

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**LINGUAGEM E SIGNIFICADO NAS *INVESTIGAÇÕES*
FILOSÓFICAS DE WITTGENSTEIN: uma análise do argumento da
linguagem privada**

MIRIAN DONAT

**São Carlos
2008**

MIRIAN DONAT

**LINGUAGEM E SIGNIFICADO NAS *INVESTIGAÇÕES*
FILOSÓFICAS DE WITTGENSTEIN: uma análise do argumento da
linguagem privada**

**Tese apresentada ao Programa de
Pós-graduação em Filosofia da
Universidade Federal de São Carlos
como requisito parcial para a
obtenção do título de Doutora em
Filosofia.**

**Orientador: Prof. Dr. Bento Prado de
Almeida Ferraz Neto.**

São Carlos

2008

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

D677ls

Donat, Mirian.

Linguagem e significado nas investigações filosóficas de Wittgenstein : uma análise do argumento da linguagem privada / Mirian Donat. -- São Carlos : UFSCar, 2008.
160 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2008.

1. Linguagem. 2. Significado. 3. Wittgenstein, Ludwig Josef Johann, 1889-195. I. Título.

CDD: 100 (20^a)

DEDICATÓRIA

Para Octavio Donat e Bento Prado Júnior.

In memoriam.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Bento Prado Neto, por ter aceitado continuar a orientação desse trabalho num momento tão delicado de sua vida, pelo apoio e confiança depositados e pelas orientações e correções.

Ao Programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, aos seus professores e funcionários.

Aos professores João Vergílio Cuter e Mark Julian Richter Cass, pela leitura atenta e pelas sugestões por ocasião da banca de qualificação.

Ao Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina e aos meus colegas professores, pela licença concedida no período de agosto de 2004 a agosto de 2006 e pelo apoio no desenvolvimento desse trabalho.

Ao professor Ludoviko dos Santos, diretor do Centro de Letras e Ciências Humanas da UEL, pela grandeza, bondade e paciência com que tem me apresentado em nossa convivência.

Aos alunos do curso de filosofia, em especial os alunos que têm participado dos meus projetos de pesquisa, por compartilharem das minhas preocupações e inquietações.

À minha mãe, Sibila, pelo amor e apoio incondicionais de uma vida inteira.

Aos meus irmãos, cunhados, meus sobrinhos e minha sobrinha neta, enfim, minha família querida, por todo o amor que sempre me dedicaram, mesmo nas horas mais difíceis e mesmo com toda essa distância geográfica que a vida colocou entre nós.

À minha colega e amiga Thamara Jurado, cuja generosidade me surpreendeu desde o momento em que a conheci.

Às minhas amigas e companheiras de travessia Claudia, Cristina e Sonia, pela amizade, compreensão e alegria, pela mão amiga em momentos difíceis e pelas gostosas gargalhadas em momentos mais prazerosos.

À fabulosa família Ludo, Liana, Bianka, Karolina e Adriano, por terem me acolhido com tanto amor em sua casa e em suas vidas.

Aos meus amigos queridos, pelo afeto e carinho, que tornam a vida mais agradável.

“Há um tempo em que é preciso abandonar as roupas usadas que já têm a forma do nosso corpo e esquecer os nossos caminhos que nos levam sempre aos mesmos lugares. É o tempo da travessia e, se não ousarmos fazê-la, teremos ficado, para sempre, à margem de nós mesmos.”

Fernando Pessoa

“Este livro foi escrito para aqueles que estão em sintonia com o seu espírito”.

Wittgenstein. *Observações filosóficas*.

“É tão difícil encontrar o *começo*. Ou melhor, é difícil começar no começo. E não tentar recuar mais”.

“Quero encarar aqui o homem como um animal; como um ser primitivo a quem se reconhece instinto, mas não raciocínio. Como uma criatura num estado primitivo. Qualquer lógica suficientemente boa para um meio de comunicação primitivo não é motivo para que nos envergonhemos dela. A linguagem não surgiu de uma espécie de raciocínio”.

Wittgenstein. *Da certeza*.

“Se na vida estamos rodeados pela morte, também na saúde de nosso intelecto estamos rodeados pela loucura”.

Wittgenstein. *Cultura e valor*

DONAT, Mirian. *Linguagem e significado nas Investigações Filosóficas de Wittgenstein: uma análise do argumento da linguagem privada*. 2008, 164 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos – São Carlos - SP.

RESUMO

A tese analisa a concepção de significado como uso da linguagem, desenvolvida por Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas*, mas com o objetivo específico de compreender o papel desempenhado pelo assim chamado “argumento da linguagem privada” na elaboração dessa concepção. A concepção de significado como uso da linguagem, que se assenta nos conceitos de jogos de linguagem, formas de vida, semelhança de família e seguir regras é apresentada por Wittgenstein como alternativa às concepções de significado que tinham como fundamento experiências subjetivas e privadas, que Wittgenstein considerou como uma das imagens que têm provocado os maiores equívocos para a correta compreensão do funcionamento da linguagem. Segundo Wittgenstein, a aceitação dessa imagem leva ao ceticismo acerca da significação, pois se temos que aceitar que o fundamento da significação é a experiência subjetiva, temos também que aceitar que a associação entre palavra e experiência acontece privadamente e, com isso, aceitar também a existência de critérios subjetivos de discriminação e identificação das experiências, portanto, critérios subjetivos para a correção ou não do uso das palavras correspondentes. Ora, segundo Wittgenstein, um critério subjetivo na verdade não é critério algum e, contra essa noção, afirma que a linguagem tem sempre uma origem e um uso comuns e que, por isso, o significado é sempre dependente desse uso comum das palavras, que acontece dentro de jogos de linguagem que, por sua vez se desenvolvem contra o pano de fundo das formas de vida. O “argumento da linguagem privada” tem um papel fundamental para a elaboração da concepção de significado como uso, pois com esse argumento Wittgenstein pretende demonstrar que mesmo para as experiências subjetivas, para aquilo que parece absolutamente privado, temos necessidade de critérios públicos de discriminação e identificação

DONAT, Mirian. *Language and meaning in Wittgenstein's Philosophical Investigations: an analysis of the private language argument*. 2008, 164 p. Thesis (Doctor's degree in Philosophy) – Federal University of São Carlos – São Carlos - SP.

ABSTRACT

This thesis analyzes the idea of meaning as language use, developed by Wittgenstein in the *Philosophical Investigations*, with the specific purpose of understanding the role played by the so-called “private language argument” in the elaboration of this concept. The concept of meaning as language use, which is based on the language games concepts, forms of life, family resemblance and the rules-following, is presented by Wittgenstein as an alternative to the concepts of meaning that were based on subjective and private experiences, that Wittgenstein considered as one of the images that has caused the greatest misunderstandings for the correct understanding of the language functioning. According to Wittgenstein, the acceptance of this image leads to skepticism concerning meaning, for if we have to accept that the basis of meaning is the subjective experience, we also have to accept that the association between word and experience takes place privately as well as accept the existence of subjective criteria of discrimination and identification of experiences, consequently subjective criteria for the correction or not of the use of the corresponding words. Now, according to Wittgenstein, a subjective criterion is not in fact a criterion and, opposing to this notion, he states that language has always a common origin and use and that, because of this, meaning always depends on this common use of words that happens in language games that, in turn, are developed in opposition to the forms of life background. The “private language argument” plays an important role for the elaboration of the concept of meaning as use, because with this argument Wittgenstein intends to demonstrate that, even for subjective experiences, for that which seems absolutely private, it is necessary to have public criteria of discrimination and identification.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto (Orientador)

Prof. Dr. João Vergílio Galenari Cuter

Prof. Dr. Mark Julian Richter Cass

Prof^a. Dr^a. Eliane Christina de Souza

Prof. Dr. Marcelo Silva de Carvalho

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 – LINGUAGEM E SIGNIFICADO NAS INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS.....	18
1.1 Significado: o modelo designativo.....	18
1.2 Significado como uso da linguagem.....	26
1.3 Jogos de linguagem e formas de vida.....	34
1.4 Significado e vagueza.....	41
1.5 Explicação e compreensão.....	50
1.6 Filosofia e gramática.....	54
2 – REGRAS E SIGNIFICAÇÃO.....	64
2.1 O conceito de seguir regras e a compreensão lingüística.....	66
2.2 O conceito de regras nas <i>Investigações Filosóficas</i>	71
2.2.1 A regra e a formulação da regra.....	75
2.3 Compreensão como capacidade.....	78
2.4 O problema da interpretação da regra.....	80
2.5 Regras como parte do arcabouço das formas de vida.....	90
3 – O ARGUMENTO DA LINGUAGEM PRIVADA.....	95
3.1 A noção de linguagem privada segundo Wittgenstein.....	100
3.2 Antecedentes.....	102
3.3 Crítica à definição ostensiva interna.....	107
3.4 Seguir regras: necessidade de critérios públicos.....	114

4 – A GRAMÁTICA DOS TERMOS PSICOLÓGICOS: EXTERIORIZAÇÕES.....	120
4.1 A posse privada da experiência.....	126
4.2 A privacidade epistêmica da experiência.....	132
4.3 O jogo de linguagem das descrições.....	135
4.4 O jogo de linguagem das sensações: exteriorizações.....	138
4.5 As emoções.....	147
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	153
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	157

INTRODUÇÃO

Segundo Ludwig Wittgenstein, grande parte do que se considerou tradicionalmente os “problemas mais profundos” em Filosofia deve sua origem a uma compreensão equivocada dos mecanismos que regem o funcionamento da nossa linguagem. Isso significa que, se tudo o que escreveu revela quase uma obsessão pela linguagem, é porque a linguagem será a ferramenta com a qual se poderá dissolver esses “problemas profundos” e mostrar que eles só surgiram pela incompreensão da forma como a linguagem efetivamente funciona.

Ele afirma que, ao filosofar, muitas vezes tem-se a tendência a aceitar certas *imagens* como se fossem naturais. Entre estas imagens está a concepção segundo a qual a significação se baseia na relação das palavras com certas entidades correspondentes, sejam estas objetos físicos ou idéias na mente. Outra imagem é aquela que contrapõe o mental e o físico, que tem gerado toda sorte de confusão relativa ao interno e o externo, à relação entre a mente e o corpo. Também está entre estas imagens a noção de que a compreensão e a explicação da significação ocorrem segundo processos mentais, que não são muito fáceis de explicar e por isso mesmo são aceitos como algo oculto e misterioso.

Esta última imagem é decorrente da noção de que a significação lingüística tem como fundamento experiências subjetivas e privadas, o que tem provocado, segundo Wittgenstein, os maiores equívocos em relação à compreensão da linguagem, gerando “problemas profundos”, de difícil solução. Esta imagem teria acometido tanto filósofos quanto lingüistas, que a aceitaram com naturalidade, bem como sua conseqüência inevitável: a suposição de que a significação das expressões lingüísticas acontece por meio da associação das mesmas com idéias na mente do falante.

Ora, a aceitação dessa imagem provoca um ceticismo acerca da significação, pois se temos que aceitar que o fundamento da significação é a experiência subjetiva, então temos também que aceitar que a associação entre palavra e experiência deve acontecer privadamente, uma vez que apenas o próprio sujeito tem acesso às suas experiências e pode a elas associar palavras. Teríamos também que aceitar a existência de critérios subjetivos para a discriminação e identificação das experiências subjetivas, que serviriam então de critérios para a correção ou não do uso das palavras correspondentes. Tais critérios devem ser privados, pois só o próprio sujeito tem acesso às suas experiências subjetivas, no sentido de que só ele tem tais experiências e que só ele pode saber o que está vivenciando, ou sentindo, em dado momento.

De acordo com estas suposições, temos a conseqüência de que acerca das experiências de um outro poderíamos ter apenas um conhecimento por analogia com as nossas próprias experiências. Associamos nossa experiência com o comportamento que dela se segue e, por analogia, associamos o comportamento do outro com a experiência que supomos ser a mesma que a nossa. Mas esta é apenas uma suposição, pois nunca poderíamos ter um conhecimento efetivo daquilo que se passa na mente de um outro. Estamos diante do ceticismo acerca das outras mentes e temos que aceitar o solipsismo, segundo o qual só o que existe é o próprio sujeito com suas experiências.

Nas *Investigações filosóficas* Wittgenstein elabora uma concepção de linguagem que visa dissolver aquelas falsas imagens acerca do seu funcionamento. Nessa nova concepção, os conceitos de uso, jogos de linguagem e formas de vida ocupam um lugar central. Mas é com os conceitos de regras e de seguir regras que Wittgenstein realmente parece superar a tendência cética quanto ao significado. Com estes conceitos Wittgenstein tenta provar que a linguagem tem sempre uma origem e um uso comuns, ou seja, a possibilidade do significado seria sempre dependente de um uso comum das palavras, que acontece dentro de jogos de linguagem governados por regras públicas, e públicas no sentido de que não pode ser que uma única pessoa tenha seguido uma regra, uma única ocasião na vida.

Nosso objetivo nesse trabalho é acompanhar a argumentação que Wittgenstein desenvolve nas *Investigações filosóficas* para a elaboração de sua concepção de significado como uso da linguagem, mas com o objetivo específico de entender qual o papel do “argumento da linguagem privada” para essa concepção.

Isso se explica tendo em vista duas possibilidades de interpretação desse argumento. Em primeiro lugar, poder-se-ia considerar que a solução do ceticismo quanto ao significado já estivesse resolvido na passagem relativa às regras e seguir regras, na passagem que vai do parágrafo 185 ao 242 das *Investigações*. Assim sendo, a argumentação sobre a linguagem privada, que vai do parágrafo 243 ao parágrafo 315, não acrescentaria nada de novo em relação aos argumentos precedentes, podendo mesmo ser considerada uma argumentação desnecessária, como queria Saul Kripke. Em segundo lugar, temos a interpretação que, como no primeiro caso, considera que a argumentação sobre a significação já estaria resolvida nos parágrafos precedentes, mas esta passagem não seria desnecessária, embora não seja mais do que uma aplicação do critério lá encontrado para a linguagem das sensações. Seria assim um esclarecimento do funcionamento do jogo de linguagem das sensações com base nos critérios de significação desenvolvidos previamente.

Contra a primeira interpretação, consideramos que o “argumento da linguagem privada” tem sim um papel fundamental para a elaboração da concepção de significado como uso da linguagem, pois com esse argumento Wittgenstein pretende demonstrar que mesmo para as experiências subjetivas, para aquilo que parece absolutamente privado, temos necessidade de critérios públicos de identificação e discriminação. Assim, a linguagem que se refere às experiências subjetivas é também dependente de critérios públicos, sob pena de não possuir significado algum e, portanto, nem mesmo poder ser considerada linguagem.

Acerca da segunda interpretação, consideramos que ela não é suficiente para explicar o papel do argumento no conjunto da obra. Isso significa que essa argumentação pode ser aceita como um esclarecimento do jogo de linguagem das

experiências subjetivas, mas que vai além disso, pois tem um papel decisivo no esclarecimento do funcionamento geral da linguagem, como já dissemos. Por isso, essa argumentação pode também desfazer aquela falsa imagem que Wittgenstein reconhecera como fundamento de outras concepções de significação, pois teremos esclarecido o modo como efetivamente se pode falar acerca do que a tradição considerou interno, privado, e com isso teremos dissolvido todos os aparentes problemas que surgem em decorrência da sua incompreensão.

O trabalho será desenvolvido no sentido de mostrar os diversos passos dados por Wittgenstein na apresentação de sua nova concepção de significado e terá como pano de fundo suas críticas à chamada visão agostiniana de linguagem, sendo esta considerada como o conjunto de pressuposições que teriam moldado a concepção tradicional de linguagem.

No primeiro capítulo mostraremos que, em contraposição à concepção de linguagem segundo a qual o significado das palavras se dá na relação das mesmas com os objetos que nomeiam, que defende ser o significado da palavra um objeto na realidade e que tem como modelo privilegiado de explicação a definição ostensiva, Wittgenstein apresenta uma concepção de significado que privilegia o uso das palavras, em que o seu significado deve ser buscado nos contextos de uso das mesmas, nos jogos de linguagem em que são aplicadas, revelando as regras que regulam e determinam essa aplicação.

No segundo capítulo, será feita a análise e o esclarecimento do conceito de seguir regras, com o objetivo de esclarecer os conceitos de significação em sua relação com os conceitos de explicação e compreensão lingüísticas. Este esclarecimento se faz necessário, pois à idéia de que o significado lingüístico depende de regras que condicionam e determinam o uso das palavras em jogos de linguagem específicos liga-se a noção de que a compreensão e a explicação do significado estão relacionadas com a capacidade de seguir corretamente as regras do uso das expressões nos jogos de linguagem de que tomam parte. Desta forma, Wittgenstein nega que a significação e a compreensão lingüísticas sejam processos mentais, tais como a capacidade de associar um objeto ou imagem mental à expressão em questão. Este é o segundo elemento da visão agostiniana

de linguagem que Wittgenstein critica e nessa crítica mostra que o esclarecimento do conceito de seguir regras é fundamental para a correta compreensão da concepção de significado como uso da linguagem, demonstrando que o uso das palavras, sendo diverso e regido por regras específicas de cada jogo de linguagem, não pode ser reduzido a uma única função. Além disso, com esses esclarecimentos Wittgenstein demonstra como se dá a conexão entre as regras que determinam a significação e a própria aplicação correta das mesmas, resolvendo os equívocos relativos aos conceitos de compreensão e explicação lingüísticas da concepção mentalista.

O terceiro elemento da visão agostiniana de linguagem para o qual Wittgenstein volta sua atenção é o suposto fundamento privado da significação, que tem suas origens na noção de que os objetos últimos que as palavras da linguagem referem são dados imediatos da experiência subjetiva. A crítica a essa concepção será feita em dois momentos. Em primeiro lugar, no terceiro capítulo, mostraremos as origens da idéia de uma linguagem privada e a crítica que Wittgenstein lhes dirige, mostrando que essa linguagem não se sustenta porque os dois pressupostos sobre os quais se assenta são equivocados. Estes pressupostos são, por um lado, a noção de definição ostensiva interna e, por outro lado, a possibilidade de seguir regras privadamente. Wittgenstein mostra que estas duas noções são simplesmente absurdas.

No quarto capítulo faremos a apresentação do jogo de linguagem dos termos relativos às experiências subjetivas. Para isso, será preciso tratar de duas questões relativas a esse problema: as supostas posse privada da experiência e privacidade epistêmica da experiência. Depois disso, poderemos mostrar que, diferentemente dos nomes de objetos e das descrições, as palavras para experiências subjetivas não são nomes de objetos nem as sentenças relativas a elas são descrições, pois nada descrevem, nem podem ser verdadeiras ou falsas, como são as descrições. As sentenças relativas às experiências subjetivas devem ser consideradas como exteriorizações de sentimentos, sensações, pensamentos, e assim por diante.

1 – LINGUAGEM E SIGNIFICADO NAS *INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS*

1.1 Significado: o modelo designativo

Ao abrir as *Investigações filosóficas* com a alusão ao que chamou de visão agostiniana de linguagem, Wittgenstein pretendia revelar os contra-sensos a que fora levada a filosofia tradicional por considerar que todas as palavras têm a função de nomear objetos e que todas as sentenças são combinações de nomes e funcionam como descrições dos fatos. Tal consideração acarretou o surgimento de teorias da linguagem que têm como fundamento a noção de que as expressões substituem na linguagem os objetos do mundo; as palavras servem para referir os objetos do mundo, na linguagem as palavras estão pelos objetos, substituindo-os¹. De acordo com estes pressupostos, considera-se que o “significado” da palavra é o próprio objeto que a palavra refere.

Esta concepção estaria presente na passagem das *Confissões* de Santo Agostinho, em que este descreve o modo como aprendeu a linguagem quando criança e com a qual Wittgenstein abre as *Investigações* :

Se os adultos nomeassem algum objeto e, ao fazê-lo, se voltassem para ele, eu percebia isto e compreendia que o objeto fora designado pelos sons que eles pronunciavam, pois eles queriam indicá-lo. Mas deduzi isto dos seus gestos, a linguagem natural de todos os povos, e da linguagem que, por meio da mímica e dos jogos com os olhos, por

¹ Na filosofia tradicional, essa idéia apareceu nas teorias realistas como identificando o significado com os objetos no mundo e nas teorias idealistas concebendo o significado como sendo algum tipo de entidade na mente do falante, tal como idéias ou imagens mentais. Em comum, a afirmação de que o significado das expressões deve ser um objeto de um tipo qualquer, ou seja, que o significado é, em última instância, determinado por algo que está fora da própria linguagem.

meio dos movimentos dos membros e do som da voz, indica as sensações da alma, quando esta deseja algo, ou se detém, ou recusa ou foge. Assim, aprendi pouco a pouco a compreender quais coisas eram designadas pelas palavras que eu ouvia pronunciar repetidamente nos mesmos lugares determinados em frases diferentes. E quando habituara minha boca a esses signos, dava expressão aos meus desejos. (IF, § 1)².

Na verdade, é preciso observar que o fato de Wittgenstein usar esta citação para exemplificar uma concepção de linguagem que vai criticar não implica que ele esteja atribuindo ao próprio Santo Agostinho uma teoria da linguagem ou uma concepção de linguagem definidas. Sabe-se que Wittgenstein era um admirador da obra de Agostinho e simplesmente viu nessa passagem uma descrição privilegiada de uma maneira de compreender a linguagem que, ao longo do desenvolvimento de sua obra, passou a considerar incorreta e capaz de gerar confusões, principalmente ao filosofar.

Segundo Gordon Baker e Peter Hacker (1983, p. 14), não houve nenhum filósofo que tenha tornado explícito o que Wittgenstein chamou de “visão agostiniana da linguagem” e que ela não pode ser propriamente considerada uma teoria acerca da linguagem, mas que funciona como uma proto-teoria ou um paradigma que serve como núcleo ao redor do qual se desenvolvem as teorias filosóficas propriamente ditas. Seria, assim, uma *Weltanschauung*, uma visão de mundo envolvendo linguagem, mente e mundo, e que, como tal, não tem proprietário ou autor, mas é propriedade comum de muitos indivíduos.

A importância que tem para Wittgenstein a visão agostiniana da linguagem está no fato de que ela representa uma “determinada imagem da essência de linguagem humana” (IF, § 1), que de uma maneira ou outra estaria presente em toda consideração tradicional da linguagem e do significado lingüístico, podendo ser encontrada mesmo na obra de Platão, apesar de Wittgenstein ter como interlocutores preferenciais seus contemporâneos Frege e Russell e sua própria concepção de linguagem desenvolvida no *Tractatus logico-philosophicus*.

² As citações das *Investigações filosóficas* serão feitas com a abreviação IF e o número do parágrafo e do *Tractatus logico-philosophicus* com a abreviação TLP e o número do aforismo.

Assim, não se pode dizer que as noções que são criticadas por Wittgenstein possam ser unificadas em uma única teoria da linguagem, mas que a concepção agostiniana engloba uma série de elementos que aparecem ora em uma, ora em outra teoria. Nesse sentido, o objetivo de Wittgenstein não é atacar uma teoria filosófica em particular, mas “lançar luz” sobre os diferentes aspectos da visão agostiniana da linguagem que podem ser percebidos em diferentes teorias. Nas *Investigações*, diz que temos uma *imagem* do funcionamento da linguagem e somos constrangidos a aceitá-la como se fosse a explicação da linguagem, a única possível e que traria em si a sua essência. O objetivo da *terapia* filosófica é nos libertar destas imagens que nos mantêm presos, não nos permitindo perceber como realmente funciona a linguagem.

Retornando à citação de Agostinho, verificamos sua importância para os objetivos de Wittgenstein quando nela encontramos a descrição das idéias que considera fundamentais da visão tradicional da linguagem e que, juntas, permitem compreender o alcance da concepção de linguagem apresentada nas *Investigações filosóficas*.

A primeira dessas idéias se expressa na suposição de que “as palavras da linguagem denominam objetos e frases são ligações de tais denominações”, que remete à idéia de que a função essencial das palavras é nomear os objetos do mundo e de que a função essencial das frases é descrever os fatos do mundo por meio da combinação dos nomes. É nesta formulação que Wittgenstein vai encontrar “as raízes da idéia: cada palavra tem uma significação. Esta significação é agregada à palavra. É o objeto que a palavra substitui” (IF, § 1). Este é um exemplo do que se disse acima acerca de certas noções que são aceitas quase como se fossem naturais, tanto na filosofia como no senso comum.

Frege, Russell e Wittgenstein, que impulsionaram a “virada lingüística” na filosofia contemporânea, tinham como objetivo o esclarecimento da linguagem a partir de seus aspectos sintáticos e semânticos, numa tentativa de estabelecer as condições segundo as quais a linguagem pode representar o mundo. O resultado das investigações destes filósofos foi a renovação da lógica, que deu início à

semântica formal, para a qual interessa a linguagem no nível da sentença que, por sua vez, expressa uma proposição passível de ser verdadeira ou falsa.

O sonho de Frege, Russell e Wittgenstein, nesse momento, era o estabelecimento da forma lógica da linguagem, a partir da definição dos cálculos que determinam os valores de verdade de toda proposição. Com a formalização da linguagem, acreditavam ser possível determinar a estrutura lógica comum a toda linguagem, com a qual seria possível eliminar todos os erros, imprecisões, ambigüidades, gerando assim um instrumento perfeito para a construção e a expressão da ciência³. Mais tarde Wittgenstein afirmaria que tais noções seriam fruto de uma generalização da idéia de que as palavras são nomes das coisas e de que sentenças são combinações de nomes; em outras palavras, que uma das funções da linguagem teria sido eleita como aquela que poderia explicar a totalidade da linguagem.

Este se tornou também o grande sonho dos filósofos do Círculo de Viena, expresso na determinação do empirismo lógico na construção de uma linguagem científica perfeita, passível pelo estabelecimento de seus fundamentos lógico-semânticos. O princípio semântico que orienta o empirismo lógico é o princípio de verificação, segundo o qual o significado de uma frase é dado pela: “descrição das condições em que a frase ou sentença formará uma proposição *verdadeira*, e das condições em que a proposição é *falsa*”. Em outras palavras: “o significado de uma proposição constitui o método de sua verificação”. (SCHLICK, 1985, p. 85).

Para a realização dos objetivos desses filósofos, a análise da linguagem tinha um papel central e decisivo. A análise é, nesse momento, compreendida como o método pelo qual se poderia desvendar a natureza da linguagem, para com isso compreender como se ligam linguagem e realidade, proposição e fato, nome e objeto. Considerando que há uma relação entre os nomes e os objetos que explica a significação, torna-se fundamental, em primeiro lugar, descobrir

³ No *Tractatus* Wittgenstein considerava que só com o estabelecimento da estrutura lógica da linguagem teríamos uma linguagem que pudesse expressar claramente os pensamentos, pois: “a linguagem é um traje que disfarça o pensamento. E, na verdade, de um modo tal que não se pode inferir, da forma exterior do traje, a forma do pensamento trajado; isso porque a forma exterior do traje foi constituída segundo fins inteiramente diferentes de tornar reconhecível a forma do corpo”. (TLP, 4.002).

como essa relação é possível e, em segundo lugar, descobrir como se relacionam entre si os nomes para formar proposições. Vejamos a resposta de Wittgenstein a esse problema.

No *Tractatus* Wittgenstein tinha como objetivo central o esclarecimento da natureza da linguagem e do mundo e da relação entre eles, com o que esperava ser possível estabelecer as categorias gerais da linguagem e as categorias gerais do real, ou seja, a essência da linguagem e do mundo. Apenas depois de alcançado este objetivo poderia se dar uma resposta à pergunta: “o que se pode exprimir?” Como afirma no prefácio ao *Tractatus*, a resposta a essa pergunta é que “o que se pode em geral dizer, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”.

Tendo sido bastante influenciado pela teoria das descrições de Russell, Wittgenstein acreditava que a verdadeira natureza da linguagem seria revelada quando se alcançasse a sua forma lógica, a estrutura lógica subjacente à linguagem ordinária⁴. Seria o estabelecimento da forma lógica o que permitiria explicar a natureza da significação da linguagem e com isso a natureza do próprio pensamento, pois, como afirma no prefácio ao *Tractatus*, o livro “pretende traçar um limite para o pensar, ou melhor – não para o pensar, mas para a expressão dos pensamentos... O limite só poderá, pois, ser traçado na linguagem”.

Perseguindo esse objetivo, Wittgenstein desenvolveu a “teoria da figuração” segundo a qual as proposições com sentido são aquelas que funcionam como uma imagem dos fatos, os quais são descritos pela proposição de modo verdadeiro ou falso; o papel das proposições é descrever estados de coisas. O significado das proposições é explicado pela existência de um isomorfismo entre a estrutura lógica da linguagem e a estrutura ontológica do real. Há uma forma comum entre ambas, de modo que a estrutura da proposição corresponde à estrutura da realidade; para cada elemento da proposição corresponde um elemento no real. A teoria da figuração é apresentada nas seguintes passagens do *Tractatus*:

⁴ Wittgenstein reconhece a influência de Russell quando afirma que “o mérito de Russell é ter mostrado que a forma lógica aparente da proposição pode não ser sua forma real”. (TLP, 4.0031).

2.12. A figuração é um modelo da realidade.

2.13. Aos objetos correspondem, na figuração, os elementos da figuração.

2.131 Os elementos da figuração substituem nela os objetos.

2.14 A figuração consiste em estarem seus elementos uns para os outros de uma determinada maneira.

Wittgenstein supunha que tanto a linguagem quanto o mundo podiam ser analisados até se chegar aos seus elementos constituintes últimos. Com base nesse pressuposto, ele procurou mostrar que a linguagem é composta da totalidade das proposições, que estas são compostas de proposições elementares, que por sua vez são combinações de nomes, sendo estes os elementos lingüísticos últimos, não podendo mais ser analisados: são o que há de mais simples na linguagem. O mundo, por sua vez, é composto pela totalidade dos fatos, que são compostos de estados de coisas, que são combinações de objetos, sendo estes os elementos últimos que constituem o mundo, não podendo mais ser analisados: sendo o que há de mais simples, os objetos compõem a “substância do mundo”.

Os nomes podem se combinar entre si de determinadas maneiras, formando uma proposição, do mesmo modo como podem se combinar entre si os objetos, formando estados de coisas. Essas maneiras de se combinar dos nomes reflete a maneira como as coisas podem se combinar na realidade, para formar fatos: a forma de se combinar dos nomes e a dos objetos se espelham mutuamente. Segundo Wittgenstein, isso é possível porque eles têm a mesma forma lógica: a forma lógica da proposição reflete a forma lógica do fato que representa. Assim, uma vez que possuem a mesma forma lógica, uma proposição significativa será aquela que figura um fato (a possibilidade de um fato). O modo como se combinam os elementos da linguagem numa proposição forma uma figura do fato porque mostra que as coisas correspondentes a esses elementos podem se relacionar entre si da mesma maneira na realidade. O que a figuração representa é uma possibilidade de combinação dos elementos da realidade; se

essa combinação se efetiva, temos uma proposição verdadeira, caso não se efetive, temos uma proposição falsa.

Portanto, o que explica a correlação entre linguagem e mundo é que as proposições elementares afiguram um estado de coisas. Entretanto, isso só é possível porque as proposições elementares são constituídas por nomes que designam diretamente os objetos pelos quais são constituídos os estados de coisas que elas afiguram. É por isso que Wittgenstein afirma que os nomes substituem, na linguagem, os objetos do mundo. No *Tractatus*, Wittgenstein defendeu a concepção de que toda palavra é nome de um objeto, que esse objeto é designado pelo nome, sendo portanto o significado do nome. Isso aparece explicitamente nos seguintes aforismos:

3.203. O nome significa o objeto. O objeto é seu significado.

3.22. O nome substitui, na proposição, o objeto.

Nessas considerações temos clara a concepção segundo a qual o papel da análise é decompor as proposições até se chegar a seus elementos últimos, que não mais serão passíveis de análise e que fazem a ligação entre linguagem e realidade. O resultado da análise mostra que os nomes designam os objetos da realidade, sendo assim os seus significados.

Aplicando os instrumentais da nova lógica elaborada por Frege e Russell, Wittgenstein estabelece no *Tractatus* que toda proposição é uma função de verdade das proposições elementares que a constituem, o que significa que toda proposição tem como valor de verdade o resultado do cálculo lógico aplicado às proposições elementares que a compõem, sendo dependente dos valores de verdade de cada uma dessas proposições elementares.

Entretanto, as proposições elementares são logicamente independentes entre si, por isso a verdade dessas proposições não se estabelece como o resultado de um cálculo lógico, mas por meio de sua comparação com o fato que afiguram. Para explicar como isso acontece, torna-se necessário então explicar como se conectam os nomes com os objetos que denotam.

As teorias da linguagem que, como o *Tractatus*, se fundamentam em tais noções, têm na definição ostensiva um modelo privilegiado de explicação do significado. Nessas teorias considera-se que as definições das expressões lingüísticas não podem ser indefinidamente dadas por outras expressões, mas devem terminar em algum momento, como os nomes simples do *Tractatus*, que não podem mais ser analisados. Este momento se dá quando se chega a expressões que não mais podem ser explicadas por meio de palavras, mas que remetem diretamente a um objeto, que pode ser apontado, no momento em que se profere um enunciado do tipo “Isto é ...”. De acordo com Schlick:

as regras ‘gramaticais’ consistirão em parte em definições comuns, ou seja, em explicações de palavras através de outros termos, e em parte no que se denomina definições ‘indicativas’, isto é, explicações através de um método que utiliza as palavras segundo seu uso efetivo. A forma mais simples de uma definição indicativa consiste em um gesto indicativo combinado com a pronúncia de uma palavra, assim como quando ensinamos a uma criança o sentido do termo ‘azul’ mostrando um objeto azul... É manifesto que, para compreendermos uma definição verbal, devemos antecipadamente conhecer o sentido das palavras explicativas, assim como é óbvio que a única explicação que pode funcionar sem qualquer conhecimento prévio é a definição indicativa. (SCHLICK, 1985, p. 85).

Assim sendo, o objeto apontado passa a ser considerado o significado dessa palavra, e esse ato de apontar, a definição ostensiva, é aceito como a explicação última do significado da palavra, ela é considerada o modelo privilegiado de explicação do significado. É importante perceber que estes termos considerados indefiníveis por meio de palavras são elementos últimos da linguagem, ou simples, que fazem diretamente a relação da linguagem com os objetos na realidade; estes não podem mais ser analisados, sendo portanto os fundamentos últimos da significação.

Segundo esta concepção, a definição ostensiva tem uma vantagem sobre qualquer outra definição porque ela não está sujeita a nenhuma interpretação,

sendo por isso considerada uma definição que expressa do modo mais autêntico possível o significado da palavra. As definições verbais levam de uma expressão verbal a outra, num processo em que se supõem interpretações sucessivas das definições. Mas esse processo não garante que teremos uma compreensão adequada do significado, pois podemos ter uma explicação que, devido à sua não compreensão ou a uma má interpretação da mesma, está sempre sujeita a erros e imprecisões. Isso não acontece com a definição ostensiva, pois esta remete a algo que é a “significação última” da palavra: um objeto que está fora da linguagem, mas que explica o significado da palavra⁵. Em relação à definição ostensiva, portanto, não resta nenhuma dúvida quanto ao significado que é explicado por meio dela e podemos afirmar que é um significado absolutamente determinado. O fato de os sinais estarem numa relação direta com os elementos da realidade mostra que as definições ostensivas são inequívocas, finais e infalíveis⁶.

Apesar de Wittgenstein, no *Tractatus*, não ter defendido explicitamente a definição ostensiva como explicação do significado, admitiu que há termos simples na linguagem, os nomes, que não podem ser explicados através da análise, e que se ligam diretamente a objetos, os elementos simples da realidade.

1.2 Significado como uso da linguagem

Nas *Investigações filosóficas*, Wittgenstein afirma que considerar todas as palavras como nomes e todas as sentenças como descrições implica uma má compreensão do funcionamento da linguagem ou, no mínimo uma compreensão insuficiente, por gerar uma concepção equivocada de significação. Por isso acredita que “aquele conceito filosófico da significação cabe bem numa representação primitiva da maneira pela qual a linguagem funciona. Mas, pode-se também dizer, é a representação de uma linguagem mais primitiva do que a nossa”. E complementa: “Santo Agostinho descreve, podemos dizer, um sistema

⁵ É nesse sentido que a análise da linguagem deveria levar aos elementos últimos que não podem mais ser definidos por outras expressões, são os indefiníveis ou signos primitivos; tais expressões não podem mais ser analisadas.

⁶ Conforme também HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: connections and controversies*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 252.

de comunicação; só que esse sistema não é tudo aquilo que chamamos linguagem” (IF, § 2 e 3). Wittgenstein deixa claro que o problema não está na própria consideração de que palavras servem para nomear objetos e que sentenças servem como descrições de fatos, mas o que tem em vista e critica é a “ânsia de generalização” da filosofia tradicional, que a levou a considerar esta como a única possibilidade e, a partir disso, tentou determinar as condições necessárias e suficientes da significação lingüística.

Quando discute a citação de Agostinho, Wittgenstein diz:

Santo Agostinho não fala de uma diferença entre espécies de palavras. Quem descreve o aprendizado da linguagem desse modo pensa, pelo menos acredito, primeiramente em substantivos tais como ‘mesa’, ‘cadeira’, ‘pão’, em nomes de pessoas, e apenas em segundo lugar em nomes de certas atividades e qualidades, e nas restantes espécies de palavras como algo que se terminará por encontrar. (IF, § 1).

Aqui há duas questões a considerar: em primeiro lugar, a visão agostiniana desconsidera o fato de que as palavras são diferentes entre si, no sentido de que ocupam papéis diferentes na linguagem e trata a todas elas uniformemente. Em segundo lugar, e como consequência dessa uniformidade das palavras, a visão agostiniana privilegia os substantivos (mesa, cadeira, pão) e apenas em segundo plano considera outros tipos de palavras, que de alguma forma ainda funcionariam como nomes (“de certas atividades e qualidades”), e qualquer outra espécie de palavras “como algo que se terminará por encontrar” (palavras como *agora*, *isto*, e, *mas*, etc.).

Na seqüência do parágrafo citado, Wittgenstein apresenta uma dificuldade que surge com esse modo de considerar a linguagem. Pede para que se pense como, a partir desse modelo, deveríamos compreender a sentença “cinco maçãs vermelhas”, quando dita por uma pessoa no momento em que faz compras. A tendência, de acordo com a visão agostiniana, é pensar que cada palavra deve corresponder a um objeto, o que leva a considerar que as três palavras nomeiam

algo, por exemplo: que *cinco* é o nome de um número, que *maçã* é o nome de uma fruta e que *vermelho* é o nome de uma cor. Ou seja, cada palavra envolve uma correlação com algum tipo de objeto: tanto a fruta, quanto o número e a cor são considerados como tipos de objetos que podem ser nomeados pelas palavras. Nessa concepção, a pergunta “Qual o significado de x?” remete à questões do tipo “X é o nome de que?” ou “Por qual objeto x está?”, o que mostra que a pergunta pelo significado envolve sempre a explicitação de um objeto que tem de corresponder à palavra em questão. Mas, quando Wittgenstein pergunta sobre qual a significação da palavra *cinco*, ele mesmo responde: “de tal significação nada foi falado aqui; apenas, de como a palavra cinco é usada”, deixando claro que as três palavras, *maçã*, *cinco* e *vermelho*, têm *diferenças de uso* que podem ser descritas e explicadas sem o recurso a algum tipo de objeto que a elas corresponda. É nesse uso que se deve buscar a explicação do significado da palavra.

No segundo parágrafo das *Investigações* Wittgenstein apresenta uma linguagem que, segundo o autor, é correta de acordo com a descrição de Santo Agostinho: é uma linguagem que tem como finalidade a comunicação entre o construtor A e seu ajudante B, no momento de construção de um edifício e que consta apenas das palavras *cubos*, *colunas*, *lajotas* e *vigas*. Estas palavras são ditas no momento em que A precisa das pedras assim nomeadas e B se encarrega de trazer “as pedras que aprendeu ao ouvir esse chamado”. Wittgenstein considera tal modelo uma “linguagem totalmente primitiva” e que descreve um sistema de comunicação útil e correto em si mesmo, mas que não pode ser considerado como a totalidade do que se chama linguagem. Aceitar que aquela descrição explica a totalidade da linguagem seria o mesmo que explicar o que é jogo pela descrição de um jogo particular, no caso um jogo que consiste em “empurrar coisas, segundo certas regras, numa superfície”, desconsiderando o fato de que outros jogos podem funcionar de maneiras totalmente diferentes. O próprio exemplo dos construtores mostra a dificuldade de se pensar uma linguagem na qual as palavras servissem apenas para nomear coisas, pois se num primeiro momento as palavras *cubo*, *coluna*, *lajota* e *viga* nomeiam as pedras

de que se servem os construtores, num segundo momento, quando o construtor A diz: *Cubo!*, esta palavra não só nomeia a pedra em questão mas também funciona como ordem ou pedido para que o ajudante traga a pedra solicitada. Nesse sentido, torna-se fundamental avaliar o contexto em que a palavra é proferida, onde se torna explícito o uso que é feito da palavra.

Considerar o significado das palavras a partir de seu uso é dar ênfase às diferentes funções que as palavras ocupam na linguagem. Da mesma maneira que diferentes ferramentas (martelo, tenaz, chave de fenda, serra, metro, etc.) exercem diferentes funções, diferentes palavras exercem diferentes funções: as palavras são ferramentas com as quais exercemos a linguagem. E mais, essas funções só são corretamente compreendidas no emprego das palavras, da mesma maneira que a função das alavancas de uma locomotiva, apesar da sua aparente uniformidade, será determinada pelo modo como o maquinista as emprega ou de acordo com o movimento realizado pelo maquinista, pois:

o que nos confunde é a uniformidade da aparência das palavras, quando estas nos são ditas, ou quando com elas nos defrontamos na escrita e na imprensa. Pois seu *emprego* não nos é tão claro. E especialmente não o é quando filosofamos. (IF, § 11).

Ou seja, é principalmente quando filosofamos que nos deixamos levar pela aparente uniformidade das palavras. Parece que todas as palavras têm a mesma função na linguagem e passa-se a acreditar que todas podem ser explicadas da mesma maneira.

O parágrafo 10 apresenta a forma tradicional de explicação do significado de uma palavra, de acordo com a passagem em que Agostinho diz: “aprendi pouco a pouco a compreender quais coisas eram designadas pelas palavras que eu ouvia pronunciar repetidamente nos seus lugares determinados em frases diferentes”. De acordo com esta visão, a explicação do significado deve ter a forma “a palavra ... designa...”, e de acordo com isso se diz: “‘vermelho’ designa a cor vermelha”, “‘um’ designa o número um”.

Porém, diz Wittgenstein, “quando dizemos: ‘cada palavra da linguagem designa algo’, com isso ainda não é dito absolutamente *nada*; a menos que esclareçamos exatamente qual a diferença que desejamos fazer”. Na verdade, a definição ostensiva só poderá ser compreendida por aquele que já aprendeu a utilizá-la numa determinada linguagem. Em outras palavras, a definição ostensiva pressupõe o conhecimento prévio da linguagem em que é usada. A imagem agostiniana parece funcionar adequadamente somente no caso em que um determinado indivíduo, que já aprendeu a linguagem materna, está aprendendo uma outra linguagem.

Até mesmo a função de designar um objeto só pode ser corretamente compreendida se já se tem algum conhecimento da maneira como aquela palavra é empregada, que muitas vezes pode ser o conhecimento de qual o aspecto ou característica do objeto que se pretende designar. Um exemplo dado no *Livro azul* é ilustrativo desse ponto: alguém aponta para um lápis e diz “Isto é tove”, pretendendo com isso explicar o significado da palavra *tove*. Mas “Isto é tove” pode ser interpretado de diferentes maneiras, pode ser compreendido como “Isto é um lápis”, como “Isto é madeira”, “Isto é um”, “Isto é duro” e assim por diante; não se sabe a priori o que exatamente está sendo designado por *tove*. (WITTGENSTEIN, 1992, p. 26). A palavra só será compreendida se, antes do apontar para o objeto, algo já estiver preparado na linguagem: “a elucidação ostensiva elucida o uso – a significação – da palavra, quando já é claro qual papel a palavra deve desempenhar na linguagem” (IF, § 30), se é um nome próprio, uma palavra para cor, um nome de matéria, uma palavra para número, o nome de um ponto cardeal, que, enquanto tais, podem todos ser definidos ostensivamente, mas há algo mais nessa definição, que é justamente o papel a ser desempenhado pela palavra.

Por exemplo, a pergunta “O que a frase ‘Tenho medo’ quer dizer?” não tem uma resposta única capaz de cobrir adequadamente todas as ocasiões em que ela poderia ser usada... Para compreender o que “Tenho medo” significa em determinada circunstância, talvez seja preciso levar em consideração a entonação e o contexto em que a

frase foi proferida. Não há motivo para acreditar que uma teoria geral do medo fosse de muita valia aqui (e menos ainda uma teoria geral da linguagem). Muito mais pertinente seria uma sensibilidade alerta e atenta ao rosto e à voz das pessoas, e às situações em que elas se encontram. Essa sensibilidade só pode ser adquirida pela experiência – olhando e ouvindo atentamente as pessoas ao nosso redor. (MONK, 1995, p. 481).

Estas observações demonstram a insuficiência da consideração de que o significado se constitui na relação entre palavras e objetos⁷ e que, portanto, os usos possíveis da palavra não se reduzem a nomear objetos, porque o significado das palavras não é um objeto, seja ele de que tipo for. Também o significado das proposições não pode ser reduzido à relação de figuração de fatos através das proposições, como queria o *Tractatus*. Além disso, Wittgenstein acentua a idéia de que a própria relação entre nome e objeto não pode ser simplesmente uma relação baseada em definições ostensivas, pois mesmo essa relação deve ser compreendida considerando-se o modo em que elas tomam parte nas atividades lingüísticas, nas ocasiões de emprego das palavras. Não se aprende xadrez simplesmente nomeando-se as peças com as quais se vai jogar, mas a partir do modo como as peças podem ser movimentadas no jogo, considerando-se as regras que determinam quais lances podem ser dados e assim por diante. Da mesma maneira a palavra não tem significado porque refere um objeto, mas sim porque tem um uso nas nossas práticas lingüísticas e aprendemos seu significado ao utilizá-las nessas práticas lingüísticas, junto com seu emprego e os “lances” que podem ser dados com estas palavras.

Wittgenstein insiste que o significado é dependente da existência de um uso estabelecido e previsto para aquela palavra, de que efetivamente exista uma aplicação para a palavra. Por isso, é preciso abandonar a tese do *Tractatus* e buscar compreender o significado a partir do uso que é feito das palavras, como

⁷ Insuficiência porque, como já foi dito, essa pode ser uma possibilidade, mas ela não pode ser considerada a única e deve, além disso, ser considerada dentro de um contexto que lhe dê sustentação.

afirma no parágrafo 43 das *Investigações*: “pode-se, para uma grande classe de casos de utilização da palavra ‘significação’ – se não para *todos* os casos de sua utilização, explicá-la assim: a significação de uma palavra é seu uso na linguagem”.

É preciso ressaltar o fato de que em nenhum momento das *Investigações* Wittgenstein oferece uma definição ou uma teoria sistemática acerca da noção de significado como uso. Esta postura vem em primeiro lugar no sentido de marcar a diferença de atitude em relação ao *Tractatus*, onde a busca por uma teoria sistemática do significado era vista como o objetivo central da filosofia. Nas *Investigações*, Wittgenstein abandona essa perspectiva em relação ao papel da filosofia em defesa da idéia de que a filosofia não deve explicar a natureza da linguagem, mas sim descrever suas possibilidades e seus diferentes usos. Assim, abandona-se a busca por uma explicação unitária da linguagem, que poderia elucidar todo o funcionamento da linguagem através de uma teoria sistemática, tendo em vista que a linguagem comporta uma multiplicidade de usos que não podem ser reduzidos a um único. A “gramática” da linguagem deve ser esclarecida tendo sempre em vista que as atividades lingüísticas são múltiplas e variadas, e é nessa multiplicidade e variedade que se deve compreender o funcionamento da linguagem.

Em segundo lugar, ao afirmar que o significado de uma palavra é seu uso na linguagem, Wittgenstein resalta que a própria noção de significado não se presta a uma definição unitária e conclusiva. Os termos que emprega em diferentes passagens das *Investigações* deixam isso muito claro, pois ele fala em funções e funcionamento das palavras, dos papéis que as palavras podem desempenhar, dos diferentes objetivos e finalidades que se pretende alcançar com a linguagem, da multiplicidade de emprego das palavras.

O uso só pode ser compreendido tendo o contexto de aplicação das palavras como pano de fundo, pois é nele que se determina o modo como as palavras devem ser consideradas. Por isso, uma palavra como *maçã* ou *lajota* pode ter um uso que não se restringe a ser nome de uma coisa, mas dependendo

do contexto pode ser compreendida como um pedido. É isso que Wittgenstein ressalta no parágrafo 19, quando pergunta:

E agora: o grito 'lajota' no exemplo (2) é uma frase ou uma palavra – Se for uma palavra, então não tem a mesma significação da palavra de mesmo som da nossa linguagem costumeira, pois no § 2 é na verdade um grito. Mas se for uma frase, então não é a frase elíptica 'lajota!' de nossa linguagem.

Nessa passagem Wittgenstein ressalta a noção de que é o uso que se faz da expressão num contexto normativo que demonstra em que sentido deve ser compreendida a expressão. A palavra *lajota* poderia ser compreendida como a frase 'Traga-me uma lajota!', mas isso depende da maneira como as expressões são usadas no jogo de linguagem em questão. O que demonstra as diferenças de significação é justamente o uso diferenciado que se faz da expressão em cada um dos jogos de linguagem.

Isso tudo mostra que a linguagem é uma *práxis*, o que significa dizer que a linguagem nos fornece ferramentas que nos permitem tomar parte em diferentes tipos de atividades sociais e, da mesma maneira que estas são múltiplas e diversas entre si, o papel que as palavras desempenham em cada uma dessas atividades também será diverso. Por isso, deve-se compreender o significado investigando as condições que tornam possível o uso correto das palavras, o que leva à idéia de que o significado, considerado como uso da palavra, remete às regras que determinam o uso das palavras em uma situação específica, ou seja, de acordo com as regras que determinam o funcionamento do que Wittgenstein chamou um jogo de linguagem. Essa noção é fundamental, visto que sobre ela se assenta a própria possibilidade de comunicação, pois se não considerarmos a significação como algo que se revela no uso que é feito das palavras num espaço público, num jogo de linguagem, então estaríamos condenados a aceitar que não temos um critério objetivo de significação. Mas se consideramos o uso que fazemos de uma palavra, então percebemos que esse uso tem um caráter normativo, pois é no uso que se pode perceber quando o falante está usando a

palavra correta ou incorretamente, e este será o critério objetivo de que precisamos para garantir o uso intersubjetivo das palavras, portanto a possibilidade de comunicação.

Portanto, a significação é determinada por um contexto normativo em que acontece o uso da linguagem. Esse contexto normativo é o pano de fundo para o uso regado das palavras e nada que não seja parte desse pano de fundo pode servir como critério de significação lingüística.

1.3 Jogos de linguagem e formas de vida

O conceito de jogo de linguagem é um dos conceitos fundamentais da filosofia madura de Wittgenstein e é com este conceito que pretende dar conta de uma das questões centrais que ocupam seu pensamento desde sua volta à filosofia no final da década de 20, que é a questão relativa ao significado das palavras. À época do *Tractatus* Wittgenstein acreditava que o significado das palavras pudesse (e devesse) ser estabelecido de maneira exata e definitiva, de acordo com o essencialismo decorrente da visão agostiniana, presente em sua própria filosofia, e que o levou a fazer perguntas tais como “O que é o significado?” “O que é a palavra?” “O que é a linguagem?” “O que é o pensamento?” Mas, afirma agora Wittgenstein, essas perguntas na verdade *tornam turva a visão* e não deixam perceber como a linguagem de fato funciona, pois o que na verdade acontece é que o conceito “significado” tem diferentes possibilidades de uso, ou seja, pode ser definido de diferentes maneiras, de acordo com o uso numa situação efetiva. Isso é válido para todas as palavras de nossa linguagem: deve-se sempre indagar pelo uso da palavra quando se quer conhecer seu significado ao invés de buscar por uma essência que de alguma maneira está oculta para nós.

Quando Wittgenstein pede que se volte o olhar para o uso das palavras está chamando a atenção para o fato de que a linguagem não é fixa nem tem uma única função. Pelo contrário, a linguagem é dinâmica e pode ter diferentes funções, de acordo com o uso que dela é feito. Este uso é relacionado ao que o

nosso autor chamou de “jogo de linguagem”, enfatizando a semelhança entre a linguagem e os jogos, e mostrando que, como os jogos, a linguagem é uma atividade e que, como tal, é guiada por regras; sendo assim, o significado da palavra não é o objeto que nomeia, mas é determinado pelo conjunto de regras que condicionam seu uso, são as regras da gramática que constituem o jogo de linguagem em questão.

Segundo Ray Monk, a noção de “jogo de linguagem” foi introduzida no discurso filosófico no *Livro azul*, no início dos anos 30, cuja técnica teria sido concebida para romper com a tendência de responder às perguntas do tipo “O que é significado?” nomeando alguma coisa. O autor cita a passagem em que Wittgenstein faz a seguinte afirmação:

No futuro, chamarei muitas vezes vossa atenção para aquilo a que chamarei jogos de linguagem. Estes são maneiras muito mais simples de usar signos do que as da nossa linguagem altamente complicada de todos os dias. Os jogos de linguagem são as formas de linguagem com que a criança começa a fazer uso das palavras. O estudo dos jogos de linguagem é o estudo de formas primitivas da linguagem ou de linguagens primitivas. Se pretendemos estudar os problemas da verdade e da falsidade, de acordo e desacordo de proposições com a realidade, da natureza da asserção, da suposição e da interrogação, teremos toda a vantagem em examinar as formas primitivas da linguagem em que estas formas de pensamento surgem, sem o pano de fundo perturbador de processos de pensamento muito complicados. Quando examinamos essas formas simples de linguagem, a névoa mental que parece encobrir o uso habitual da linguagem desaparece. Descobrimos as atividades, reações, que são nítidas e transparentes. (MONK, 1995, p. 305)⁸.

⁸ Também para Baker e Hacker (1983, p. 47) o conceito de jogo de linguagem surge pela primeira vez no *Livro azul*. Porém, segundo estes autores, o conceito pode ser percebido anteriormente nas transformações e reorientações para repudiar a tese do *Tractatus* de que as proposições atômicas são logicamente independentes entre si. Não é nosso objetivo fazer uma gênese do conceito de jogo de linguagem neste momento, por isso nossa análise será restrita à sua formulação nas *Investigações filosóficas*.

O estudo das *formas primitivas de linguagem*, que são os jogos de linguagem mais simples, permite perceber como de fato a linguagem funciona; esses jogos de linguagem *mais simples que os nossos*, que podem ser reais ou inventados, funcionam como objetos de comparação que “através de semelhanças e dessemelhanças, devem lançar luz sobre as relações de nossa linguagem” (IF, § 130). Com eles podemos esclarecer nossos jogos de linguagem mais complicados que, justamente em virtude de sua complexidade não permitem perceber as *semelhanças e dessemelhanças* na significação das expressões lingüísticas, bem como as relações que as expressões podem estabelecer entre si para formar proposições e as conexões lógicas entre as proposições. O que se quer é estabelecer “uma ordem no nosso conhecimento do uso da linguagem” e é com este objetivo que “salientaremos constantemente diferenças que nossas formas habituais de linguagem facilmente não deixam perceber”. (IF, § 132).

Esta estratégia permite superar certas dificuldades que surgem, principalmente em filosofia, para compreender os termos com os quais lidamos em nossos jogos de linguagem complexos. Por exemplo, quando ao filosofar ficamos em dúvida quanto ao significado de termos tais como *linguagem, proposição, frase, palavra*, entre outros, podemos elucidá-los recorrendo a jogos de linguagem mais simples que permitem ver como de fato são usados tais termos nos jogos de linguagem nos quais se estabeleceu sua significação. E, segundo Wittgenstein: “uma fonte principal de nossa incompreensão é que não temos uma visão panorâmica do uso de nossas palavras... A representação panorâmica permite a compreensão, que consiste justamente em ‘ver as conexões’”. (IF, § 122). Através da investigação do funcionamento dos jogos de linguagem podemos trazer à luz as regras que governam o uso das palavras e com isso eliminamos a incompreensão e as confusões filosóficas.

No curso da crítica à concepção agostiniana da linguagem, já no início das *Investigações*, Wittgenstein afirma que o modelo de linguagem pensado naquela concepção “caberia bem numa representação primitiva da maneira pela qual a linguagem funciona” (IF, § 2), usando como exemplo o jogo de linguagem entre o construtor e seu ajudante. O que Wittgenstein ressalta é que este jogo de

linguagem pode ser suficiente para a finalidade pretendida. Tal jogo de linguagem pode ser considerado um sistema de comunicação *útil e correto em si mesmo*, o problema é que não pode ser considerado suficiente para a compreensão do todo da linguagem. Em outras palavras, este é *um* jogo de linguagem que tem uma finalidade e objetivos específicos, mas que não pode ser confundido com a totalidade da linguagem. A linguagem envolve diferentes situações, nas quais as finalidades e os objetivos dos envolvidos podem ser totalmente distintos e por isso o jogo de linguagem em que estão inseridos será constituído de maneira completamente diferente.

Com o conceito “jogo de linguagem” Wittgenstein salienta que as palavras não funcionam sempre da mesma maneira, apesar da aparência de uniformidade. As palavras não servem apenas para nomear as coisas para que com elas se possa descrever o mundo; não, as palavras podem ocupar diferentes papéis, considerando-se a situação e o momento de uso efetivos. Só se pode compreender corretamente o que determinada palavra significa quando se atenta para o jogo de linguagem na qual é empregada; quando não se toma este dado em consideração ficamos como que entorpecidos, cegos para o modo como realmente a linguagem funciona.

No parágrafo 7 Wittgenstein nos dá algumas indicações do que pode ser considerado um jogo de linguagem:

Na *práxis* do uso da linguagem (2), um parceiro enuncia as palavras, o outro age de acordo com elas; na lição de linguagem, porém, encontrar-se-á *este* processo: o que aprende *denomina* os objetos. Isto é, fala a palavra, quando o professor aponta para a pedra. – Sim, encontrar-se-á aqui o exercício ainda mais simples: o aluno repete a palavra que o professor pronuncia – ambos processos de linguagem semelhantes.

Podemos também imaginar que todo o processo de uso das palavras em (2) é um daqueles jogos por meio dos quais as crianças aprendem sua língua materna. Chamarei esses jogos de “*jogos de linguagem*”, e falarei muitas vezes de uma linguagem primitiva como de um jogo de linguagem.

E poder-se-iam chamar também de jogos de linguagem os processos de denominação das pedras e da repetição da palavra pronunciada. Pense os vários usos das palavras ao se brincar de roda.

Chamarei também de “jogos de linguagem” o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada⁹.

Aqui já está evidenciado o caráter dinâmico da linguagem, que é reforçado no parágrafo 23:

Quantas espécies de frases existem? Afirmação, pergunta e comando, talvez? – Há inúmeras de tais espécies: inúmeras espécies diferentes de emprego daquilo que chamamos de “signo”, “palavras”, “frases”. E essa pluralidade não é nada fixo, um dado para sempre; mas novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem, como poderíamos dizer, nascem e outros envelhecem e são esquecidos.

Imagine a multiplicidade dos jogos de linguagem por meio destes exemplos e outros:

Comandar, e agir segundo comandos –

Descrever um objeto conforme a aparência ou conforme medidas –

Produzir um objeto segundo uma descrição (desenho) –

Relatar um acontecimento –

Conjeturar sobre o acontecimento –

Expor uma hipótese e prová-la –

Apresentar os resultados de um experimento por meio de tabelas e diagramas –

Inventar uma história; ler –

Representar teatro –

Cantar uma cantiga de roda –

Resolver um enigma –

Fazer uma anedota; contar –

Resolver um exemplo de cálculo aplicado –

Traduzir de uma língua para outra –

Pedir, agradecer, maldizer, saudar, orar.

⁹ O número que aparece entre parênteses no texto remete ao jogo de linguagem entre o construtor e seu ajudante, descrito no parágrafo 2.

Está claro que não se pode limitar a linguagem à função de denominar os objetos; denominar objetos é apenas mais um de uma infinidade de jogos de linguagem, sem nenhuma característica que faça com que deva ser considerado modelo ou paradigma para toda a linguagem. Com as frases da nossa linguagem *fazemos as coisas mais diferentes*, e Wittgenstein dá como exemplo as exclamações e pergunta pelo que estaria sendo nomeado com expressões tais como: *Água! Fora! Ai! Socorro!* e outras. Para ficarmos com a primeira delas, vê-se que num primeiro momento funciona como nome, mas se pensarmos em alguém atravessando o deserto e que grita *Água!* certamente esta pessoa está clamando por socorro, ou ainda alguém que percebe uma poça e que com esta expressão queira indicar que tenha chovido recentemente. Cada uma dessas situações comporta usos diferentes, guiados por regras distintas; a desconsideração dessas diferenças pode levar a generalizações indevidas.

Um aspecto importante a ser considerado diz respeito à afirmação de Wittgenstein de que “chamarei também ‘jogos de linguagem’ o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada” que remete à afirmação do parágrafo 23 de que “o termo ‘jogo de linguagem’ deve aqui salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida”. Nessas afirmações Wittgenstein enfatiza o fato de que a linguagem humana só pode ser compreendida em relação com o conjunto das atividades, lingüísticas e não lingüísticas, que constituem as práticas comuns de uma comunidade. Os jogos de linguagem são parte de uma totalidade de comunicação e comportamento, eles se formam dentro de contextos sociais, estão convencionalmente ligados a estes contextos, que Wittgenstein chamou de formas de vida: “e representar uma linguagem significa representar-se uma forma de vida”. (IF, § 19).

Com o conceito de formas de vida evidencia-se a dimensão pragmática da linguagem, pois ela passa a ser considerada como uma atividade, atividade esta que depende de todo um conjunto de elementos que compõem o contexto no qual é praticada. Desse modo, a significação de uma palavra está relacionada ao

momento de sua aplicação, com todos os elementos e circunstâncias que envolvem essa aplicação.

As formas de vida podem ser consideradas o fundamento para as nossas práticas lingüísticas, uma vez que fornecem o pano de fundo sobre os quais se desenvolvem os possíveis jogos de linguagem, elas fornecem uma regularidade nas ações que permite uma regularidade nos modos de uso das expressões lingüísticas. Em outras palavras, para que uma linguagem possa ser compreendida, pressupõe-se uma certa regularidade entre as ações e as palavras usadas pelos participantes dos jogos de linguagem em questão. Somos treinados para reagir de uma determinada forma, espera-se que as palavras sejam acompanhadas de um comportamento adequado. Por exemplo, espera-se que determinada reação ocorra frente a um pedido ou a uma ordem, e essa reação, esse comportamento é comum a todos que participam desse jogo de linguagem: ele faz parte da forma de vida em que se insere este jogo de linguagem.

Mas se a forma de vida é o fundamento de nossas práticas lingüísticas é um *fundamento sem fundamentos*, “a descrição dos usos não se lança aquém das formas de vida, parte delas e descreve seu funcionamento efetivo e possível”.

Como vimos acima, Wittgenstein salienta o fato de que os jogos de linguagem são atividades guiadas por regras e, com isso, reafirma-se o aspecto público da linguagem, pois toda atividade regulada por regras é uma prática social, é uma ação junto à uma comunidade:

não pode ser que apenas uma pessoa tenha, uma única vez, seguido uma regra. Não é possível que apenas uma única vez tenha sido feita uma comunicação, dada ou compreendida uma ordem, etc. – Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez são *hábitos* (costumes, instituições). (IF, § 199).

A linguagem é um comportamento inserido no interior de uma instituição, é nela que se segue ou não as regras que determinam o modo como devem ser usadas as palavras. As regras constituem nossos padrões de correção, elas funcionam como o critério de uso correto das palavras.

Que alguém compreende o significado de uma determinada palavra ou expressão mostra-se quando se torna capaz de agir de acordo com o esperado. Ao se ensinar o significado de uma palavra não se ensina uma essência correspondente a essa palavra, mas sim o modo como tal palavra pode ser aplicada e essa aplicação depende de uma série de critérios que são determinados pelo jogo de linguagem que se está a jogar. Portanto, o significado será determinado pelas regras que condicionam este agir, as quais estão convencionalmente ligadas ao contexto, lingüístico e extra-lingüístico, de comunicação.

1.4 Significado e vagueza

Na passagem que inicia no parágrafo 65 das *Investigações filosóficas*, Wittgenstein faz uma crítica ao ideal de determinação do sentido e propõe o abandono desse ideal, que era um dos pilares do *Tractatus logico-philosophicus*, e segundo o qual uma expressão (ou sentença) tem um sentido completamente determinado ou é um sem sentido, não podendo haver graus na determinação do sentido. Este tema acompanha sua crítica à concepção agostiniana de linguagem.

Segundo o ideal de determinação do *Tractatus*, o significado de uma palavra deve ser invariável em todas as suas aplicações, ou seja, o significado deve ser completa e absolutamente determinado; não podem acontecer situações em que o significado da palavra seja vago, o que poderia deixá-la sem uso. O nomear as coisas pressupõe que se possa determinar a essência do objeto ou o que há “em comum” entre diversos objetos, ou seja, determinar qual é a essência da coisa que pode ser expressa como definição da mesma, que surge então como conceito. Esta idéia, segundo Wittgenstein, perpassa toda a filosofia ocidental e se expressa na compreensão de que o papel da filosofia é alcançar a essência do conceito, dar uma definição exata para ele, e assim prever todas as possibilidades na qual se pode usar tal conceito, de uma vez por todas. Esta postura torna-se explícita quando perguntamos: “o que é a linguagem? O que é a proposição? E a resposta a estas questões deve ser dada de uma vez por todas; e

independentemente de toda experiência futura”. (IF, § 92). É como se a essência fosse algo oculto que cabe à análise trazer à tona; é algo que se encontra abaixo da superfície, no interior e que será revelado pela análise. É com essa concepção metafísica, essencialista, que o autor do *Tractatus* se via envolvido e que o fazia buscar a essência da proposição, compreender a essência da linguagem, que transpareceu na busca da forma lógica da proposição, a qual deveria expressar a forma geral universal, que toda proposição tem em comum, e que, portanto, pode explicar o funcionamento da linguagem exata e definitivamente.

É isto o que Wittgenstein considera ser a “ânsia de generalização” da filosofia tradicional: considerar que a explicação do significado de uma palavra deve remeter a uma definição na qual o significado seja determinado pelas propriedades comuns dos objetos denotados, revelando sua essência. A essência revela quais as propriedades comuns de um conceito que podem explicar o seu significado em cada aplicação, sendo portanto descartadas aquelas propriedades que não se revelam universais, pois a consideração destas poderia tornar o significado ambíguo, portanto inútil.

Nessa concepção, o uso de qualquer conceito depende de que em cada situação expresse sempre o mesmo significado, pois refere sempre o mesmo objeto, ou melhor, as propriedades comuns daquele objeto que denota. O que permite dizer que em todos os casos de uso o conceito é usado com o mesmo significado é o fato de expressar a essência daquilo que denota, o algo em comum a tudo aquilo que a palavra refere. A “ânsia de generalidade” pode ser compreendida, então, como sendo aquela tendência em procurar, em cada caso particular de emprego de uma palavra, a essência universal que acompanha o uso do conceito. As regras de uso da expressão deveriam revelar as condições necessárias e suficiente de sua aplicação a partir dessas propriedades universais.

No *Tractatus* Wittgenstein acreditava que a análise lógica da linguagem deveria levar ao estabelecimento da “forma proposicional geral” que diz “as coisas estão assim”¹⁰. Ela é compreendida como a essência da proposição e representa

¹⁰ É a crença de que a proposição e o símbolo devem ter uma essência, como mostra o *Tractatus* em 3.341: “O essencial na proposição é, portanto, o que têm em comum todas as proposições que

as condições necessárias e suficientes da proposição significativa. A “forma proposicional geral” exhibe todas as formas proposicionais possíveis e unifica todas as línguas, independente de suas diferenças específicas, que seriam apenas diferenças superficiais, eliminadas a partir da descoberta do que há em comum a todas elas.

E a idéia de que a “forma proposicional geral” expressa a essência da proposição implica que a própria realidade tenha uma essência que pode ser expressa na proposição. A essência da proposição expressa a essência da realidade: “especificar a essência da proposição significa especificar a essência de toda descrição e, portanto, a essência do mundo”. (TLP, 5.4711). Essa noção está relacionada com a consideração de que os nomes substituem, na linguagem, os objetos. Os objetos têm uma essência, que são as suas possibilidades de combinação para formar estados de coisa. A possibilidade de usar um nome com sentido deve espelhar as possibilidades de combinação dos objetos; as regras de uso de um nome devem revelar todas as possibilidades segundo as quais ele pode se combinar com outros nomes para formar proposições. A regra de aplicação dos nomes expressa, portanto, as condições necessárias e suficientes da sua aplicação¹¹. A conclusão que Wittgenstein tirou disso é que a regra de aplicação de uma palavra já traz em si mesma todas as possibilidades de aplicação futura, a regra determina *a priori* todas as aplicações da palavra.

De acordo com este ideal de determinação as teorias tradicionais tratam dos problemas relativos à linguagem tentando dar-lhes soluções definitivas: é preciso explicar de uma vez por todas o que é a linguagem, o significado, a proposição, a palavra, a frase. É preciso dar a estes conceitos definições exatas, bem determinadas e rigidamente delimitadas, do contrário não seremos capazes de dar uma explicação aceitável do funcionamento da linguagem. Persegue-se, portanto, um ideal de exatidão que Wittgenstein mais tarde chamou de “ilusão metafísica”, que leva a um essencialismo na linguagem e a postulação de

podem exprimir o mesmo sentido. Do mesmo modo, o essencial no símbolo é, em geral, o que têm em comum todos os símbolos que podem cumprir o mesmo fim”.

¹¹ É o que Wittgenstein afirma no *Tractatus*, 3.23: “o postulado da possibilidade dos sinais simples é o postulado do caráter determinado do sentido”.

entidades misteriosas, transcendentas e que no *Tractatus* foram consideradas inefáveis, não podendo ser descritas, mas apenas mostradas na linguagem.

Grande parte das *Investigações filosóficas* é destinada a desfazer essa ilusão. Ao tratar da “questão relativa à essência da linguagem, da proposição, do pensamento”, Wittgenstein diz: “perguntamos: o que é a linguagem? O que é a proposição? E a resposta a estas questões deve ser dada de uma vez por todas; e independentemente de toda experiência futura”. (IF, § 92).

Segundo Baker e Hacker (1983, p. 209), a exigência de determinação do sentido é um exemplo notável de *dogmatismo filosófico*. Não é a descrição de como a linguagem efetivamente funciona, baseada na observação, mas é parte de uma tentativa de demonstrar que a linguagem e a comunicação são realmente possíveis. Mas, ainda segundo esses autores, para este propósito, isto se faz tanto desnecessário quanto injustificado, porque conceitos com limites indeterminados não são inúteis e as *Investigações* revelam que, na verdade, a exigência pela determinação do sentido obstrui a compreensão filosófica da linguagem.

Com a concepção de linguagem apresentada nas *Investigações*, alicerçada nos conceitos de jogos de linguagem, formas de vida, linguagem como uso, Wittgenstein contrapõe-se a essa “ilusão gramatical” e mostra que uma investigação acerca do modo como a linguagem de fato funciona permite lançar luz sobre os equívocos sobre os quais se erige tal ilusão.

As exigências da concepção tradicional são apresentadas por Wittgenstein no parágrafo 65, quando pondera uma possível objeção às suas considerações:

Aqui encontramos a grande questão que está por trás de todas essas considerações. Pois poderiam objetar-me: “Você simplifica tudo! Você fala de todas as espécies de jogos de linguagem possíveis, mas em nenhum momento disse o que é o essencial do jogo de linguagem, e portanto da própria linguagem. O que é comum a todos esses processos e os torna linguagem ou partes da linguagem. Você se dispensa, pois, justamente da parte da investigação que outrora lhe proporcionara as maiores dores de cabeça, a saber, aquela concernente à *forma geral da proposição* e da linguagem.

E logo na seqüência Wittgenstein dá sua resposta, antecipando o conceito de *semelhança de família*:

E isso é verdade. – Em vez de indicar algo que é comum a tudo aquilo que chamamos de linguagem, digo que não há uma coisa comum a esses fenômenos, em virtude da qual empregamos para todos a mesma palavra, - mas sim que estão *aparentados* uns com os outros de muitos modos diferentes. E por causa desse parentesco ou desses parentescos chamamo-los todos de 'linguagens'.

Em outras palavras, deve-se abandonar a idéia de que apenas ao se alcançar a “essência comum” de tudo aquilo que entendemos como linguagem seremos realmente capazes de compreender o que significa “linguagem”, e passar a aceitar que, ao contrário, existe uma multiplicidade de possibilidades de uso para o que chamamos de linguagem, e a explicação (bem como a compreensão) do que é linguagem deverá a cada momento considerar seu uso efetivo: a linguagem é uma “coleção de ferramentas” com as quais realizamos diferentes atividades, cada ferramenta (palavra) tem uma função específica, de acordo com o jogo de linguagem na qual é empregada. No parágrafo citado Wittgenstein se contrapõe àquilo que lhe era mais importante quando escreveu o *Tractatus*: a busca do “algo em comum” na linguagem a partir do que se poderia dar a ela uma definição (esse algo em comum que no *Tractatus* era a forma lógica da proposição). Agora, afirma que aquilo que lhe dera as “maiores dores de cabeça” não passava de uma ilusão metafísica: considerando que não existe o “algo em comum” à linguagem, não há a linguagem, a proposição, o pensamento. Essa é uma postura essencialista que precisa ser desmascarada nas *Investigações*: o essencialismo não passa de uma ilusão gerada por uma má compreensão do funcionamento da linguagem.

Para exemplificar sua posição, no parágrafo 66 Wittgenstein pede que consideremos o que chamamos *jogos* (de tabuleiro, de cartas, de bola, etc.). Na postura essencialista tradicional, a definição do que são jogos dependeria da

compreensão do que “há em comum” a tudo que chamamos jogos, ou seja, da essência de jogo, para então definir *jogo*. Wittgenstein convida o leitor a deixar de afirmar “algo deve ser comum a eles, senão não se chamariam jogos” e pede que se veja se algo é comum e diz que nessa atitude não encontraremos esse elemento em comum que nos poderia dar a definição de jogo, mas apenas semelhanças, parentescos, que formam uma rede, que se envolvem e se cruzam. E são todos esses elementos que nos permitem compreender o que significa *jogo*. *Não pense, mas veja*. E então veremos que eles não possuem uma tal propriedade comum que permita uma definição exata e definitiva, mas elementos comuns que se relacionam uns com os outros. Na realidade, há semelhanças e parentescos entre os diversos tipos de jogos, que ele tenta mostrar examinando os diferentes usos da palavra *jogo*. E essas semelhanças são como as semelhanças entre os membros de uma família¹², que se envolvem e se cruzam, por isso pode-se também afirmar: os diferentes usos da palavra *jogo* formam uma família, por isso é um conceito que encerra uma infinidade de características que fazem dele o que é, características que não são acessadas sempre em conjunto, mas combinadas de diferentes maneiras em cada jogo de linguagem de que faz parte.

Poder-se-ia dizer que o conceito *jogo* é um conceito impreciso, um conceito com limites não delimitados. Mas aqui surge a questão: um conceito impreciso é realmente um conceito? Comparando o conceito impreciso com uma fotografia pouco nítida, Wittgenstein responde: “Sim, pode-se substituir com vantagem uma imagem pouco nítida por uma nítida. Não é a imagem pouco nítida justamente aquela de que, com freqüência, precisamos?” (IF, § 71).

Assim, definições exatas nem sempre são necessárias para que possamos falar das coisas. Para explicar a alguém o que é um jogo não precisamos de uma definição exata: explicamos o que é um jogo descrevendo e dando exemplos de diferentes jogos. A explicação que sou capaz de dar do que é *jogo* expressa meu

¹² Conforme o parágrafo 67 das *Investigações*: “não posso caracterizar melhor essas semelhanças do que com a expressão ‘semelhanças de família’; pois assim se envolvem e se cruzam as diferentes semelhanças que existem entre os membros de uma família: estatura, traços fisionômicos, cor dos olhos, o andar, o temperamento, etc. – E digo: os ‘jogos’ formam uma família”.

saber do significado da palavra. Por isso, um conceito não precisa ter seus limites rigidamente traçados para que possamos compreendê-lo, o conceito não se torna útil apenas no momento em que podemos traçar exatamente seus limites e isto não é ignorância:

não conhecemos os limites, porque nenhum está traçado. Como disse, podemos – para uma finalidade particular – traçar um limite. É somente a partir daí que tornamos o conceito útil? De forma alguma. A não ser para esta finalidade particular. (IF, § 67)¹³.

Será que para se poder dizer: “o solo estava inteiramente coberto de plantas” teríamos de ter uma definição exata de *solo*, *coberto*, *planta*? Na verdade o critério para a compreensão dessa sentença não depende de uma definição de tais conceitos, se com a definição o que se pretende é eliminar toda a vagueza do conceito.

O que Wittgenstein pretende é que se deixe de considerar um conceito inexato como um conceito inútil. Para isso é preciso atentar para o contexto de uso de tal conceito, o que permite perceber que nem sempre o que precisamos é de um conceito exato. Ao dizermos “Pare mais ou menos aqui”, teremos atingido nosso propósito se nosso interlocutor nos compreender. Poderia-se dizer que tal elucidação é inexata, ao que Wittgenstein responde: “sim, por que não se deve chamá-la de ‘inexata’?” (IF, § 88). É como se tivéssemos receio de que com conceitos e elucidações inexatos não sejamos compreendidos naquilo que tentamos comunicar. Mas não é isso o que acontece nas situações normais de comunicação:

Compreendemos o que significa: acertar o relógio de bolso e regulá-lo para que funcione com exatidão. O que ocorreria se alguém perguntasse: ‘Esta exatidão é uma exatidão ideal, ou quanto se aproxima disso?’ – naturalmente podemos falar de medidas de tempo

¹³ Nesta passagem Wittgenstein deixa claro que limites bem definidos podem, e muitas vezes devem, ser traçados, mas que esta exigência não pode ser colocada como um ideal a ser perseguido pela linguagem como um todo, como se o fato de não se alcançar tal ideal tornasse impossível qualquer explicação aceitável do modo como funciona a linguagem.

nas quais haveria outra e, poderíamos dizer, maior exatidão do que a da medida de tempo com o relógio de bolso. Nestas, as palavras ‘acertar o relógio’ têm um outro significado, se bem que aparentado, e ‘ver as horas’ é um outro processo, etc. – Se digo a alguém: ‘Você deve chegar pontualmente para almoçar; você sabe que o almoço começa exatamente à 1 hora’ – não se trata aqui precisamente de *exatidão*? Porque pode-se dizer: ‘Pense na determinação do tempo em laboratório ou num observatório; lá você vê o que significa ‘exatidão’. (IF, § 88).

Ou seja, o conceito de *exatidão* tem que ser compreendido como um conceito com ‘semelhanças de família’, um conceito que tem vários usos, que são aparentados entre si, mas que, por outro lado, comporta diferenças de uso de acordo com o contexto em que é empregado. Sem considerar tais diferenças ficamos como que ‘entorpecidos’ e girando em círculos tentando, em todos os nossos diferentes jogos de linguagem, buscar a exatidão do conceito. E isto acontece porque se considera inexato como uma repreensão e exato, um elogio. Por isso considera-se que com o conceito ‘exato’ atinge-se o objetivo mais perfeitamente, sem atentar para o fato de que cada jogo de linguagem estabelece diferentes objetivos, os quais podem muitas vezes ser mais bem atingidos com nossos conceitos inexatos. Será que o marceneiro não compreende a medida da mesa até que esta seja indicada até 0,001mm?

Nesta dificuldade, pergunte sempre: como *aprendemos* o conceito desta palavra (‘bom’, por exemplo)? Segundo que exemplos, em que jogos de linguagem? Você verá, então, mais facilmente, que a palavra deve ter uma família de significações. (IF, § 77).

E Wittgenstein conclui que a “essência” não passa de uma invenção da filosofia do Ocidente, de tal modo que se poderia considerar o essencialismo um de seus erros fundamentais. Wittgenstein substitui a pergunta pela essência por um olhar como nossas palavras são usadas: *não pense, mas veja*. O esforço não vai além de uma descrição de como funcionam os jogos de linguagem e de quais papéis as palavras ocupam neles, esforço que deve ser sempre renovado, visto

que a linguagem está sempre correndo o risco de causar novas confusões e mal-entendidos, risco este provocado pelos próprios usuários da linguagem, *principalmente quando filosofamos*. A busca pela essência deve ser abandonada, tentando ver a realidade de modo mais apurado, a fim de que nos possamos convencer da *invenção dos filósofos*. A afirmação tradicional de que há algo de comum não passa de uma idéia que não resiste a um exame dos fatos.

Portanto, não temos fronteiras definitivas em nosso uso de palavras. A significação das palavras não está estabelecida de modo definitivo. O fato de não ser possível conhecer, de modo definitivo, todos os casos de aplicação de uma palavra não significa que ela não tenha sentido nem o fato de não se poder determinar com a maior exatidão possível o sentido de uma palavra significa que ela não possua sentido algum. O filósofo deve superar esses preconceitos e se engajar numa luta contra o essencialismo (uma ilusão metafísica).

É preciso abandonar o ideal de exatidão, aquela idéia de que a linguagem comum é essencialmente indeterminada e, por essa razão, a pesquisa lingüística deveria construir uma linguagem artificial, modelo de exatidão e paradigma da linguagem comum. Para o Wittgenstein das *Investigações*, tal ideal não passa de um mito filosófico, um ideal de exatidão completamente desligado das situações efetivas do uso da linguagem carece de qualquer sentido.

Por fim, resta considerar que a vagueza referida por Wittgenstein não implica a tese de que os conceitos não sejam determinados. O que nega é a idéia segundo a qual só podemos fazer uso dos conceitos quando estes forem passíveis de uma definição que ultrapasse todo uso particular e que se aproxime de uma definição ideal, com a qual se expressa a essência do conceito. Esta definição tornaria livre de erros a aplicação do conceito em situações futuras. Contra essa idéia, Wittgenstein afirma que se deve buscar a significação do conceito dentro dos contextos de uso, pois é ali que se determina sua significação; as regras do jogo de linguagem é que determinam o significado do conceito, mas estes podem ser usados de formas diferentes, de acordo com diferentes regras e, portanto, seu significado será outro de acordo com o uso efetivo que dele é feito.

Assim, podemos afirmar que o uso determina o significado, entretanto esta determinação não é absoluta.

1.5 Explicação e compreensão

Na visão agostiniana, o fato de se compreender as palavras como nomes das coisas implica conceder à definição ostensiva um papel central na explicação do significado das palavras, chegando a ser considerada a forma fundamental de explicação ou até mesmo o fundamento da linguagem. Esta é uma concepção problemática, que aparece quando se passa a acreditar que o objeto nomeado é o “significado” da palavra e se promove uma generalização da idéia para todas as palavras, ou seja, todas as palavras devem ser compreendidas como nome de alguma coisa, e esta coisa tem de poder ser apontada no momento em que se é indagado acerca do significado da palavra. Esta é a concepção que está por trás do atomismo lógico do *Tractatus*, com a qual Wittgenstein pensou resolver o problema da relação entre a linguagem e a realidade e que depois considera como uma das maiores fontes de erro e de confusões filosóficas.

O problema que surge dessa consideração da significação é quando se passa a investigar palavras como *linguagem*, *proposição*, *significado* tendo aquela noção de significação como parâmetro. Ao fazer isso, buscamos uma resposta no sentido de uma explicação que se expressa na forma “A palavra... significa...”. E assim passamos a acreditar que a palavra *significado* deve ter como correlato um objeto que possa ser identificado e apontado.

Nas *Investigações*, ao estabelecer que o significado das palavras é o seu uso na linguagem, Wittgenstein rejeita a definição ostensiva como modelo privilegiado de explicação do significado e afirma que a explicação do significado deve ser buscada no uso das palavras, nos jogos de linguagem em que estão inseridas, descrevendo sua gramática, que aqui deve ser compreendida como algo mais amplo que “a gramática que se aprende na escola primária, mas que designa o conjunto de regras que condicionam um discurso significativo”. (SCMITZ, 2004, p. 149). As explicações, em sua correlação com o significado,

funcionam como respostas a pedidos de esclarecimento acerca do significado das palavras, explicitando as regras que determinam o modo correto de uso das palavras.

No parágrafo 560 das *Investigações*, Wittgenstein diz: “a significação da palavra é o que explica a explicação da significação’. Isto é, se você quer compreender o uso da palavra ‘significação’ então verifique o que se chama ‘explicação da significação’”. Com esta formulação, é possível superar a tendência a buscar qualquer tipo de “essência” do significado, uma entidade qualquer que pudesse preencher esse requisito. Os pedidos de explicação e as conseqüentes explicações que são dadas mostram que o significado não é um conceito rigidamente determinado, que possa ser explicado por meio de uma definição analítica; o significado deve ser buscado numa investigação acerca do modo como uma palavra é explicada.

A explicação assim compreendida está estreitamente relacionada ao conceito de ensino da linguagem, pois quando se ensina a alguém o significado de uma palavra o que se faz é dar explicações acerca de seu significado, esclarecendo o modo de emprego da palavra e as regras que regulam seu uso. Em outras palavras, ensinar o significado de uma palavra é dar explicações sobre como essa palavra é usada, é mostrar, descrever àquele que aprende como funciona o jogo de linguagem.

Dizer que o significado é aquilo que é dado em uma explicação do significado, evitando pensá-lo como um nome ao qual um objeto deve corresponder, permite um retorno às práticas lingüísticas ordinárias, nas quais estão incluídas as próprias práticas de explicação do significado. São as práticas comuns, os acordos implícitos, as ações consensuais de uma comunidade lingüística que justificam as explicações de significado. É o “retorno ao solo áspero” de que fala Wittgenstein, com isso enfatizando que o significado da linguagem deve ser buscado lá onde tem origem e se desenvolve o uso das palavras: os jogos de linguagem.

Com isso também é possível superar outra idéia cara à tradição, de que a compreensão lingüística envolve um elemento psicológico, ou seja, de que a

compreensão é alguma espécie de atividade ou processo mental. Como vimos, de acordo com a “visão agostiniana”, o significado de uma palavra acontece na correlação da mesma com um objeto. Mas como se dá essa correlação? A resposta é que a associação de uma palavra com um objeto específico acontece mentalmente, envolve a intenção de que a palavra seja compreendida de um modo particular, em que se expressa qual a associação que se pretende. Aceita-se que o conteúdo da compreensão esteja dado na mente, ou que a compreensão consiste na associação mental da palavra com um objeto determinado, formando uma imagem na mente, que passa a ser considerada o significado da palavra.

Mas, nos diz Wittgenstein, o significado está correlacionado com a explicação bem como com a compreensão lingüística. Se por um lado o significado de uma palavra é o que é explicado numa explicação, por outro lado a compreensão do significado é aquilo que se compreende quando se compreende sua explicação. Com esta formulação do conceito de compreensão, Wittgenstein pretende superar a idéia de que existem certos processos, eventos ou estados, sejam de natureza física ou mental, que constituem e explicam o funcionamento da linguagem, por exemplo, a idéia de que a relação entre o nome e a coisa nomeada deva acontecer através de um processo de associação desencadeado na mente; pois, se assim fosse, a compreensão deveria ser concebida como um processo mental ao qual somente a própria pessoa pode ter acesso, estando oculto para os outros. Isso implica que não haveria nenhuma garantia de que o significado pudesse ser intersubjetivamente compreendido ou, dito de outro modo, nenhuma garantia haveria para se afirmar que o que uma pessoa compreende é o mesmo que compreende outra pessoa, que o significado de uma palavra seja o mesmo para todas as pessoas. A postura mentalista entende que a linguagem serve para a expressão do pensamento, que a função das palavras é nomear as idéias, que só são acessíveis ao próprio sujeito¹⁴, o que tem como consequência que a linguagem na qual se expressam as idéias é uma linguagem privada, o que implica que apenas o falante sabe o exato significado das palavras que utiliza.

¹⁴ “Paralelo enganador: o grito, uma expressão da dor – a frase, uma expressão do pensamento! Como se a finalidade da frase fosse levar alguém a saber como o outro se sente: apenas, por assim dizer, do aparelho pensante, e não do estômago”. (IF, § 317).

Contra essa idéia, Wittgenstein afirma que significado, compreensão e explicação estão intrinsecamente ligados, com o que estabelece que a compreensão do significado lingüístico não se constitui por nenhum processo, evento ou estado mental. Antes, só se garante a objetividade do significado quando este seja entendido como publicamente acessível, o que leva a pensar a compreensão a partir de critérios públicos, intersubjetivamente acessíveis.

Se a compreensão é um correlato da explicação e do significado, da mesma maneira que a explicação e o significado revelam-se no uso que é feito das palavras nos jogos de linguagem, a compreensão evidencia-se na capacidade do falante em agir de acordo com o que se espera dele, em reagir de determinada maneira frente aos seus interlocutores e na capacidade de dar explicações do significado das palavras que utiliza. Compreender a regra que regula uma série é ser capaz de seguir a série corretamente de acordo com a regra; da mesma forma, compreender uma sentença, ou uma palavra, é ser capaz de usar esta sentença ou palavra corretamente, de acordo com a regra que regula seu uso.

Tudo isso remete a critérios que são publicamente acessíveis, evitando-se o inconveniente de pensar a compreensão como qualquer coisa parecida com um processo mental, interior e oculto. O significado é algo comum, público, acessível a todos os usuários da linguagem; compreender o significado é ter acesso ao que é compreendido pelos falantes de uma mesma linguagem. O critério de compreensão passa a ser a capacidade de usar corretamente as palavras de uma linguagem, o que significa estar em acordo com uma prática comum. Por outro lado, compreender uma expressão é ser capaz de dar uma explicação correta de seu uso, ser capaz de explicar como uma determinada palavra é utilizada em um jogo de linguagem.

Assim, pode-se substituir a pergunta acerca de qual o “significado” de uma palavra, que remete à idéia de que algo deve corresponder a ela, pelas perguntas acerca de como explicamos a palavra e acerca dos critérios utilizados para afirmar que compreendemos a palavra, remetendo ao uso, portanto, para as regras que condicionam o uso da palavra em uma dada situação de comunicação.

1.6 Filosofia e gramática

Wittgenstein acreditava que os problemas filosóficos deviam sua origem a uma incompreensão dos mecanismos da nossa linguagem, o que teria feito com que os filósofos acreditassem que poderiam fazer afirmações acerca da realidade, que seriam expressas em forma de proposições e teses. Para ele o grande problema da filosofia tradicional é justamente a tentativa de concorrer com a ciência, no sentido de tentar apresentar-se como uma disciplina capaz de oferecer um conhecimento seguro acerca da realidade, sendo este conhecimento concebido como uma explicação num nível mais alto de generalidade. Contra isso, afirma no *Tractatus*: “a totalidade das proposições verdadeiras é toda ciência natural”. (TLP, 4.11). Nas ciências naturais as perguntas têm o sentido de buscar um conhecimento novo a respeito de um fenômeno, o que não acontece em filosofia, em que a pergunta se coloca no sentido de tornar claro o que desde sempre sabemos e que está manifesto diante de nossos olhos, como quando perguntamos “O que é o tempo?”¹⁵.

O grande equívoco da filosofia tradicional teria sido confundir uma pergunta pelo conceito com uma pergunta pela própria coisa, o que faz parecer que a pergunta tem natureza empírica e que, portanto, a filosofia poderia fornecer algum tipo de conhecimento acerca do objeto em questão. Mas não há proposições em filosofia nem conhecimento filosófico, no sentido em que ocorrem na ciência. A ciência faz novas descobertas e fornece novos conhecimentos e com isso produz teorias que permitem a predição e a explicação de eventos por meio de teorias científicas, que podem ser testadas na experiência, podem ser confirmadas ou falsificadas; a ciência é hipotética.

O objetivo de Wittgenstein era a solução, ou melhor, a dissolução dos problemas filosóficos, através do esclarecimento do funcionamento da linguagem. Nesse sentido, coloca-se à margem da tradição e sua verdadeira e inovadora contribuição à filosofia é a apresentação de um novo método de investigação, que

¹⁵ Conforme WITTGENSTEIN, Ludwig. Filosofia. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Ocasiones filosóficas*. Madrid: Catedra, 1997, p. 89.

tem como objetivo maior não a apresentação de soluções para os problemas tradicionais da filosofia, na forma de proposições ou teorias filosóficas, mas a análise das origens lingüísticas desses problemas com o intuito de dissolvê-los, mostrando que tais problemas surgem de um mau uso da nossa linguagem. Assim, a filosofia não se constitui em uma teoria, mas em uma atividade de esclarecimento das proposições, atividade esta que deverá estabelecer os limites entre o que pode ser dito com sentido e aquilo que não tem mais sentido.

Podemos afirmar que, a despeito das inúmeras diferenças entre as duas fases da filosofia wittgensteiniana, essa formulação do papel da filosofia permanece praticamente inalterada, mesmo considerando os diferentes métodos propostos para se atingir tal objetivo. Essa formulação passa pela substituição da preocupação com a verdade, com a formulação de teorias acerca da realidade, para a preocupação com a linguagem e o significado.

Num paralelo com a filosofia kantiana, podemos dizer que o *Tractatus* pretende ser uma atividade crítica, no sentido de conter os excessos da metafísica, estabelecendo os limites do que pode ser pensado com sentido. Faz um contraste entre a ciência, capaz de retratar ou representar o mundo, e a filosofia, que tem por tarefa investigar a natureza e as condições dessa representação. Diferentemente de Kant, porém, para Wittgenstein os pensamentos estão intrinsecamente ligados a sua expressão lingüística, o que implica que toda representação é representação simbólica e as condições dessa representação serão regras lingüísticas, a sintaxe lógica. Por outro lado, os limites do sentido, que a filosofia tem por tarefa traçar, não tratam mais da separação entre o conhecimento possível e a especulação, mas sim de estabelecer as combinações possíveis de signos daquelas absurdas: “a maioria das proposições e questões que se formulam sobre temas filosóficos não são falsas, mas absurdas”. (TLP, 4.003). Sendo assim, os problemas filosóficos surgem do mau entendimento da lógica da nossa linguagem, o que leva à formulação de pseudoproposições e pseudoproblemas sem solução. Por não observar a lógica da linguagem, a metafísica tradicional se põe a desenvolver proposições absurdas.

A filosofia deve abster-se de tentar responder a tais questões, uma vez que não admitem nenhuma resposta (ou quiçá, várias e incompatíveis entre si), e passar a mostrar que elas ultrapassam os limites do sentido. Por isso, a tarefa da filosofia é analítica e elucidativa do sentido das proposições:

o fim da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos. A filosofia não é uma teoria, mas uma atividade. Uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações. O resultado da filosofia não são 'proposições filosóficas', mas é tornar proposições claras. Cumpre à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos ou indistintos. (TLP, 4.112)¹⁶.

Mas apesar de distinguir filosofia e ciência, e afirmar que a filosofia deve voltar-se para o esclarecimento da linguagem, Wittgenstein mantinha no *Tractatus* a crença de que era fundamental estabelecer uma solução definitiva para os problemas filosóficos: “a verdade dos pensamentos aqui comunicados parece-me irretocável e definitiva. Portanto, é minha opinião que, no essencial, resolvi de vez os problemas”. (TLP, p. 133). Essa noção transparece na busca de uma explicação definitiva e completa do funcionamento da linguagem. Nesse momento, ele acreditava que só assim seria possível resolver “de vez os problemas”, por isso a concepção de linguagem que aparece nessa obra é uma concepção essencialista e dogmática, no sentido de fornecer as condições necessárias e suficientes de aplicação das palavras e proposições, em um sistema concebido de forma *a priori*, baseado em um modelo lógico em que as regras determinam absolutamente o significado de toda e qualquer palavra. Essa concepção transparece na busca pela *forma proposicional geral*, essência última da linguagem, portanto sua explicação e fundamentação absoluta.

¹⁶ Conforme também Moreno (2005, p. 230): “Crítica filosófica não é uma teoria, mas atividade (4.112). Por que? Surge, aqui, uma concepção precisa de teoria, a saber, como construção de proposições. Uma teoria é, segundo o *Tractatus*, um sistema de representações, ou figurações (*das Bild*), de diversas formas de subsistência e de não-subsistência de estados de coisa (4.1), ou melhor, uma teoria é um sistema de afirmações verdadeiras ou falsas a respeito do mundo. As ciências naturais são o exemplo de teorias em que são verdadeiras as proposições (4.11)”.

Também nas *Investigações* a filosofia tem o papel de mostrar a alguém pretendendo dizer algo metafísico que suas proposições carecem de significado. A tarefa da filosofia, como atividade que traça os limites do sentido, que indica o que pode e o que não pode ser dito, permanece, bem como a distinção entre filosofia e ciência:

É como se devêssemos *desvendar* os fenômenos: nossa investigação, no entanto, dirige-se não aos fenômenos, mas, como poderíamos dizer, às *possibilidades* dos fenômenos. Refletimos sobre o *modo das asserções* que fazemos sobre os fenômenos. Por isso Agostinho reflete também sobre as diferentes asserções que se fazem sobre a duração dos acontecimentos, sobre seu passado, presente ou futuro. Nossa consideração é, por isso, gramatical. E esta consideração traz luz para o nosso problema, afastando os mal-entendidos. Mal-entendidos que concernem ao uso das palavras; provocados, entre outras coisas, por certas analogias entre as formas de expressão em diferentes domínios da nossa linguagem. (IF, § 90).

A diferença é que Wittgenstein volta a análise da linguagem para os contextos de uso das palavras, deixando de lado a busca pela essência da linguagem e do significado. Para o segundo Wittgenstein não existem critérios absolutos de significado e carência de significado, não existe o limite da linguagem, mas limites, diferentes usos da linguagem ou diferentes “jogos de linguagem”. Aquele ideal de determinação absoluta aparece agora como uma das imagens mais fortes a manter preso o filósofo.

Nas *Investigações* a filosofia passa a ser compreendida como uma forma de terapia que não tem a pretensão de revelar a natureza última da linguagem. O ideal de linguagem perseguido no *Tractatus* é abandonado, em favor de uma idéia de esclarecimento que deve se colocar sempre novamente, no sentido de que as imagens problemáticas devem estar em constante processo de discussão e elucidação, mostrando que qualquer tentativa de resposta definitiva é sempre parcial e incapaz de solucionar “de vez” os problemas, porque estes podem

sempre ser recolocados ou até mesmo podem surgir problemas imprevistos numa primeira investigação.

Assim, a noção de que fosse possível estabelecer um método único de explicação do significado é abandonada. Já o *Livro azul* inicia mostrando que o foco do filósofo deve deixar de ser a busca pela essência de uma palavra, que se revela como seu “significado”, voltando-se para a pergunta pela explicação do significado:

O que é o sentido de uma palavra?

Abordemos esta questão perguntando, em primeiro lugar, o que é uma explicação do sentido de uma palavra; a que se assemelha a explicação de uma palavra?

Essa questão ajuda-nos de modo análogo ao modo como a questão ‘como é que medimos um comprimento?’ nos ajuda a compreender o problema ‘o que é o comprimento?’

As questões ‘O que é o comprimento?’, ‘O que é o sentido?’, ‘O que é o número um?’, etc., causam-nos um constrangimento mental. Sentimos que para lhes dar respostas deveríamos apontar para algo e contudo sentimos que não podemos apontar nada. (Enfrentamos uma das grandes fontes da desorientação filosófica: um substantivo faz-nos procurar uma coisa que lhe corresponda). (WITTGENSTEIN, 1992, p. 25).

Nesta passagem temos, segundo Wittgenstein, um exemplo de uma pergunta filosófica que é mal formulada e que deveria ser rejeitada ou substituída por outra. Em filosofia parece legítimo perguntar “O que é o significado?” acreditando ser possível encontrar a essência oculta e “abaixo da superfície”: “algo que se encontra no interior, que vemos quando desvendamos a coisa e que uma análise deve evidenciar”. (IF, § 92). Mas nas *Investigações* Wittgenstein mostra que essa postura essencialista leva ao estabelecimento de entidades transcendentais ou metafísicas como correlatos das palavras, que aparecem como o “significado”, idéia que nos confunde e que não nos deixa perceber como de fato a linguagem funciona. Busca-se um ideal porque acredita-se que sem ele nenhuma explicação razoável da linguagem será possível. É como uma exigência

para a explicação da significação: “o ideal está instalado definitivamente em nossos pensamentos. Você não pode se afastar dele. Deve voltar sempre a ele. Não há nenhum lá fora; lá fora falta o ar”. Mas Wittgenstein contesta essa exigência perguntando: “De onde vem isso? A idéia é como óculos assentados sobre o nariz e o que vemos, vemos através deles. Nem nos ocorre a idéia de tirá-los”. (IF, § 103).

Se tirarmos os óculos, veremos que a filosofia nada explica, apenas descreve. Mas se a sua investigação dirige-se aos problemas filosóficos, visando a origem lingüística destes problemas, é preciso compreender que não há nada novo a ser descoberto, tudo já está desde sempre à vista. É na vida cotidiana que devemos buscar os usos dos termos *frase*, *palavra*, *signo*, reconhecendo que eles não têm uma ordem ideal que pudesse ser dada pela análise lógica. Essa busca por uma ordem ideal não leva a nada e deve ser abandonada: “caímos numa superfície escorregadia onde falta o atrito, onde as condições são, em certo sentido, ideais, mas onde por esta mesma razão não podemos mais caminhar; necessitamos então do atrito. Retornemos ao solo áspero!” (IF, § 107).

O que Wittgenstein pretende é mostrar a incoerência de se tentar encontrar uma explicação para a linguagem que não considere os usos efetivos que fazemos das palavras. A análise do uso de conceitos tais como *palavra*, *frase*, *proposição*, *nome* revela que não têm nada de estranho, ou de superior, que apenas a essência pudesse revelar. Muito pelo contrário: “se tem um emprego, devem ter um tão humilde quanto as palavras ‘mesa’, ‘lâmpada’, ‘porta’”. (IF, § 97). Por isso é que Wittgenstein recomenda trazer de volta as palavras de seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano.

Portanto, os problemas filosóficos não se resolvem pelo acúmulo de novas experiências, mas sim pela elucidação das origens e dos processos que geram tais problemas. O que se busca é uma espécie de “compreensão”, ou aquilo que Wittgenstein chamou de visão panorâmica, que revela as conexões conceituais que permitem a dissolução das confusões que ofuscam o filósofo.

Assim, o papel da filosofia é fornecer “lembretes gramaticais” sobre o modo como utilizamos as palavras e mostrar que os filósofos violam a gramática do uso

cotidiano das palavras, tentando construir proposições e teorias a partir desse uso incorreto da linguagem. Por isso, a filosofia é a terapia do filósofo, terapia que se faz enquanto análise da gramática dos conceitos, na tentativa de solucionar os problemas que surgem justamente no uso filosófico de palavras que, no uso cotidiano ou por parte do “homem ordinário”, não apresentam problema algum. No uso filosófico as palavras ficam como que envolvidas em “nuvens” que tornam complicada sua compreensão, criando dificuldades na verdade inexistentes. A filosofia, como análise gramatical, vem justamente dissolver as nuvens em torno dos conceitos, trazendo-os de volta para seu uso original, que em geral não provoca confusões.

A análise gramatical tem a tarefa de esclarecer o uso dos conceitos em cada jogo de linguagem de que tomam parte e a tarefa termina aí mesmo, pois:

nossos claros e simples jogos de linguagem não são estudos preparatórios para uma futura regulamentação da linguagem, - como que primeiras aproximações, sem considerar o atrito e a resistência do ar. Os jogos de linguagem figuram muito mais como *objetos de comparação*, que, através de semelhanças e dissemelhanças, devem lançar luz sobre as relações de nossa linguagem. (IF, § 130).

Nesse esforço, ficará claro que o maior erro da filosofia tradicional foi não ter considerado as “semelhanças e dissemelhanças” entre os jogos de linguagem, que acabou gerando uma identificação entre proposições empíricas, próprias das ciências, e proposições gramaticais, próprias da filosofia. Se uma proposição empírica trata do mundo e de seus fenômenos, as proposições gramaticais tratam dos usos possíveis das palavras, esclarecem esse uso, portanto o seu significado. Assim sendo, a filosofia, como terapia gramatical, tem como tarefa o esclarecimento do uso das palavras nos diferentes jogos de linguagem, mas sem ir além disso:

Queremos estabelecer uma ordem no nosso conhecimento do uso da linguagem: uma ordem para uma finalidade determinada; uma ordem dentre as muitas possíveis; não a ordem. Com esta finalidade,

salientaremos constantemente diferenças que nossas formas habituais de linguagem facilmente não deixam perceber. (IF, § 132).

Nesse sentido, o tratamento filosófico de um problema é como o tratamento de uma enfermidade; a filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento de nosso entendimento por nossa linguagem: é mostrar à mosca a saída da garrafa. Essa tarefa terapêutica da filosofia tem o sentido de dissolver as confusões conceituais às quais os problemas filosóficos supostamente devem sua existência. É uma tentativa de nos fazer abandonar esses problemas em benefício da tranquilidade intelectual. A análise filosófica ajuda aos que estão filosoficamente perplexos, mostrando a natureza dessa perplexidade, reconduzindo as palavras de seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano:

Os resultados da filosofia consistem na descoberta de um simples absurdo qualquer e nas contusões que o entendimento recebeu ao correr de encontro às fronteiras da linguagem. Elas, as contusões, nos permitem reconhecer o valor dessa descoberta. (IF, § 119).

Mas para aqueles que criticam Wittgenstein por reduzir por demais o papel da filosofia e torná-la trivial, o filósofo responde que os problemas que ela enfrenta “tem o caráter da profundidade”, o que significa que os problemas conceituais oriundos desta má compreensão da linguagem produzem profundas inquietações, são atormentadoras e são como moléstias que podem ser comparadas a algum tipo de enfermidade mental, confundindo os filósofos. “Um problema filosófico tem a forma: ‘Eu não sei aonde vou’” (IF, 123), daí a importância da terapia.

“A verdadeira descoberta é a que me torna capaz de romper com o filosofar, quando quiser – A que acalma a filosofia, de tal modo que não mais fustigada por questões que colocam ela própria em questão” (IF, § 133). E se em outra passagem Wittgenstein afirma que a “*filosofia deixa tudo como está*”, mais uma vez não temos aqui uma afirmação da trivialidade ou pouca importância da tarefa filosófica, pois trazer paz aos pensamentos ou restabelecer a “saúde mental” não são tarefas pequenas. O filósofo ao menos não ficará como estava,

pois este atinge total clareza e com isso verá o mundo de uma maneira totalmente diferente, pois mais do que uma atividade que contribua para o conhecimento humano, como a ciência, a filosofia contribui para o entendimento humano, resultando em novo tipo de compreensão. Por outro lado, mesmo afirmando que a filosofia deixa tudo como está, na verdade sua filosofia destrói e põe por terra “tudo o que era grande e importante” para a tradição, mostrando que não passam de “castelos de cartas”, por meio da investigação e esclarecimento dos fundamentos lingüísticos sobre os quais repousavam. (IF, § 118).

Se no *Tractatus* o método de análise das proposições era a análise lógica, nas *Investigações* há diferentes métodos de análise, como que diferentes terapias: por meio de descrições, de exemplos, de metáforas, analogias, entre outras, Wittgenstein convida o seu interlocutor, nas *Investigações filosóficas*, a “ver de um outro modo”, convida-o a pensar nos usos que faz das palavras, nos motivos que o levam a fazê-lo. Não está tentando convencer seu adversário de uma tese que se contraponha a uma tese deste último, pois em filosofia o que devemos perseguir são elucidações conceituais e não a apresentação de teses filosóficas.

Wittgenstein faz um convite a que se tente mudar de perspectiva ao investigar os problemas relacionados à linguagem, ao significado. É uma prática absolutamente não dogmática, em que é preciso estar aberto a considerar os temas desde diferentes pontos de vista, treinando um outro modo de ver.

A filosofia torna-se, nesse sentido, uma atividade exclusivamente terapêutica dirigida ao pensamento, e seu principal resultado será a cura do dogmatismo que está na origem das confusões conceituais. Ao apenas dissolver confusões, a terapia filosófica permite, segundo Wittgenstein, mudar a maneira habitual de interpretar nossos conceitos, ampliando, com isso, nossa disposição para pensar outras formas de sentido e, principalmente, para considerá-los legítimas formas de sentido e, principalmente, para considerá-los legítimas possibilidades de organizar a experiência – ainda que nos sejam desconhecidas ou mesmo consideradas estranhas, sem sentido ou absurdas. (MORENO, 2005, p. 225).

A terapia é terapia gramatical, pois todos nossos problemas surgem de dentro da gramática, mas precisamos compreender que a gramática não é um sistema rígido, com princípios estabelecidos *a priori* e válidos para todas as situações possíveis e imagináveis. A gramática faz parte do “fluxo da vida”, ela se constrói de dentro de nossas formas de vida, de nossas instituições e jogos de linguagem. Assim, a terapia se coloca contra qualquer tentativa dogmática de estabelecer a “essência da linguagem”, de encontrar seus “fundamentos últimos”, que são resultantes de generalizações teóricas de aspectos particulares de determinados usos possíveis da linguagem. Essas generalizações levam a mitologias filosóficas, que têm o “caráter da profundidade”, mas que na verdade em nada colaboram para o esclarecimento conceitual.

Depois da terapia o problema que estava na origem de nossas inquietações não simplesmente desaparece, mas conseguimos clareza acerca dos pressupostos que lhe deram origem. Agora sabemos como lidar com nossos conceitos; não ficamos mais atormentados, como Santo Agostinho ao perguntar pelo que é o tempo, sem encontrar uma resposta satisfatória. Eliminamos a pergunta acerca da definição do tempo e voltamos nossos olhos para o modo como lidamos com esse conceito no nosso cotidiano, como medimos o tempo, como contamos as horas, os dias e aí por diante e assim agindo percebemos que não há um mistério profundo acerca da natureza do tempo que deva ser resolvido pela filosofia e com isso dissolve-se o problema.

O sentido de “eu não sei aonde vou” é que quando filosofamos ficamos presos a um problema e chegamos mesmo a pensar que é um problema sem solução; ficamos então desesperados e sem meios de continuar. A terapia dissolve o problema na origem, e agora finalmente podemos ir em frente, estamos novamente em paz com nossos pensamentos. O que ganhamos: clareza conceitual, o que não é pouco. Se a filosofia não nos pode dar um novo conhecimento acerca do mundo e da realidade, ela nos permite ver as coisas de uma outra maneira; com o esclarecimento dos conceitos com os quais pensamos o mundo e a realidade passamos a ver de outro modo o próprio mundo.

2 – REGRAS E SIGNIFICAÇÃO

Como vimos no primeiro capítulo, de acordo com a visão agostiniana o funcionamento da linguagem se explica por meio de uma análise cujo final mostra que a relação entre linguagem e mundo se estabelece pela correlação existente entre nomes e objetos. Entretanto, essa noção leva à pergunta acerca do que, afinal, faz a ligação da palavra com o objeto que nomeia. Na visão agostiniana responde-se que essa ligação se dá por meio de um ato mental, do que se deduz que a significação é um ato ou processo mental que “dá vida” aos sinais, tornando-os significativos. Wittgenstein formula esta idéia explicitamente no *Livro azul*:

Certos processos mentais definidos parecem ser inseparáveis do funcionamento da linguagem, sendo os únicos a condicioná-lo. Refiro-me aos processos de compreensão e significação. Os signos da nossa linguagem parecem não ter vida sem estes processos mentais; e poderia-se ter a impressão de que a única função dos signos é a de induzir tais processos e de que estes são, na realidade, as únicas coisas em que deveríamos estar interessados. Por conseguinte, se vos perguntarem qual é a relação entre um nome e a coisa que ele designa, sentir-se-ão inclinados a responder que se trata de uma relação psicológica, e possivelmente pensarão especificamente, ao dizerem isto, no mecanismo de associação. Somos tentados a pensar que o mecanismo da linguagem é composto por 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 estes signos, a sua interpretação, o pensamento. (WITTGENSTEIN, 1992, p. 28).

É como se as palavras só ganhassem vida depois desse processo de associação mental da palavra com aquilo que refere. Apenas esse processo pode determinar seu sentido; a palavra, ou uma combinação de palavras, por si só não tem significado, ou seja, não tem vida. Com esse processo de associação mental poderia acontecer, por exemplo, que uma imagem surgisse diante da consciência: ao ouvir a palavra *azul*, uma imagem do azul se tornaria presente na consciência, como uma experiência que acompanha o ato de ouvir a palavra. Do mesmo modo, compreender seu significado seria dependente da ocorrência de algum processo ou evento mental, como a ocorrência de uma imagem ou figura que paira ante a mente no momento em que se ouve a palavra, e mesmo as explicações do significado deveriam remeter a esses processos e eventos mentais de alguma maneira.

No *Tractatus*, para explicar a relação entre nomes e objetos Wittgenstein apresenta o que chamou de *método de projeção*. A relação entre a figuração e aquilo que é afigurado é uma “relação afiguradora” e consiste na “coordenação entre os elementos da figuração e as coisas” e são como que “antenas dos elementos da figuração, com as quais ela toca a realidade”. (TLP, 2.1513 e 2.1514). No *Tractatus* 3 Wittgenstein afirma que “a figuração lógica dos fatos é o pensamento” para logo na seqüência explicar que “‘um estado de coisas é pensável’ significa: podemos figurá-lo”. E em 3.11 “o método de projeção é pensar o sentido da proposição.” Dessas passagens podemos inferir que a relação entre a figuração (a proposição) e aquilo que afigura são dependentes de um sujeito que realiza a projeção da figuração sobre o fato afigurado. E se o método de projeção é o pensamento, a instituição do sentido da proposição, bem como a sua compreensão, será dependente do pensar, que acompanha todo ato de significação. Dessas considerações parece inevitável ter que aceitar que o que dá significado à linguagem é na verdade um ato mental privado desse sujeito que institui a significação ao relacionar mundo e linguagem.

Entretanto, quando Wittgenstein analisa o conceito de significação lingüística, nas *Investigações filosóficas*, o faz relacionando este conceito com o conceito de seguir regras. Além disso, se o significado de uma palavra é

determinado pelo seu uso dentro de um jogo de linguagem, então a compreensão do significado deve passar pela compreensão das regras que regem o uso dessa palavra nesse jogo de linguagem particular.

Ao assimilar a compreensão do significado de uma palavra com a capacidade de associá-la com um objeto ou com uma imagem mental, ou ainda com a “expressão dos estados da alma”, a visão agostiniana não responde à questão acerca do que constitui esta capacidade. Sem responder a essa questão, resta pensar num abismo aberto entre a regra que determina o significado de uma palavra e a própria aplicação correta da palavra. A tendência, de acordo com a visão agostiniana, é sempre remeter a uma terceira entidade para que se cubra o abismo entre a compreensão e a aplicação da palavra, que às vezes apresenta-se como uma imagem ou processo mental, às vezes como uma interpretação da regra.

2.1.1 O conceito de seguir regras e a compreensão lingüística

No parágrafo 143 das *Investigações*, Wittgenstein passa a analisar o conceito de compreensão lingüística através da consideração de um jogo de linguagem em que, ao comando de A, B deve escrever séries de signos, segundo uma determinada lei de formação e em que a primeira das séries deve ser a dos números naturais no sistema decimal. A pergunta que Wittgenstein coloca é: como B aprende a compreender esse sistema; em que momento pode-se dizer de B que ele compreendeu como seguir a série corretamente? Dizer de B que compreendeu a série implica que ele tem de ser capaz de continuar a série corretamente “como nós o fazemos”, e isso significa que domina o sistema e é capaz de continuar a série por si próprio.

O problema que Wittgenstein percebe diz respeito à conexão entre a compreensão de uma regra e o uso subsequente da regra, que se expressa no uso que se faz das palavras nos jogos de linguagem. Parece que deve haver algo entre a compreensão da regra e a capacidade de seguir adiante e produzir novos passos com a regra; esse algo é que garantiria a possibilidade de aplicar

corretamente a palavra em novas situações. Segundo Wittgenstein, quando se pensa que entre a compreensão e a aplicação correta da regra deve existir um “algo a mais”, a tentação é pensar nesse algo a mais como um estado mental e que a ação efetiva de aplicar a regra ou usar uma palavra numa situação particular segue-se desse estado mental.

Esta dificuldade decorre do fato de que, quando compreendemos uma palavra, esta compreensão acontece a partir de um número finito de casos. Mas como é que um número finito de casos pode explicar a capacidade de aplicar/usar a palavra em um número infinito de situações? Considerando-se que os próprios casos finitos não podem dar essa explicação, recorre-se a idéia de uma imagem que surge na mente do falante toda vez que usa a palavra. É como se a cada vez que alguém usa a palavra *cubo*, por exemplo, uma imagem do cubo surgisse em sua mente e essa imagem seria o que determina o uso da palavra, forçando a aplicação da palavra, de tal forma que esta aplicação se ajuste à imagem. Mas sobre isso Wittgenstein pergunta: “Ora, suponha que, ao ouvir a palavra ‘cubo’, uma imagem pare no seu espírito. Por exemplo, o desenho de um cubo. Em que medida essa imagem pode se ajustar ou não ao emprego da palavra ‘cubo’?” A questão colocada é se a imagem do cubo é realmente necessária para a aplicação da palavra, porque, segundo o interlocutor: “se essa imagem me aparece e aponto, por exemplo, para um prisma triangular e digo que isto é um cubo, então esse emprego não se ajusta à imagem”. Segundo Wittgenstein “a imagem do cubo sugeriu-nos, na verdade, um certo emprego, mas eu poderia empregá-la também de um modo diferente”. (IF, § 139). A própria palavra *cubo* não é usada sempre da mesma maneira; em nossa linguagem temos diferentes usos para essa palavra: pode se tratar de uma forma geométrica, de um cubo de açúcar, entre outras possibilidades. De acordo com cada um desses usos, imagens diferentes podem ser associadas na mente do falante; parece que o recurso a uma imagem mental não explica o uso correto da palavra.

Segundo Wittgenstein a solução desse problema passa pela análise da gramática da palavra *compreensão*. Essa análise deverá estabelecer as diferenças gramaticais (diferenças de uso) dos conceitos de compreensão, estado

mental consciente e “mecanismo interno”, pois ocorre uma confusão entre os conceitos de compreensão, estado mental consciente e mecanismo interno, ora considerando a compreensão como um estado mental consciente ora considerando-a como um mecanismo interno. Em primeiro lugar, Wittgenstein mostra que, para nossos conceitos de estado mental consciente, como ter dor, estar triste ou excitado, faz sentido associarmos conceitos com características temporais, tais como continuidade, duração e interrupção, bem como conceitos relativos a intensidade e grau. Wittgenstein considera que, se há um uso especial de duração ou interrupção da compreensão, como em “compreendo esta palavra desde ontem”, este uso é muito diverso do modo como estes conceitos são aplicados aos estados mentais. “Compare: ‘Quando diminuíram suas dores?’ e ‘Quando parou de compreender a palavra?’”. (IF, § 151). Por outro lado, se faz sentido falarmos de uma dor mais ou menos intensa, não faz nenhum sentido falarmos de uma compreensão mais ou menos intensa.

Que a compreensão não é um estado consciente se mostra, por exemplo, no fato de que se pode afirmar que compreendemos o cálculo diferencial, mesmo quando nossa mente está em outras coisas. E isso porque é através da solução de problemas usando tais técnicas ou explicando-a a outros que mostramos nossa compreensão do cálculo, sendo que o que importa é o que *podemos fazer*, não quais pensamentos ou imagens devem acompanhar ou seguir o exercício da capacidade.

Em segundo lugar, ocorre a tentativa de explicar a compreensão a partir dos processos psíquicos que a acompanham, como se a compreensão pudesse ser explicada pela descrição de um mecanismo interno. “Quando se diz que saber o ABC é um estado da alma, pensa-se num estado de um aparelho psíquico (talvez do nosso cérebro), por meio do qual explicamos as *manifestações* desse saber”. (IF, § 149). Como se fosse possível separar o que Wittgenstein considera o “conhecimento da construção do aparelho” daquilo que o falante faz, sendo que o critério para a compreensão é aquilo que ocorre nesse aparelho psíquico, ao passo que o uso das palavras, com compreensão, é uma mera *manifestação* do que ocorre no interior desse aparelho.

Wittgenstein dá uma série de exemplos do que pode surgir na mente de alguém que pronuncia “Agora posso continuar”, ao observar alguém que anota séries de números e consegue encontrar uma lei na seqüência de números. Quando A escreve a série 1, 15, 11, 19, 29, B diz que sabe continuar. Nessa situação diferentes coisas poderiam ter acontecido, tais como: “quando A escrevera o número 19, B tentou a fórmula $a_n = n^2 + n - 1$; e o número seguinte confirmou sua suposição”; ou “com um certo sentimento de tensão, observa como A escreve seus números; e todas as espécies de pensamentos confusos passam-lhe então pela cabeça”; ou ainda B poderia dizer que conhece a série em questão, ou não diz nada e simplesmente continua a série ou ainda tem uma sensação de que “isto é fácil”. (IF, § 151). Para Wittgenstein é problemático identificar a compreensão com qualquer um desses processos, pois se pode imaginar casos em que esses processos concomitantes ocorram sem que necessariamente ocorra a compreensão. Nem mesmo a ocorrência da fórmula no espírito garante a compreensão, o que significa que compreender é mais do que a ocorrência da fórmula.

A solução desse problema é a sugestão de não pensar a compreensão como um processo anímico, sendo este o modo de falar que causa toda a confusão, e perguntar-se:

em que espécie de caso, sob que espécies de circunstâncias dizemos, pois, ‘agora sei continuar’, ao que se liga esta outra sugestão: “pense na maneira pela qual aprendemos a empregar as expressões ‘agora sei continuar’, ‘agora posso continuar’ e outras; em que famílias de jogos de linguagem aprendemos seu emprego. (IF, § 154 e 179).

O conceito de compreensão só será corretamente esclarecido quando for analisado sob o pano de fundo dos jogos de linguagem, porque este conceito está intrinsecamente ligado à capacidade de os falantes usarem as palavras adequadamente nos jogos de linguagem de que tomam parte. E aqui *adequadamente* significa nada mais do que ser capaz de ir adiante e aplicar

corretamente a palavra numa nova situação e, se for o caso, explicitar as regras que determinam esses usos, as quais vão muito além das regras de uma sintaxe lógica, que se separa dos usos efetivos nos jogos de linguagem, sendo que estes últimos englobam todos os elementos que fazem parte da vida. Como veremos adiante, as regras que determinam o significado das palavras de qualquer jogo de linguagem são estabelecidas de acordo com as formas de vida nas quais esses jogos nascem e se desenvolvem. Por isso, a compreensão das regras remete a um aglomerado no qual se entrelaçam todas as atividades, as instituições, os costumes e as ações que constituem uma forma de vida.

Assim sendo, as imagens ou processos mentais que porventura estejam presentes no momento em que alguém diz que compreende uma palavra não são nem necessários nem suficientes para explicar a compreensão. Para Wittgenstein, nenhum fenômeno, seja físico seja mental, pode explicar a compreensão lingüística, de tal forma que a presença ou não de imagens ou processos mentais torna-se irrelevante para se explicar a compreensão lingüística¹⁷. O que de fato explica é a aplicação real da palavra, não uma explicação que fosse sugerida ou determinada por uma imagem mental. Assim, descarta-se a imagem mental pela ação do sujeito, pelo modo como realmente aplica a palavra e pelo comportamento que exhibe ao aplicá-la¹⁸.

Essa é a solução para todo o problema: no parágrafo 150 Wittgenstein relaciona a gramática da palavra *saber*, com a de *poder*, *ser capaz de*. E ela também é estreitamente aparentada com a da palavra *compreender*, e acrescenta entre parênteses: *dominar uma técnica*. Isso quer dizer que *saber* qualquer coisa, por exemplo, saber o ABC, não tem como correlato um “estado da alma” que explica as manifestações desse saber, mas sim que, quando alguém diz que sabe o ABC, diz que “é capaz” de aplicar o ABC nas situações em que é solicitado a fazê-lo, de que “pode” fazê-lo, que “domina a técnica” necessária para tanto. Isso

¹⁷ Entretanto, Wittgenstein não nega que imagens e eventos mentais possam acompanhar a compreensão lingüística, bem como o uso da palavra significativamente, mas a compreensão e a significação não podem ser explicadas por meio deles, pois não se reduzem a eles.

¹⁸ A relação entre significação e comportamento será retomada mais adiante, no capítulo 4 deste trabalho.

tudo demonstra que o falante efetivamente “compreendeu” o ABC: “dizemos ‘agora eu sei!’ – e do mesmo modo ‘agora eu posso!’ e ‘agora eu compreendo!’”.

“Agora compreendo!” Não é a descrição de um ato mental ao qual o subsequente estado é acrescido; é simplesmente o começo da habilidade requisitada. O que passa pela cabeça da pessoa que declara que compreende, o que deve ser uma preliminar mental do estado seguinte, não é de grande consequência para a significação ou verdade daquela declaração, mas a questão crucial é se o falante tem a capacidade, a habilidade, que ele tem afirmado com sua declaração. Essa capacidade está envolvida com a capacidade de lidar com as regras que constituem os jogos de linguagem em que as palavras são usadas, e para compreendê-la adequadamente faz-se antes necessário o esclarecimento do próprio conceito de regras.

2.2 O conceito de regras nas *Investigações filosóficas*

Regras são uma constante na vida cotidiana e algo a que todos estamos relacionados, em todos os momentos de nossa vida. Há inúmeros exemplos de situações em que seguimos regras de algum tipo, como regulamentações do tráfego, regras de etiqueta, regras de jogo, regras de inferência lógica, regras legais, entre outras. O que caracteriza estas situações é que nelas as ações dos participantes estão como que determinadas pela regra, no sentido de que certo comportamento é esperado de quem participa delas. Ao seguir a regra, pratica-se uma ação, age-se de acordo com o que é esperado, porque a regra obriga a agir assim. A regra informa que ações são esperadas.

O poder das regras está no fato de que, quando não se age de acordo com o esperado, fica-se sujeito a certas consequências, de acordo com a situação em questão. Quando não se pára no sinal vermelho, fica-se sujeito a uma multa de trânsito; quando não se segue uma regra de etiqueta, o comportamento é reprovado e a pessoa passa a ser desconsiderada; quando não se segue a regra de jogo, não se joga aquele jogo; quando não se seguem as regras de inferência

lógica, não se produzem argumentos válidos; quando não se seguem as regras legais, fica-se sujeito às penalidades previstas.

Estes exemplos mostram que as regras funcionam como padrões de correção, elas determinam quais ações são corretas e quais não são.

Mais do que qualquer outro tipo de regra, nas *Investigações filosóficas*, Wittgenstein estava interessado na investigação das regras da gramática, regras que determinam o significado das palavras e que incluem muito mais elementos do que as regras da sintaxe lógica. De acordo com sua concepção de significado como uso da linguagem, as regras que determinam o significado das palavras remetem a tudo aquilo que de alguma forma faça parte de um jogo de linguagem, e isso inclui tanto as próprias regras gramaticais e lógicas, quanto gestos, expressões faciais, etc.

Para Wittgenstein, como já vimos, a filosofia é uma investigação que tem como objetivo o esclarecimento dos limites da linguagem; como crítica da linguagem a filosofia deve estabelecer os limites do sentido. No *Tractatus logico-philosophicus* ele acreditava que através da análise lógica da linguagem fosse possível esclarecer a essência de qualquer linguagem possível e, assim, esclarecer a natureza de toda forma de representação, o que deveria ser alcançado através do estabelecimento da *forma proposicional geral* e pela descoberta das regras da sintaxe lógica que governam toda linguagem possível. No *Tractatus* são estas regras que traçam os limites do sentido, estabelecendo os modos em que os símbolos podem ser combinados, formando as proposições atômicas e, estas, proposições moleculares. E, uma vez que o significado é compreendido como a associação da palavra com um objeto, as regras da sintaxe lógica também estabelecem a correlação das palavras com a realidade, sendo que as possibilidades combinatórias dos nomes espelham as possibilidades combinatórias dos objetos. Segundo Baker e Hacker (1985, p. 35), esta concepção traz as seguintes implicações: primeiro, que muitas das regras da sintaxe lógica permanecem ocultas. Elas não se mostram na forma nem na estrutura da linguagem ordinária, nem se encontram articuladas em qualquer prática cotidiana de explicações do significado, ensino ou correção da linguagem;

segundo, tais regras geram conseqüências independentes das atividades humanas; terceiro, a análise correta de uma proposição significativa pode permanecer oculta e, de alguma forma, completamente desconhecida para aquele que compreende a proposição; quarto, de todo aquele que domina uma linguagem, presume-se que possua um conhecimento tácito ou implícito das regras da sintaxe lógica. Ele não é capaz de formular tais regras explicitamente, mas deve segui-las todo o tempo, uma vez que elas traçam os limites entre sentido e falta de sentido, limites com os quais o falante está familiarizado.

Nas *Investigações filosóficas*, porém, Wittgenstein não concorda com a noção de regra como algo que seja independente dos sujeitos que a usam, de modo que se poderia pensar na regra como algo que conduza nossa ação e que apareça como padrão de correção externo à própria aplicação da regra. É como se a correção que a regra estabelece fosse independente de sua aplicação efetiva, de onde a analogia com trilhos invisíveis que nos guiam ao infinito. (IF, § 218). Esta concepção dá margem para uma série de equívocos em relação à regra e à sua compreensão, esta última sendo considerada como um processo mental, oculto e misterioso, para o qual não conseguimos encontrar uma explicação adequada. Wittgenstein não admite a idéia de que a regra possa ser pensada independentemente de sua aplicação, porque o que constitui a regra é justamente uma prática estabelecida, e por isso ela não pode ser pensada como se fosse externa à própria ação de seguir a regra. Por sua vez, o seguimento de regras ancora-se numa prática que é compartilhada, institucionalizada:

não pode ser que apenas uma pessoa tenha, uma única vez, seguido uma regra. Não pode ser que apenas uma única vez tenha sido feita uma comunicação, dada ou compreendida uma ordem etc. – Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez são *hábitos* (costumes, instituições). (IF, § 199).

Seguir regras remete à uma prática constante, que pode ser compartilhada, explicada e corrigida. É, portanto, uma prática intrinsecamente pública, remete a

critérios públicos de explicação e correção e não a qualquer tipo de atividade oculta ou misteriosa.

Como vimos, no parágrafo 143 coloca-se a questão acerca do que significa dizer que um aprendiz compreendeu certa parte de nosso sistema aritmético. Na tentativa de esclarecer os conceitos de regras e seguir regras, no parágrafo 185 Wittgenstein retoma o exemplo e imagina que, ao aluno que já domina a série dos números naturais, ensina-se outra série de números, até lhe dar condições de escrever, a uma ordem da forma “+n”, séries da forma “0, n, 2n, 3n...”. Nesse segundo caso são introduzidas regras ‘gerais’ no sistema que deve ser compreendido. A pergunta que se coloca é então ‘o que demonstra que o aprendiz realmente compreendeu a regra, quais são os critérios que permitem reconhecer sua compreensão, em que momento ela acontece?’ Quando se dá a ordem ao aluno, explica-se o que deve fazer na seqüência, como deve proceder, mas em sua primeira tentativa o aluno erra e então se diz a ele que não seguiu a regra corretamente, e isso significa que não compreendeu a regra dada a ele, uma vez que é incapaz de prosseguir de acordo com o esperado. A fórmula ‘+n’ determina uma certa ação como correta e, se o aluno não age de acordo com o esperado, percebe-se imediatamente que não seguiu a regra; nenhuma dúvida transparece aqui: não há dúvida quanto ao fato de que ele não segue a regra, de que não a compreendeu. O problema reside em encontrar os critérios para esta afirmação, o que significa encontrar uma explicação para as questões sobre por que um determinado número deve seguir da fórmula, ou o que significa saber que certo número segue da fórmula, ou ainda quais as razões que se tem para afirmar que este é o número correto (ou incorreto).

Para afirmar que alguém está efetivamente seguindo uma regra é insuficiente que seu comportamento esteja meramente conforme uma regra, há uma diferença aqui, como por exemplo quando se pensa num computador que é programado para jogar xadrez: do fato de que o computador joga xadrez não se conclui que segue regras. Também não é suficiente afirmar que as regras “atravessam a mente” do usuário de uma maneira qualquer, ou que “o modo como

a regra é significada determina quais as passagens a fazer” (IF, § 190), ou ainda que podemos “apreender todo o emprego da palavra de um só golpe”. (IF, § 191).

O que realmente permite afirmar de alguém que segue a regra é a concordância entre a própria regra e a sua aplicação, nada mais. Isto significa que a ação daquele que segue a regra deve estar de acordo com a regra, mas também que o critério para a verificação da correção ou não do seguimento da regra é que a própria regra seja dada como parte da explicação da ação realizada. Isso deixa claro que não existe algo como seguir regras com as quais não se está familiarizado, ou que determinam as ações independentemente do conhecimento do próprio agente, o que se mostra na diferença entre seguir regras e simplesmente agir de acordo com regras. Não há algo como uma descoberta de regras que permanecem ocultas para o sujeito, pelo contrário, se algo deve ser considerado como uma regra para a ação, então ela deve fazer parte das práticas cotidianas, públicas, ela tem de poder ser acessada como padrão de correção da ação que a regra mesma determina.

2.2.1 A regra e a formulação da regra

Antes de seguirmos adiante com a investigação, torna-se necessário o esclarecimento de uma outra questão, que diz respeito a uma definição de regra, para com isso estabelecer a diferença entre a regra e sua expressão, a formulação da regra. Essa questão se coloca de imediato quando percebemos que a pergunta “o que é uma regra?” não se responde simplesmente através da apresentação de formulações de regras. Isto se torna mais claro ainda quando lembramos que uma mesma regra pode ser formulada em diferentes línguas; ela pode também, numa mesma língua, aparecer sob diferentes formas, com mais ou menos palavras; pode ainda ser dada uma mesma regra valendo-se ou de palavras, ou de desenhos, ou de gestos e muitas outras formas.

Essa diferença entre a própria regra e sua formulação pode provocar uma tentação de platonismo, que leva a considerar a regra como uma entidade abstrata que é expressa pela formulação da regra, da mesma forma que se

considera que a sentença é diferente da proposição que expressa e que os numerais são diferentes dos números que denotam, sendo as proposições e os números as entidades abstratas que são expressas pelas sentenças e pelos numerais¹⁹.

Quando se afirma que “a fórmula *determina* qual o próximo termo da série” parece que um terceiro elemento deveria fazer a relação entre a própria fórmula e o passo seguinte, pois ficamos intrigados acerca de como a expressão da regra decide o que é um passo correto (ou incorreto). Mais ainda, o que nos intriga é como pode a formulação da regra, que não passa de um signo, determinar de antemão um número ilimitado de passos.

Nesse sentido, parece que a conclusão a que se chega é que a regra em si mesma, de alguma maneira, decide qual o passo correto. A regra passa a ser compreendida como um mecanismo misterioso que atua independentemente da intervenção humana e que traz em sua formulação todas as aplicações possíveis, ou seja, todos os passos futuros já estão como que determinados pela regra:

A máquina como um símbolo de seu modo de operação: a máquina – diria, antes de mais nada – parece já conter em si mesma seu modo de operação. O que significa isto? Na medida em que conhecemos a máquina, parece que tudo o mais, a saber, o movimento que ela executará, já está inteiramente determinado. (IF, § 193).

Segundo Wittgenstein, o que leva a tais conclusões é, mais uma vez, um equívoco gerado pela má compreensão do funcionamento da linguagem:

Quando pensamos então: a máquina tem já em si, de um modo misterioso qualquer, seus movimentos possíveis? – Ora, quando filosofamos. E o que nos leva a pensar isto? A maneira como falamos

¹⁹ É como se algo distinto do sinal devesse ser ligado a ele para que então ele fosse significativo. As proposições e números são a contrapartida material de algo imaterial que é associado a eles, estes últimos sendo o que “realmente importa” para a atribuição de significado. Nessa associação é que acontece a atribuição de significado ao sinal, e esse ato é um ato mental que liga o próprio sinal (proposição ou número) a algo diferente de si. Nesse sentido que o significado é algo diferente e independente do próprio sinal, que é apenas a expressão do significado. O mesmo deveria ocorrer com a regra e a sua expressão.

da máquina. Dizemos, por exemplo, que a máquina *teria* (possuiria) estas possibilidades de movimento; falamos da máquina ideal, rígida, que só *pode* se mover deste ou daquele modo. (IF, § 194).

Consideradas tendo como parâmetro a visão agostiniana, as expressões “regras” e “formulação de regras” deveriam ser definidas a partir da indicação da entidade que a elas corresponde; e não havendo qualquer objeto concreto que a elas corresponda, então uma entidade abstrata cumpre esse papel. O que é preciso acentuar é que nessa perspectiva o que se pretende é, poderíamos dizer, uma espécie de revelação ontológica, ou seja, considera-se que a compreensão do significado daquelas expressões será alcançada apenas quando se tornar possível estabelecer quais entidades correspondem a elas.

Contra essa perspectiva, é preciso retornar às questões acerca do que é uma regra e quando uma expressão é uma formulação de regra e tentar respondê-las através da compreensão do modo como são usadas e dos papéis que ocupam nos jogos de linguagem de que fazem parte. Com esse procedimento, a busca ontológica será substituída por uma investigação acerca do modo como as adquirimos e que funções aquelas expressões cumprem em nossa forma de vida. Assim, ao invés de revelar a entidade oculta a que estas expressões se referem, a investigação levará à compreensão da gramática destas expressões.

Da perspectiva de Wittgenstein, *regra* não é um conceito para o qual se possa dar uma definição analítica. Não há uma característica, ou várias delas, que seja comum a tudo aquilo que chamamos *regra*. Na verdade, *regra* é um conceito por semelhança de família, e isso significa que esse conceito admite diferentes possibilidades de uso, que guardam entre si semelhanças e diferenças, contrastes e analogias.

Sendo assim, a correta compreensão do conceito de *regra* passa pela investigação do papel que a regra ocupa nas atividades e práticas que são governadas por regras, e estas são atividades que pressupõem regularidade de comportamento: o conceito de regra é internamente relacionado com o conceito de fazer o mesmo. Efetivamente, o significado de *regra* e *ordem* é explicado por

meio de *regularidade*, e à pergunta sobre como se elucida a alguém o significado de *regular, uniforme, igual*, Wittgenstein responde: “a quem ainda não possui estes conceitos, ensinarei a empregar as palavras por meio de *exemplos* e *exercícios*. – E, ao fazê-lo, não lhe transmito menos do que eu próprio sei”. (IF, § 208).

É no emprego que se faz das expressões *regras* e *formulação de regras* que se pode ensinar o seu significado. Quem ensina tais conceitos instrui o aluno a, dada uma ordem, seguir adiante. Por meio de expressões de aprovação, reprovação, expectativa e encorajamento, o aluno aprende como continuar por si mesmo a partir das instruções iniciais.

Portanto, *regra* não é o nome de uma entidade abstrata, mas é um conceito que cumpre uma função normativa naquelas práticas que são governadas por regras, práticas que pressupõem regularidade de comportamento. E a formulação da regras, longe de ser a expressão daquela entidade abstrata, é apenas a formulação lingüística utilizada para realizar essa função.

2.3 Compreensão como capacidade

Sobre os conceitos de regras e seguir regras, o grande problema para o qual Wittgenstein chama a atenção é a suposição de que tanto para a compreensão como para o significado uma explicação adequada seja aquela que remeta a algo que esteja além das próprias práticas lingüísticas, um algo que transcende os jogos de linguagem em que as palavras são usadas. Nesse sentido, uma explicação do funcionamento da linguagem deveria ser dada por algo que estivesse fora e além da própria linguagem, no caso, pensar a compreensão como um processo oculto, mental, que apenas se mostra na linguagem e pensar a regra desligada de sua aplicação. Estas duas crenças têm como conseqüência a idéia de que a linguagem e a sua prática sejam duas coisas distintas e que existe alguma coisa que as vinculem, como um processo mental ou uma interpretação. É algo assim que permitiria fazer a vinculação dos casos particulares de aplicação de uma regra, as instâncias particulares, com a regra geral, a “forma geral” que

explica todas essas instâncias; assim, a explicação para as instâncias particulares de aplicação da regra remeteria para a “forma geral”, que de alguma maneira determina aquelas instâncias.

Mas a pergunta que sempre retorna é: quais são os critérios para se saber que as aplicações particulares são corretas, se o que se tem são sempre “aplicações particulares”? Parece que nunca saberíamos que critérios são esses, ou pelo menos não está ao nosso alcance conhecê-los, e disso concluímos que deve ser algo que está além de nosso alcance, mas que, mesmo assim, uma referência a essa regra geral inalcançável e inefável parece ser a explicação da nossa aplicação de regras em casos particulares. Ou seja, aquilo que deve servir como critério para a correção da aplicação da regra encontra-se separado da nossa capacidade e nosso saber acerca de como aplicar esta mesma regra e, portanto, não somos capazes de explicar o que faz com que uma aplicação da regra seja correta ou não.

É claro que Wittgenstein não admite tal conclusão. E a resposta para o problema colocado está no fato de que compreender uma regra e seguir esta regra estão intrinsecamente ligados na prática da linguagem, não podem ser pensados separadamente e o critério de compreensão da regra é a capacidade de agir de acordo com o esperado, remete portanto para uma regularidade de ação que, por sua vez, remete a uma instituição na qual aquela regularidade encontra seu lugar; é por isso que a compreensão e o seguimento da regra são costumes, hábitos, que se apresentam como o domínio de uma técnica.

É a expressão da capacidade de seguir a regra que permite afirmar de alguém que compreendeu a regra, sua capacidade de elucidar a aplicação que faz da regra, de mostrar os motivos ou as razões para seu agir assim, por um lado e, por outro lado, seu agir regular, ou seja, que ele aja regularmente de acordo com a regra, que esse agir não tenha acontecido uma única vez, mas que se torne uma regularidade. Com isso pode-se afirmar que ele realmente segue a regra e não apenas acredita seguir a regra:

eis porque ‘seguir uma regra’ é uma *práxis*. E *acreditar* seguir a regra não é seguir a regra. E daí não poderemos seguir a regra

'privadamente'; porque, senão, acreditar seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra. (IF, § 202).

Acreditar seguir a regra é um processo interno e como tal não traz contribuição alguma para a compreensão da regra, uma vez que não se traduz em prática, em ação, esta sim o critério para avaliar a capacidade de seguir regras. Por isso também não se pode seguir uma regra privadamente, porque da mesma maneira remete a algo oculto, que não se mostra numa prática. O agir de acordo com uma regra deve ser exposto na prática, na ação e é por isso que não se pode “acreditar seguir a regra” nem “seguir a regra privadamente”, pois ambas as situações remetem a processos ocultos que não têm nenhum papel naquele agir, em outras palavras, não servem como critério para aferir a capacidade de alguém seguir a regra.

2.4 O problema da interpretação da regra

Todas as alternativas parecem apontar para o fato de que a possibilidade de seguir regras deve estar relacionada com uma estrutura que de alguma maneira já esteja dada na própria regra, e cai-se na tentação de pensar que esta estrutura é uma imagem mental, que atravessa a mente do falante no momento em que compreende a regra, ou que ela é uma entidade abstrata que deve se ligar à regra, dando a ela sua significação.

Por fim, há o problema da interpretação da regra, ou seja, que uma aplicação correta da regra depende de uma interpretação da regra. A pergunta que se coloca, em relação ao exemplo do parágrafo 185 é: como podemos afirmar que B interpreta corretamente a regra para a continuação da série que lhe é solicitada? Supondo que a regra é o critério de correção para a continuação da série, parece que B teria que dar à regra uma mesma interpretação que tinha sido dada a ela por parte de A, quer dizer, A e B deveriam concordar na interpretação que fazem da regra para que esta possa servir como critério de correção para a continuação da série. Considerando que, de acordo com Wittgenstein, toda a compreensão lingüística tem a ver com a capacidade de lidar com regras, este

problema é bem mais amplo do que a possibilidade de continuar séries de números e aplica-se para o todo da linguagem e de nossa capacidade de usar a linguagem.

Em relação à interpretação da regra, a grande dificuldade que surge é o fato de que as interpretações podem variar, o que tem como consequência que diferentes interpretações podem levar a diferentes conclusões acerca do que é correto e do que é incorreto em relação à regra (BAKER; HACKER, 1992, p. 81-82), ou seja, não há mais como estabelecer a diferença entre correto e incorreto e qualquer ação poderia estar de acordo com a regra.

De acordo com a interpretação de Saul Kripke²⁰, no parágrafo 201 das *Investigações Wittgenstein* estaria aceitando o paradoxo cético, segundo o qual “uma regra não poderia determinar um modo de agir, pois cada modo de agir deveria estar em conformidade com a regra”. E além disso: “se cada modo de agir deve estar em conformidade com a regra, pode também contradizê-la. Disto resultaria não haver aqui nem conformidade nem contradições”. De acordo com a leitura de Kripke, não há como saber se o uso presente da regra concorda com seu uso passado, não há nada na ação passada de um indivíduo, nenhum fato, seja físico, seja mental, que obrigue a seguir uma dada direção antes que outra, não há nada que determine aplicar a regra de uma maneira ou outra em casos presentes ou futuros. Tudo o que se tem são aplicações passadas da regra, mas que são aplicações particulares, e que por isso não poderiam servir de critério para o uso presente e futuro. Em outras palavras, se tudo o que temos são aplicações passadas particulares, qualquer interpretação da regra geral poderá concordar com as aplicações passadas e não poderá servir como critério para o uso presente. Desse modo, nenhuma instrução que tenha sido dada no passado pode servir como justificção para o uso presente da regra. Kripke argumenta que nada em nosso estado mental presente parece concordar com o que foi significado nos casos particulares de aplicação de uma regra no passado, e por isso também não poderia determinar e justificar uma nova aplicação no futuro.

²⁰ KRIPKE, Saul. *Wittgenstein: on rules and private language*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

Segundo Kripke, somente um critério último, que não permita mais interpretações e que justifique as aplicações da regra, pode explicar a significação lingüística.

De acordo com o que Wittgenstein chama seu “paradoxo”, diante de uma seqüência tal como “2, 4, 6, 8...”, temos a possibilidade de explicá-la recorrendo a diferentes regras, mas mesmo no caso de usarmos uma regra específica, tal como “ $n+2$ ”, ficamos diante do embaraço de termos que explicar nosso saber acerca de como aplicar a regra em cada nova situação. Ora, esta situação nos leva ao problema de que seguir a regra seria dependente de uma interpretação da regra, mas isto simplesmente recoloca o problema de uma outra forma, pois cada interpretação é apenas isso, uma nova interpretação da fórmula original, uma “substituição de uma expressão da regra por uma outra”, o que nos levaria a um regresso infinito de interpretações. Assim, é como se cada aplicação da regra, “todo agir segundo a regra”, fosse uma interpretação da mesma, mas aí não haveria mais distinção entre uma aplicação correta e uma aplicação incorreta da regra, e a própria noção de “acordo com a regra” perde qualquer sentido. Diante disso, temos o que Glock (1998, p. 315) chamou de “nihilismo semântico”, segundo o qual “nem mesmo eu posso saber o que quis dizer com a instrução ‘Some 2’”, com a conseqüência de termos de aceitar que o significado lingüístico não existe.

Mas o problema não se resolve e retorna a pergunta acerca de como se explica que, na prática, na maioria dos casos, todos concordam com a aplicação da regra. Essa questão remete imediatamente à questão mais ampla que diz respeito a como a linguagem é possível, quer dizer, o que garante que os signos lingüísticos sejam significativos e que torna a comunicação possível.

A “solução cética” que Kripke apresenta para o paradoxo é que seguir regras consiste em fazer o que uma comunidade faz, e isso implica que não possa ser feito por um indivíduo isoladamente. Nesse sentido, o significado das palavras é determinado pela comunidade lingüística que as usa: é a comunidade lingüística de que faço parte que pode afirmar que uma ação minha está de acordo ou não com a regra e assim aceitar como correta ou não a ação. Por isso, o significado das palavras não pode ser determinado por um indivíduo isoladamente; pelo

contrário, o significado é determinado pela comunidade lingüística e está diretamente conectado com as práticas desta comunidade²¹.

A seguir apresentamos dois argumentos que parecem mostrar as falhas da interpretação de Kripke, um que encontramos em David Stern e outro em Gordon Baker e Peter Hacker²².

Segundo David G. Stern (1995, p. 178), Kripke falha em perceber que o paradoxo da seção 201 é um problema para a voz com quem Wittgenstein argumenta, o seu “interlocutor”. E mostra que o paradoxo cético apenas aparece se se pensa na compreensão de uma regra como uma questão de ser capaz de dizer algo que explica o significado da palavra em questão, para o que Wittgenstein reserva o termo ‘interpretação’. Na verdade, o grande problema que Wittgenstein percebe no ponto de vista do interlocutor é que este vê a interpretação como essencial para a compreensão de uma regra. Para Stern o problema da interpretação de Kripke é que ele nunca considera o segundo parágrafo da seção 201, onde Wittgenstein mostra que todo o paradoxo resulta de uma concepção incorreta de compreensão que a vê como uma questão de interpretação, em que se fornecem explicações por meio da substituição de uma expressão da regra por outra. Contra esta concepção Wittgenstein afirma que seguir uma regra é uma capacidade prática:

Vê-se que isto é um mal-entendido já no fato de que nesta argumentação colocamos uma interpretação após a outra; como se cada uma delas nos acalmasse, pelo menos por um momento, até pensarmos em uma interpretação novamente posterior a ela. Com isto mostramos que existe uma concepção de uma regra que *não* é uma *interpretação* e

²¹ (STERN, 1995, p. 177) “This, Kripke maintains, is Wittgenstein’s principal argument against the existence of a private language: there is no fact of the matter about whether I am using a rule when I am considered individualistically; it is only my membership within a linguistic community that gives content to the notion of my being justified in using words as I do. Wittgenstein’s argument for the impossibility of a private language, construed by Kripke as the thesis that a person in isolation from a community could not use language, is thus already set out in section 202; the further discussion of private language in section 243 ff. is only a corollary of the prior sceptical argument about rule-following”.

²² O livro de Kripke suscitou uma enorme discussão acerca da interpretação das passagens das *Investigações filosóficas* que tratam do conceito de seguir regras e do argumento da linguagem privada. Recorremos aos autores citados por estarem em conformidade com nossa leitura e porque permitem uma reconstrução clara dos argumentos wittgensteinianos.

que se manifesta, em cada caso de seu emprego, naquilo que chamamos de 'seguir a regra' e 'ir contra ela'.

Eis porque há uma tendência para afirmar: todo agir segundo a regra é uma interpretação. Mas deveríamos chamar de 'interpretação' apenas a substituição de uma expressão da regra por uma outra.

Não haverá solução para o problema enquanto se pensar a compreensão como uma interpretação, pois uma interpretação sempre estaria aberta para uma nova interpretação, o que nos leva para um regresso ao infinito. O que se deve fazer, então, é pensar a compreensão da regra de outra maneira; segundo Wittgenstein, isto significa compreender a regra sem interpretá-la, fazer o que a regra determina sem questionar o significado das palavras. Questões acerca da interpretação apenas surgem quando se têm dúvidas acerca de se alguém compreendeu as regras, mas isto mesmo depende de um pano de fundo de regras que são seguidas sem questionamento. Segundo Stern, Kripke é incapaz de resolver o paradoxo cético justamente porque ele não percebe nenhuma alternativa para a concepção de compreensão como interpretação.

Voltemos ao 'paradoxo'. O problema para o qual o parágrafo 201 chama a atenção diz respeito à noção de que aquilo que permite afirmar de uma ação que ela está de acordo com uma regra seria uma interpretação dessa regra. Mas sendo assim, outra pergunta se coloca: o que torna correta ou legítima uma interpretação qualquer; em outras palavras, o que garante que esta interpretação está de acordo com a regra? Duas respostas se apresentam, ambas problemáticas. Primeiro, poder-se-ia afirmar que o que garante o acordo entre a regra e uma interpretação dela é a própria regra, resposta esta claramente circular. A segunda resposta diz que o acordo da regra com uma interpretação é garantido por uma nova interpretação, mas aí se cai num regresso ao infinito de interpretações, onde a cada interpretação uma nova interpretação deve ser buscada para fundamentar a interpretação anterior. A solução seria então eliminar a idéia de que uma interpretação relacione a regra com sua aplicação e o que teríamos então seria apenas a própria regra e a sua aplicação. E aqui chegamos ao núcleo do problema que Wittgenstein levanta: o paradoxo se deve à noção de

que alguma coisa deve estar entre a regra e sua aplicação para que se possa fazer a ponte entre ambas. Em outras palavras, todo problema reside em se considerar que a regra é independente de suas aplicações e que uma terceira coisa tenha que fazer a ligação entre elas.

A resposta de Baker e Hacker (1992, p. 243) para esse problema é que a *relação entre uma dada regra e um ato que está de acordo com ela (concorda com ela) é interna ou gramatical*. Nada faz a mediação entre a regra e sua extensão, pois relações internas não são cimentadas por nenhuma ‘terceira coisa’. Por isso mesmo, é um erro inserir uma concordância comunitária entre uma regra e o que está de acordo com ela, porque se a regra está dada, então também está dada sua extensão. Toda a dificuldade em se pensar a ligação entre o conceito de seguir regras e ações que envolvem regras remete a uma crença natural de que o ato de seguir regras é fazer algo além de agir de acordo com a regra, como no caso do recurso a uma interpretação da regra.

Considerar a relação entre a regra e sua aplicação como uma relação interna, gramatical, significa abandonar a busca por uma justificação para a aplicação da regra, que deveria transparecer na interpretação da regra. É como se a ausência dessa justificação implicasse a ausência de critérios de aplicação da regra e só pudéssemos aplicá-la se fôssemos capazes de apresentar a interpretação da regra quando questionados sobre o que faz com que a sigamos dessa maneira. É como se algo acompanhasse a aplicação da regra, justificando essa aplicação; esse algo deve estar aí de alguma maneira, do contrário não poderíamos aplicar a regra.

Ora, segundo Wittgenstein, não há nada que justifique a aplicação da regra, simplesmente porque não há nada, na realidade, que justifique conexões gramaticais, como é o caso da conexão entre a regra e sua aplicação. O que se deve fazer é abandonar a perspectiva segundo a qual *deve* haver uma tal justificação. Nas práticas de aplicação da regra percebe-se que tal justificação é desnecessária. Alguém que não saiba que número deve seguir de 1000 não está buscando por uma justificação que pudesse resolver seu problema. O que acontece nessa situação é que *não compreendeu a regra e por isso não sabe*

aplicá-la. O que resolve a situação não é o recurso a uma interpretação da regra que a justifique, mas sim que ele aprenda as técnicas de uso da regra. Esse aprendizado vai se manifestar na forma de agir em relação à regra. Se age conforme se espera, então demonstra que compreendeu a regra; se age de outra maneira, então não a compreendeu. É para isto que Wittgenstein chama a atenção no parágrafo 201, quando se afasta da concepção de que todo agir segundo a regra deva ser uma interpretação. A interpretação é apenas a substituição de uma expressão da regra por uma outra expressão, mas o que realmente mostra que alguém compreendeu a regra é o “seguir a regra” ou “ir contra ela”, ou seja, no comportamento de seguir regras, no emprego da regras, manifesta-se a sua compreensão.

Está claro aqui que a interpretação da regra, ou qualquer outra coisa que apareça como o elemento de ligação da regra com sua aplicação, portanto uma justificação da regra, é insuficiente para determinar a correção ou não da aplicação da regra. Tanto Stern quanto Baker e Hacker acentuam que seguir uma regra é uma prática, é a prática que garante que se está efetivamente seguindo a regra e não apenas acreditando seguir a regra. É a prática que fornece critérios objetivos para que se possa afirmar que uma ação está de acordo ou não com determinada regra. Conseqüentemente, é a prática que fornece os critérios para que se possa dizer de uma expressão que é ou não significativa. É sob o pano de fundo dessas práticas compartilhadas, das regularidades nas ações e nos comportamentos, das situações normais de uso das regras, que se mostra a compreensão da regra, bem como a correção da aplicação. É dessa forma que deve ser compreendida a afirmação de que seguir regras são “*hábitos*, (costumes, instituições)”.

Mas o que são essas práticas, essas ações? De acordo com a interpretação comunitarista de Kripke, a prática que permite fazer a distinção entre seguir a regra e acreditar que se está seguindo a regra é sempre uma prática social. Interpreta a afirmação de que “não podemos seguir a regra privadamente” como a impossibilidade de que um indivíduo isolado possa ter critérios objetivos para fazer a distinção necessária.

Assim, o acordo com as ações da comunidade em que está inserido é o critério que permite afirmar de um indivíduo que segue a regra ou não. O recurso à comunidade implica que a ação de seguir regras deve estar aberta à possibilidade de os participantes da comunidade poderem checar as ações entre si, o que significa dizer que toda a nossa capacidade de usar a linguagem e a própria possibilidade do significado estão relacionadas com as interações dos indivíduos nos jogos de linguagem dos quais participam. A própria aquisição da linguagem, por parte de um indivíduo, depende dessas interações dentro da comunidade lingüística, onde é treinado a agir e reagir de maneira tal que possa ser atribuída a ele a capacidade de seguir regras adequadamente.

Porém, há um problema nessa interpretação de Kripke, que parece não estar de acordo com as intenções de Wittgenstein. Como vimos, a interpretação de Kripke nasce da consideração de que há uma independência entre a regra e sua aplicação, que se mostra como um abismo a ser preenchido de alguma forma. Negando que o indivíduo isolado possa fazer a ponte entre a regra e a sua aplicação, Kripke afirma que seguir regras depende do acordo com uma comunidade. Entretanto, podemos perguntar, o que diferencia a ação de um indivíduo isolado das ações de uma comunidade que permite que esta última possa servir de critério para o seguimento de regras? Que elemento permite diferenciar a interpretação da regra realizada por um indivíduo isolado da interpretação de uma comunidade, para que esta última possa determinar que ações estão de acordo com a regra ou não? Parece que a “solução” de Kripke não resolve o problema, pois seguimos sem um critério que permita distinguir quando se está efetivamente seguindo regras da mera *crença* de que se seguem regras.

O acordo comunitário deve ser compreendido como um elemento a mais que compõe aquele pano de fundo no qual fazemos uso da linguagem, seguimos regras, mas não pode ser considerado o fundamento para nossa prática lingüística nem a justificação para nossa aplicação de regras, haja vista que para Wittgenstein tais fundamentos e justificações, se é que existem, não são necessários nem suficientes para explicar nosso uso da linguagem e nossas ações de seguir regras. O problema com o comunitarismo de Kripke é a sua

insistência de que uma justificação se faz necessária para a aplicação da regra, de que a normatividade da regra só pode ser compreendida se pudermos estabelecer um fundamento último para ela.

Para a solução do problema, precisamos voltar um pouco no texto de Wittgenstein, onde encontrarmos, no parágrafo 198: “cada interpretação, juntamente com o interpretado, paira no ar; ela não pode servir de apoio a este. As interpretações não determinam sozinhas a significação”. E aqui está claro que não importa que tipo de interpretação seja esta, se de um indivíduo isolado ou se de uma comunidade. É necessário deixar de pensar nesse terceiro elemento que se considera indispensável para o preenchimento do abismo entre a regra e sua aplicação e perceber que, na verdade, não existe abismo algum, que a regra e a sua aplicação estão intrinsecamente ligadas na prática, no agir de acordo com regras. Há uma relação interna entre a regra e sua aplicação correta, e isso tem a consequência de que compreender a regra já é saber como aplicá-la. Na aplicação da regra revela-se nosso saber acerca de quais ações estão em conformidade com a regra e quais não estão: “com isso mostramos que existe uma concepção de uma regra que não é uma interpretação e que se manifesta, em cada caso de seu emprego, naquilo que chamamos de ‘seguir a regra’ e ‘ir contra ela’”.

A regra é o padrão de correção; é a própria regra, em sua aplicação, que mostra o que é “seguir a regra” e “ir contra ela”. A relação interna entre a regra e sua aplicação se produz pelas atividades normativas nas quais estamos inseridos. Nessas atividades é que se mostra nossa capacidade de seguir regras, que se mostra que guiamos nossas ações por referência a regras, o que se manifesta na maneira como usamos regras, na nossa capacidade de ensinar e explicar o uso de regras, justificar e avaliar nossas ações com base em regras, corrigir os erros dos outros e assim por diante.

Mais adiante, no mesmo parágrafo 198, Wittgenstein pergunta: “o que tem a ver a expressão da regra – digamos o indicador de direção – com minhas ações? Que espécie de ligação existe aí?” E imediatamente responde: “talvez esta: fui treinado para reagir de uma determinada maneira a este signo e agora reajo

assim... indiquei que alguém somente se orienta por um indicador de direção na medida em que haja um uso constante, um hábito”. Esse uso constante, esse hábito que se liga e se expressa nas ações forma um contexto normativo que possibilita o seguimento de regras. É nesse contexto normativo que se encontram os “fundamentos” para a o uso da linguagem e da possibilidade de seguir regras e é esse contexto que explica esse uso e esse seguimento de regras. Mas, diferente daquelas concepções que separam a linguagem dos seus contextos de uso, a explicação da significação, da compreensão de regras e sua aplicação, não tem nada de misterioso, oculto. Elas estão todas à mostra nas práticas efetivas de uso da linguagem, e para explicá-las nenhuma “ficção metafísica” é necessária.

Por fim, resta considerar que a leitura de Kripke dá grande importância para o modo como adquirimos a linguagem, para o aprendizado lingüístico, e um dos elementos que legitimam sua leitura comunitarista é que quando se aprende a usar a linguagem, somos treinados, encorajados, corrigidos. A possibilidade de fazer parte das práticas sociais que envolvem a linguagem deve-se aos outros participantes dessas práticas, que por fim podem atestar sua capacidade de seguir regras adequadamente e assim estar apto a se tornar um membro da comunidade. Os inúmeros treinos e correções a que se submete o indivíduo é que o tornará capaz de empregar as palavras corretamente e agir como os demais. Nesse sentido, um Robinson Crusóé só é imaginável porque em algum momento ele já teria feito parte de uma comunidade lingüística, onde aprendeu os mecanismos que tornam a linguagem possível.

Mas para Wittgenstein o modo como se adquire a linguagem e se aprende a seguir regras não tem tanta importância quanto a capacidade de lidar com a linguagem:

Pois considero o aprendizado da língua alemã como uma disposição do mecanismo para uma determinada espécie de influência; e não nos importa se o outro aprendeu a língua ou talvez seja, desde o nascimento, constituído de tal forma, que reage às frases da língua alemã como o homem comum, quando aprendeu alemão. (IF, § 495).

A gramática não diz como a linguagem deve ser construída para realizar sua finalidade, para ter tal ou tal efeito sobre os homens. Ela apenas descreve, mas de nenhum modo explica o uso dos signos. (IF, § 496).

2.5 Regras como parte do arcabouço das formas de vida

Em toda sua discussão acerca do conceito de seguir regras, Wittgenstein enfatiza que este só pode ser compreendido se assumirmos que a possibilidade de seguir adiante e usar as palavras corretamente em novas situações depende sempre de que todos os usuários da linguagem reajam de uma maneira semelhante, que as ações e reações de todos se dêem numa certa *normalidade*. Quando Wittgenstein afirma, no parágrafo 217, que “se esgotei as justificações, então atingi a rocha dura e minha pá entortou. Estou então inclinado a dizer: ‘é assim que eu ajo’”, este ‘é assim que eu ajo’ só tem sentido se for pensado em consonância com as ações dos outros envolvidos no processo de seguir regras e utilizar as palavras de acordo com elas. Como já ficou claro acima, a possibilidade de seguir uma regra está diretamente relacionada com a capacidade que se tem de dar uma justificção para o modo como se age ao segui-la. Mas essa justificção tem um fim, ela se esgota nesse fundo comum que é o modo *normal* de agir, comum a todos os usuários da linguagem. Isso significa que a noção de seguir regras seria incompreensível se as reações de cada um fossem arbitrrias, desordenadas. A possibilidade da linguagem é dependente de certas características da natureza humana, para as quais não há nenhuma justificção causal. Se existe algum fundamento para a linguagem, segundo Wittgenstein, seriam estes *fatos naturais extraordinariamente gerais* (IF, § 143). Estes fatos naturais dizem respeito tanto à natureza biológica e antropológica dos seres humanos quanto ao mundo em que estão inseridos e formam o arcabouço no qual a linguagem se desenvolve.

Em primeiro lugar, esta normalidade da qual depende o funcionamento da linguagem está relacionada com a natureza biológica dos seres humanos, pois certos conceitos e certos jogos de linguagem só são possíveis devido a certas características biológicas dos seres humanos. Como mostram Baker e Hacker

(1992, p. 234), o compartilhamento de capacidades discriminatórias é uma pré-condição para conceitos compartilhados de cor, sabor, som, cheiro, etc. Sem estas capacidades discriminatórias compartilhadas não haveria razão em usar amostras como critérios de correção para o uso das expressões, por exemplo. Na verdade, nem poderíamos ter uma linguagem de termos perceptuais. Isso significa que a possibilidade de desenvolver jogos de linguagem com termos perceptuais é dependente dessa condição biológica e *destas* condições, o que significa que podem existir criaturas que tenham capacidades perceptuais discriminatórias distintas das nossas e, por isso, eles deverão construir diferentes estruturas conceituais, as quais nós não poderemos empregar, não teremos nenhum uso para tais conceitos. É necessário que haja uma regularidade nesses “fatos elementares da natureza humana”, que são nossas características biológicas, para que certos conceitos possam se estabelecer. Assim sendo, podemos afirmar que a possibilidade de criar jogos de linguagem com as cores deve-se ao fato de que somos criaturas que têm a capacidade perceptual de discriminar cores, pois esses jogos de linguagem, como qualquer outro jogo de linguagem, é dependente daquilo que nós podemos ou não fazer.

Porém, o que Wittgenstein considera como natural não tem a ver unicamente com a natureza biológica. Considera também certas características que Baker e Hacker denominaram de “culturalmente naturais”. Assim, olhar na direção apontada pelo dedo, e não para o próprio dedo (como os gatos), ou chorar ao sentir dor fazem parte da natureza biológica, ao passo que a capacidade de continuar a série dos números naturais (1001, 1002, 1003...) faz parte da “natureza cultural”, e neste mesmo sentido é que a lógica pertence à história natural dos seres humanos, não as proposições da lógica, mas o fato de que usamos estas proposições e moldamos nossos conceitos da maneira como o fazemos. Por isso é possível dizer que a história natural do homem é a história de um *animal* que utiliza a linguagem, um animal cultural. E estes são também *fatos muito gerais da natureza*.

O conceito de forma de vida está ligado a esta característica cultural mais do que às características biológicas do homem. Por isso, não se pode dizer que

haja uma única forma de vida humana, característica da espécie, mas diferentes formas de vida, características de diferentes culturas e épocas.

Outro *fato natural geral* que faz parte do arcabouço a partir do qual a linguagem é possível é que no mundo em que vivem os homens existe certa regularidade; é necessário que o mundo que circunscreve os jogos de linguagem seja relativamente estável:

“É como se os nossos conceitos estivessem condicionados por um andaime de fatos”. Isto significaria: se imaginares de outro modo certos fatos, os descreveres de um modo diferente do que eles são, então deixas de poder imaginar a aplicação de certos conceitos, porque as regras da sua aplicação não têm análogo nas novas circunstâncias. – Assim, o que estou a dizer reduz-se a *isto*: Uma lei é dada aos homens, e um jurista pode ser capaz de tirar conseqüências para cada caso que normalmente lhe aparece; deste modo, a lei tem evidentemente uso, e faz sentido. Todavia, a sua validade pressupõe todo o tipo de coisas; e se o ser que ele tem de julgar divergir completamente dos seres humanos vulgares, então, por exemplo, decidir se ele praticou ou não uma ação com má intenção será não apenas difícil, mas (simplesmente) impossível. (WITTGENSTEIN, 1981, § 350).

Se as coisas crescessem ou diminuíssem constantemente e sem explicação, os jogos de linguagem de medição perderiam completamente seu sentido e sua aplicação, da mesma forma que os jogos de linguagem com as cores somente são possíveis se as cores dos objetos não mudarem constantemente. Sem essa constância no tamanho das coisas ou nas cores dos objetos não haveria a possibilidade de se medir as coisas, nem de falar sobre cores dos objetos. Não é o caso de dizer que as nossas medições ou o nosso falar sobre as cores seriam falsos ou incorretos, mas estes jogos de linguagem simplesmente deixariam de existir. Não há algo como um conceito *fa/so* nesses casos, o que acontece é que nosso conceito deixa de ter um uso.

E se as coisas se comportassem de modo totalmente diferente do que se comportam de fato – e se não houvesse por exemplo, expressão característica da dor, do terror, da alegria; se o que é regra se tornasse exceção e o que é exceção, regra, ou se as duas se tornassem fenômenos de frequência mais ou menos igual – então nossos jogos de linguagem normais perderiam seu sentido. – O procedimento de colocar um pedaço de queijo sobre uma balança e fixar o preço segundo o que marca o ponteiro perderia seu sentido, se acontecesse freqüentemente que tais pedaços, sem causa aparente, crescessem ou diminuíssem repentinamente. (IF, § 142).

Mas se estas regularidades do mundo, esta estabilidade natural, são parte do arcabouço da linguagem, se são parte essencial do pano de fundo sobre o qual se desenvolvem os jogos de linguagem, não são parte dos próprios jogos de linguagem, no mesmo sentido em que não faz parte do jogo de tênis que a gravidade seja tal como a da Terra, e não da Lua ou Júpiter. E isso significa que elas não *justificam* nem *explicam* o modo como usamos nossos conceitos que, como já vimos, depende da capacidade de apresentar as razões do uso dos conceitos, e nestas razões não se incluem as regularidades naturais. A estabilidade do mundo é uma precondição para a aplicação de certos conceitos, o que significa dizer que se o mundo fosse diferente, determinados conceitos não teriam nenhuma aplicação. Mas isso não significa que estes conceitos são incorretos ou falsos, simplesmente que não haveria já nenhuma razão para usá-los.

É interessante perceber que as “regularidades naturais” não determinam de forma imediata que conceitos e jogos de linguagem serão efetivamente aplicados e jogados. Se uma certa regularidade natural é requerida em relação às cores das coisas e das capacidades discriminatórias dos seres humanos para que se possam construir jogos de linguagem com as cores, por exemplo, estes jogos de linguagem não serão fixos, inevitáveis ou invariáveis. Aquelas constâncias naturais são exigências para que se construam quaisquer jogos de linguagem possíveis com as cores, mas são igualmente compatíveis com diferentes gramáticas, ou seja, diferentes jogos de linguagem são possíveis partindo das

mesmas condições de base, o que revela que eles não são fixos em relação àquelas condições, mas que a partir delas e *junto com* a educação, interesses específicos e da relação dos homens com a natureza (diferentes formas de vida) é que moldam os jogos de linguagem que serão efetivamente jogados.

3 - O ARGUMENTO DA LINGUAGEM PRIVADA

Neste capítulo trataremos do terceiro elemento da concepção tradicional de linguagem que é criticado por Wittgenstein nas *Investigações filosóficas*, presente na passagem citada de Agostinho²³ e que se relaciona com a possibilidade de uma linguagem privada. Esta pode ser inferida das afirmações contidas naquela passagem de que a linguagem serve para indicar as “sensações da alma” ou para dar “expressão aos meus desejos”, que remetem às teorias que afirmam que o significado da palavra é uma imagem na mente do falante²⁴, inacessível a qualquer outro. Esta idéia leva à aceitação de que a linguagem serve primordialmente para a expressão do pensamento, compreendido como algo privado e apenas acessível ao falante, como nessa afirmação de Hobbes (1996, p. 44): “o uso geral da linguagem consiste em passar nosso discurso mental para um discurso verbal, ou a cadeia de nossos pensamentos para uma cadeia de palavras” ou ainda de Locke (1996, p. 147), para quem “as palavras... nada significam senão as idéias na mente de quem as usa... Quando um homem fala com outro, o faz para que possa ser entendido; e o fim da fala implica que estes sons, como marcas, devem tornar conhecidas suas idéias aos ouvintes”. É como se todo um mundo privado, acessível apenas para o falante, pudesse ser expresso por meio das palavras, sendo que o verdadeiro e exato significado da

²³ Que diz respeito à seguinte passagem daquela citação: “mas deduzi isso dos seus gestos, a linguagem natural de todos os povos, e da linguagem que, por meio da mímica e dos jogos com os olhos, por meio dos movimentos dos membros e do som da voz, indica as sensações da alma, quando esta deseja algo, ou se detém, ou recusa ou foge... e quando habituara minha boca a esses signos, dava expressão aos meus desejos”.

²⁴ No texto das *Confissões* esta idéia aparece claramente um pouco antes da passagem citada, em que Agostinho, ao relatar como, em sua infância, tomava conhecimento de onde estava e do que o rodeava, diz: “queria exprimir os meus desejos às pessoas que os deviam satisfazer e não podia, porque os desejos estavam dentro e elas fora, sem poderem penetrar-me na alma com nenhum dos sentidos. Estendia os braços, soltava vagidos, fazia sinais semelhantes aos meus desejos, os poucos que me era possível esboçar, e que eu exprimia como podia. Mas eram inexpressivos”. (SANTO AGOSTINHO, 1996, p. 42).

palavra só poderia ser compreendido pelo próprio falante, uma vez que cada um associa as palavras com as idéias correspondentes a partir de sua própria perspectiva, que é sempre subjetiva e particular. Por outro lado, se as palavras nomeiam as idéias, então deve ser possível, de alguma maneira, “apontar internamente” para essas idéias que são os significados das palavras, segundo a exigência da teoria que afirma que as palavras são nomes de alguma coisa. Obviamente, na medida em que o significado de uma palavra é uma idéia que a acompanha, o verdadeiro significado das palavras não pode ser publicamente acessado, ficando restrito ao falante-usuário da linguagem, e passa-se a acreditar que a significação lingüística tem como fundamento a privacidade da experiência e dos estados mentais. Assim sendo, é aceito que o que liga as palavras com as idéias são as definições ostensivas, nesse caso internas e privadas.

Além disso, o texto de Agostinho remete a uma noção bastante disseminada acerca do modo como as palavras da nossa linguagem referem as “sensações imediatas, privadas” do falante, tais como “sentimentos e estados de espírito”. De acordo com essa noção geral, uma linguagem que se refere às sensações só pode ser efetivamente compreendida pelo próprio falante, uma vez que só ele tem acesso àquelas sensações, portanto só ele mesmo pode saber do que está falando quando a elas se refere. É como se cada um nomeasse suas próprias sensações por um processo de ostensão interna, como se no momento em que se tem uma determinada sensação (uma dor, um sentimento) se voltasse para dentro de si mesmo, observasse a sensação e, apontando para ela, a nomeasse. Com esse processo o falante constrói uma linguagem que lhe permite falar das suas sensações, mas esse falar é restrito a si mesmo, uma vez que ninguém mais pode ter acesso aos “objetos” assim nomeados. Esta será uma linguagem que não poderá ser compartilhada, é uma linguagem que em princípio não pode ser compreendida por ninguém além do próprio falante, sendo, portanto, logicamente privada.

Na passagem que se convencionou chamar de “argumento da linguagem privada”, que vai do parágrafo 243 ao parágrafo 315 das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein se dedica a demonstrar os equívocos de tal concepção e os contra-

sensos a que se pode chegar com sua aceitação. No capítulo anterior, a análise do conceito de seguir regras teve como conclusão que o ato de seguir regras é uma atividade pública, que dizer de alguém que segue regras significa que isso deve ser mostrado em sua prática, nas ações que realiza e nas quais se pode perceber se segue ou não a regra, se o que faz está de acordo ou não com a regra. A investigação a respeito da possibilidade de uma linguagem privada leva essa noção até suas últimas conseqüências com o intuito de mostrar que a significação depende sempre de critérios públicos. Nesse sentido, o argumento da linguagem privada deve ser compreendido como uma extensão das reflexões sobre o conceito de seguir regras, pois nessa passagem Wittgenstein demonstra que mesmo a identificação daqueles elementos que se julgam como absolutamente privados depende sempre de conceitos que foram formados a partir de um uso público, ou seja, de conceitos dependentes de critérios de uma linguagem que é compartilhada, pelo menos em princípio. Assim, se por um lado será demonstrada a impossibilidade de uma linguagem privada, através da demonstração de que esta idéia surge da incompreensão do funcionamento do jogo de linguagem dos termos relativos às sensações e aos estados mentais, por outro lado, a conclusão de que essa linguagem não é possível poderá ajudar a compreender o modo efetivo como ela funciona, ao elucidar seus mecanismos, refutando de vez a concepção mentalista de significação.

É certo que Wittgenstein em nenhum momento afirma que esteja desenvolvendo um argumento acerca do problema da linguagem privada nem chama a passagem em que trata do problema de “argumento da linguagem privada”. Como mostra Hacker (1990, p. 01), Wittgenstein fala antes em uma “discussão” sobre a linguagem privada e, ao contrário de apresentar *um* argumento acerca da linguagem privada, a passagem comportaria *vários*, a tal ponto que deveria ser renomeada para “argumentos da linguagem privada”. Ligados ao tema central de uma linguagem que não pode, logicamente, ser compreendida por qualquer um que não seja o próprio falante, vários outros temas correlacionados são investigados, tais como certa imagem da natureza humana,

da mente e sua relação com o comportamento, da linguagem e de seus fundamentos, que parecem ter dominado a filosofia desde Descartes.

Por outro lado, em um pequeno artigo intitulado *La réception de l'argument du langage privé*, Gordon Baker alerta que é preciso tomar cuidado com certas (a grande maioria) interpretações do argumento da linguagem privada que o vêem como uma forma de refutação do dualismo cartesiano. Essas interpretações aproximam o argumento de Wittgenstein da tese do livro *The concept of mind*, de Gilbert Ryle, que revela o “mito do fantasma na máquina”, segundo o qual haveria dois reinos, paralelos um ao outro: o reino composto pelos objetos físicos (e todos os eventos, propriedades e relações físicos) e o reino dos eventos e estados mentais. Segundo Ryle, este dualismo tem suas raízes na obra de Descartes e está associado a um “erro de categorias”. Em seu artigo, Baker lista sete diferentes interpretações do argumento da linguagem privada associadas a alguma discussão acerca do dualismo cartesiano. Depois de mostrar as falhas dessas interpretações, sentencia:

Wittgenstein não conhece as obras de Descartes e, aliás, não pensa que as confusões filosóficas de hoje decorrem dos pecados que alguns filósofos teriam cometido ontem... Há portanto razões muito fortes para concluir que Wittgenstein não se empenha numa batalha contra um adversário “cartesiano” mais ou menos bem definido. (BAKER, 1990, p. 38)²⁵.

Segundo Baker, é mais provável que Wittgenstein esteja submetendo à investigação as idéias que caracterizam o empirismo moderno²⁶, sobretudo a obra

²⁵ Para Antonia Soulez: (2004, p. 91) “ le privé n'est pas même un ‘argument’. Comme le rapelle Gordon Baker, la notion d'argument du langage privé... vient de certains interprètes de Wittgenstein, notamment Norman Malcon et Peter Strawson, et nullement de Wittgenstein chez qui cette expression n'apparaît jamais”.

²⁶ Para Glock : “A possibilidade de uma linguagem privada é tacitamente pressuposta pela corrente dominante na filosofia moderna, desde Descartes, passando pelo empirismo inglês clássico e pelo kantismo, até o representacionismo cognitivo contemporâneo. Ela resulta de duas suposições naturais. Em primeiro lugar, a idéia de que o significado das palavras é dado por aquilo que elas substituem – algo que faz parte da visão agostiniana da linguagem. Em segundo lugar, no caso dos termos psicológicos, a suposição de que o que substituem são fenômenos de um teatro mental, acessível apenas ao indivíduo. As sensações, as experiências e os pensamentos são inalienáveis e epistemicamente privados”.

de Bertrand Russel, que Wittgenstein conhece bem. O alvo seria a teoria causal do significado de Russel, segundo a qual os fundamentos da linguagem encontram-se em um vocabulário que descreve as experiências imediatas: os significados das palavras seriam dados dos sentidos, com os quais mantemos uma relação de familiaridade. O argumento da linguagem privada seria herdeiro da crítica à teoria causal do significado, empreendida anteriormente.

Nesse sentido, toda a discussão relativa ao problema da linguagem privada, segundo nossa interpretação, deve ser concebido como parte da estratégia de Wittgenstein de esclarecer o funcionamento da linguagem, o que leva a cabo através da análise da gramática que rege o uso das palavras em cada circunstância particular. Por isso a “discussão” da linguagem privada não pode ser dissociada da crítica à visão agostiniana de linguagem que, conforme mostrado no primeiro capítulo, erra na compreensão do que seja o significado das palavras, porque, ao desconsiderar as diferenças do uso efetivo das palavras, não percebe as características próprias de cada jogo de linguagem, gerando uma confusão gramatical que provoca toda sorte de falsos problemas que “turvam a visão”. A tarefa da filosofia é justamente dissolver esses falsos problemas, devolvendo a visão clara acerca da gramática da linguagem, trazendo as palavras de volta de “seu uso metafísico para seu uso cotidiano”.

O próprio Wittgenstein, no prefácio às *Investigações filosóficas*, afirma que o livro deve ser visto como uma porção de esboços de paisagens que nasceram de longas e confusas viagens e que os mesmos pontos foram abordados incessantemente por caminhos diferentes, o que sugeria sempre novas imagens. Ora, isso significa que o livro todo está composto de tal forma que os mesmos problemas são discutidos e retornam à discussão por meio de diferentes abordagens e se novos temas são incluídos, isso acontece como parte da estratégia do livro, que é o esclarecimento da origem das confusões filosóficas, que não é outra senão as incompreensões relativas ao funcionamento da linguagem²⁷. Assim, as discussões acerca do significado, da noção de regras e do

²⁷ Esta observação pretende ressaltar a dificuldade em se falar em um argumento da linguagem privada, pois tal perspectiva não poderia estar mais longe dos objetivos de Wittgenstein, que tinha como um dos pilares de sua concepção de filosofia como terapia justamente a noção de que para

argumento da linguagem privada podem ser todos compreendidos como parte de uma mesma estratégia: o esclarecimento do modo como a linguagem realmente funciona.

3.1 A noção de linguagem privada segundo Wittgenstein

A apresentação do tema da linguagem privada, no parágrafo 243 das *Investigações*, pode ser dividida em duas partes. Na primeira parte Wittgenstein diz:

Um homem pode encorajar-se a si mesmo, dar-se ordens, obedecer-se, consolar-se, castigar-se, colocar-se uma questão e respondê-la. Poder-se-ia, pois, imaginar homens que falassem apenas por monólogos. Que acompanhassem suas atividades com monólogos. – Um pesquisador que os observasse e captasse suas falas, talvez conseguisse traduzir sua linguagem para a nossa.

Nesta passagem Wittgenstein remete à idéia de uma linguagem que é privada por uma questão de fato, por contingência: é o exemplo de uma linguagem que em princípio pode ser compreendida por outras pessoas além do falante, que pode ser transmitida e, portanto, ensinada. Dessa perspectiva podem ser pensadas todas as linguagens que são constituídas por códigos, por exemplo. É perfeitamente compreensível que alguém queira desenvolver uma linguagem por meio de códigos, para registrar acontecimentos ou seus próprios sentimentos, de modo que este registro não seja compreendido por nenhuma outra pessoa, e é dessa maneira que muitas vezes são escritos os diários pessoais. Também é compreensível pensar em linguagens que são faladas por um único indivíduo, como o Último Moicano, no exemplo de Hacker, ou por Robinson Crusóé, como também é possível inventar uma linguagem que só pode ser compreendida pelo

se alcançar a solução de um problema filosófico era necessário considerá-lo desde as mais diferentes perspectivas, pois a investigação que se propõe obriga a “explorar um vasto domínio do pensamento em todas as direções”, como afirma no prefácio às *Investigações*, sendo que buscar uma única direção seria paralisante.

seu próprio inventor, como é ainda razoável imaginar pessoas que falassem apenas por monólogos, como diz a passagem citada de Wittgenstein.

Entretanto, se de tais linguagens pode-se dizer que são privadas, há que se levar em consideração o tipo de privacidade que lhes é própria. Elas são privadas por uma questão puramente empírica, por um fato qualquer que explica sua privacidade, como no caso de uma língua que é falada por um único sobrevivente de um povo; esta linguagem só não é compartilhada porque todos os outros falantes desapareceram. Mas em sendo uma privacidade devida a questões empíricas, é perfeitamente possível, como afirma Wittgenstein na passagem, que um pesquisador realmente interessado e com suficiente paciência para acompanhar os falantes consiga *traduzir* esta linguagem para a nossa, e assim poderemos compreendê-la. Outra característica fundamental dessas linguagens é que podem ser ensinadas: o criador do código secreto pode perfeitamente ensiná-lo a outra pessoa, da mesma maneira que o último falante de uma língua pode ensiná-la a outros (e assim tornar possível que essa língua não se perca), porque, para Wittgenstein, o processo de ensino e aprendizagem de uma linguagem é um processo mediante o qual o aprendiz se torna familiarizado com o domínio de certas técnicas e com um conjunto de normas e padrões de correção que formam o pano de fundo do uso da linguagem. Em outras palavras, o aprendizado acontece mediante um treinamento que possibilita tomar parte em práticas de uso da linguagem, uso este que é governado por regras.

Mas o tipo de linguagem que realmente interessa Wittgenstein é uma linguagem que não é privada por questões factuais. Vejamos a segunda parte do parágrafo citado:

Mas seria também pensável uma linguagem na qual alguém pudesse, para uso próprio, anotar ou exprimir suas vivências interiores – seus sentimentos, seus estados de espírito? – Não podemos fazer isso em nossa linguagem costumeira? – Acho que não. As palavras dessa linguagem devem referir-se àquilo que apenas o falante pode saber; às suas sensações imediatas, privadas. Um outro, pois, não pode compreender essa linguagem.

O tipo de privacidade que tem a linguagem neste segundo sentido é radical; esta linguagem não pode ser compreendida por nenhum outro além do falante em nenhuma circunstância, ela é necessariamente privada, o que significa que *em princípio* não pode ser compreendida por nenhum outro, e não apenas por questões empíricas. Esta é uma linguagem que não pode ser ensinada, compartilhada nem transmitida, portanto é uma privacidade num sentido radical, de não poder ser comunicada: “*um outro, pois, não pode compreender essa linguagem*”.

Por que esta linguagem tem de ser necessariamente privada? Porque se refere a algo que é acessível exclusivamente ao usuário de tal linguagem e que, portanto só ele pode saber a que se referem as palavras dessa linguagem: “suas sensações imediatas, privadas”, que podem ser compreendidas como as experiências subjetivas do falante e que, portanto deverão ser tanto ontológica quanto epistemicamente privadas.

Assim sendo, uma linguagem privada nesse sentido será desenvolvida por alguém por meio da associação de palavras com suas próprias experiências privadas, e será usada exclusivamente por ele mesmo, na medida em que não pode ser compreendida por outros e que, por isso mesmo, *não tem um uso público*.

3.2 Antecedentes

No *Tractatus*, se não de forma explícita, ao menos implicitamente Wittgenstein defendia a idéia de que deve ser possível um conhecimento direto daqueles objetos que são dados imediatamente em minha experiência. São aqueles objetos dos quais Russell afirmou que temos um conhecimento por *familiaridade* e, ainda segundo Russell, a compreensão do sentido de um enunciado somente é alcançada por aquele que tem familiaridade com os objetos que são referidos pelos nomes que aparecem em sua construção; com isso Russel podia admitir que o significado de certas palavras, aquelas que referem os objetos da experiência, pode ser conhecido no confronto direto com os objetos

referidos por elas²⁸, no caso, a própria experiência. Para Russell os objetos simples, os átomos de que é constituída a realidade, são os dados dos sentidos (*sense data*). Deles temos um conhecimento direto, imediato, e por isso mesmo este tipo de conhecimento não está sujeito ao erro, é imune ao erro e irrefutável. É isso o que Russell chama de um conhecimento por ‘familiaridade’, ou seja, conhecimento direto ou por contato. Para ele, os dados dos sentidos podem ser “pequenos pedaços de cor ou sons, coisas momentâneas... predicados ou relações e por aí em diante” (RUSSELL, 1978, p. 54)²⁹. Segundo o princípio de familiaridade de Russell, a compreensão de toda e qualquer proposição depende de que ela seja composta por nomes que referem esses objetos dos quais estamos em contato direto. Esses objetos de familiaridade são os constituintes últimos do mundo extralingüístico e toda linguagem significativa deve ser constituída de elementos tais que estejam numa relação direta com estes objetos, os átomos lógicos (nomes).

O empirismo lógico abraçou a noção de que o processo de análise lingüística deveria levar à redução de todos os enunciados de forma a chegar aos enunciados elementares que os constituem. Nesse processo, chega-se aos enunciados que não podem mais ser analisados: os enunciados que referem as experiências (dados dos sentidos). Os empiristas lógicos também aceitaram a idéia de que os enunciados sobre as experiências imediatas são incorrigíveis, e são verificados pela comparação direta do próprio enunciado com a experiência que refere. Esses enunciados são considerados a base de todas as outras proposições, portanto a base para todo conhecimento possível. Além disso, os empiristas lógicos admitiam que o significado das palavras que compõem os enunciados elementares devesse ser estabelecido por um processo de definição ostensiva. Obviamente, a possibilidade de que assim se possa chegar ao

²⁸ “Não podemos entender o significado da palavra ‘vermelho’ a não ser pela visão de coisas vermelhas. Não existe nenhum outro modo pelo qual isso pode ser feito. É inútil aprender as linguagens ou procurar em dicionários. Nenhuma destas coisas ajudar-nos-á a entender o significado da palavra ‘vermelho’”. (RUSSELL, 1978, p. 66)

²⁹ No *Tractatus Wittgenstein* não dá um exemplo do que possa ser um objeto, mas admite que eles sejam os constituintes simples da realidade. O parágrafo 46 das *Investigações* parece remeter justamente à essa noção, quando tenta compreender o que seriam as partes constituintes simples da realidade: “estes elementos primitivos eram os ‘*individuals*’ de Russell e os meus ‘*objetos*’ (*Tractatus lógico-philosophicus*)”.

estabelecimento do significado da palavra é devida ao fato de que uma palavra definida ostensivamente pressupõe a familiaridade com o objeto apontado.

Em comum a estas teorias está a idéia de que é possível uma forma de conhecimento direto dos dados dos sentidos, que são compreendidos como sendo objetos reais da experiência subjetiva. Em conseqüência, é preciso admitir a existência de objetos que são como que internos ao sujeito, uma vez que só podem ser acessados pela própria experiência subjetiva, de modo que estes objetos não podem ser compartilhados e por isso mesmo não podem servir como fundamento para uma linguagem comum. Pelo contrário, os dados dos sentidos comprovam a possibilidade e mesmo a exigência de que a linguagem tem, em última instância, como fundamento objetos privados. Toda linguagem deverá ser considerada e explicada tendo como base e fundamento último essa linguagem primária privada, que refere o imediatamente dado na experiência de cada um. Essa idéia é muito forte, a ponto de Russell afirmar que uma linguagem logicamente perfeita seria uma linguagem privada. A forma de verificação dos enunciados que referem os dados dos sentidos deverá ser uma definição ostensiva privada, num processo em que o sujeito como que aponta para a sua própria experiência e dela afirma ou nega algo numa descrição. A definição ostensiva privada segue o modelo das definições ostensivas de palavras que referem objetos físicos, no sentido de que uma definição é dada por algo que está fora da linguagem: o que explica o lingüístico é o extralingüístico.

No caso das sensações, a definição ostensiva ocorre internamente. Aquele que tem uma sensação, por meio da introspecção tem acesso a ela, como um objeto privado e por meio de uma definição ostensiva interna, associa a ela uma palavra. A conseqüência de tal consideração é que apenas o próprio sujeito que realiza tal associação poderá conhecer o significado dessa palavra, uma vez que o objeto a ela associado não pode ser acessado por ninguém mais a não ser ele mesmo, por ser um objeto privado, que só pode ser experienciado pelo próprio sujeito, inacessível aos outros, portanto. Assim sendo, para a tradição empirista, em última instância o que dá significado às palavras é algo que só pode ser conhecido por cada um subjetivamente, a partir de seu próprio caso, ou seja, de

sua própria experiência privada, pois é a associação da palavra com este “objeto” o que garante à palavra sua significação. E, em consequência dessa postura, temos a impossibilidade de comunicação em relação ao que é objeto da experiência privada. Em outras palavras, temos aqui um exemplo de uma linguagem que deve ser considerada privada: nenhum outro poderá compreender tal linguagem, a não ser o próprio sujeito que tem a experiência e com ela pode associar palavras.

Uma das consequências inevitáveis dessas idéias é o solipsismo, segundo o qual existe apenas o próprio eu e suas experiências subjetivas. Não há nenhum modo de afirmar a existência das outras mentes nem do mundo externo dos objetos físicos. Isso acontece porque, de acordo com os pressupostos do solipsismo, decorrem duas consequências: uma epistemológica, segundo a qual só eu posso *saber* se tenho uma experiência e outra ontológica, segundo a qual só eu posso *ter* minhas experiências. E disso decorre fatalmente uma consequência semântica, de acordo com a qual só eu posso conhecer o significado das palavras associadas com as minhas experiências, nenhum outro poderia conhecer esse significado.

No *Tractatus* Wittgenstein admite uma certa forma de solipsismo, mas associado com a tese da distinção entre dizer e mostrar, pois é ela que permite “decidir a questão de saber em que medida o solipsismo é uma verdade”. E isso porque “o que o solipsismo *quer significar* é inteiramente correto; apenas é algo que não se pode *dizer*, mas que se mostra”. (TLP, 5.62). Mas o que é isso que o solipsista *quer significar*? Ora, que o mundo é o meu mundo, do que decorre que os limites da linguagem significam os limites de meu mundo. (TLP, 5.62).

De acordo com o *Tractatus*, para que os signos lingüísticos possam receber significação, dependem de que sejam associados a algo. Os nomes são associados aos objetos que referem por meio do método de projeção que é “pensar o sentido de uma proposição”. (TLP, 3.11). Ora, essa projeção depende de um eu que a realize, portanto, a significação dependerá de uma ação desse eu. Para que os objetos possam ser nomeados, e para que esses nomes sejam significativos, eles devem ser dados a um eu, a um sujeito. Há uma correlação

entre os objetos que são dados a esse sujeito e o método de projeção, pois o eu só poderá realizar a projeção sobre aquilo que a ele é dado, o que significa que o pensável será um mundo que é dado para um sujeito. Por isso, os limites do que pode ser pensado serão os limites desse mundo que é dado a um sujeito, a um eu. Disso se pode dizer que os limites do *meu* pensamento são os limites do *meu* mundo. E por isso: “que o mundo seja *meu* mundo, é o que se mostra nisso: os limites *da* linguagem (a linguagem que, só ela, eu entendo) significam os limites de *meu* mundo”. (TLP, 5.62).

Mas, em uma analogia com o olho e o campo visual, Wittgenstein deixa claro que este eu não é o sujeito empírico, psicológico, mas o “eu metafísico”, e nesse sentido afirma que “o eu filosófico não é o homem, não é o corpo humano, ou a alma humana, de que trata a psicologia, mas o sujeito metafísico, o limite – não uma parte – do mundo”. (TLP, 5.641). Do sujeito empírico, enquanto corpo ou mesmo enquanto “alma”³⁰ podemos afirmar que existe, que ele faz parte do mundo. Isto significa que deste sujeito podemos falar, pois tanto o corpo quanto os processos mentais podem ser descritos enquanto fatos do mundo. É o mesmo que dizer que o corpo e os processos mentais podem ser *pensados*.

Entretanto, não é este o sujeito para quem o mundo é dado, que tem experiência do mundo e que “pensa o sentido da proposição”. Este é o sujeito metafísico, que não faz parte do mundo, porque ele não é um fato. Este sujeito não pode ser descrito e, por isso mesmo, dele não se pode falar: ele não é um objeto do mundo que possa ser conhecido ou do qual se possa ter experiência. O sujeito metafísico é o sujeito que pensa e que representa e que resulta da consideração de que “o mundo é meu mundo” e se não é parte do mundo, é sim o seu limite; este é o sujeito para quem o mundo é dado, do que se conclui que “eu sou meu mundo”. (TLP, 5.63).

Voltando à analogia do olho e do campo visual, podemos dizer que o olho vê, mas não faz parte daquilo que é visto; o olho não faz parte do campo visual.

³⁰ O que Wittgenstein está chamando de “alma” deve ser compreendido em relação aos aspectos psicológicos de um sujeito, que envolve os eventos, estados e processo mentais, os quais podem ser investigados e descritos pela psicologia, devendo ser considerados, portanto, como eventos, estados e processos empíricos. Nesse sentido são fatos, que podem ser descritos e pensados.

Porém, ele é a condição para que algo seja visto; nada poderia ser visto se não houvesse um olho para ver; ele está nos limites do campo visual e dali constitui esse campo. Da mesma maneira, o sujeito para quem o mundo é dado não faz parte do mundo, mas ele é a condição de possibilidade para que algo do mundo possa ser pensado e para que dele possamos falar. O sujeito metafísico é quem realiza as relações projetivas da linguagem sobre o mundo, assim inserindo sentido na linguagem. As relações projetivas devem ser compreendidas como atos desse sujeito metafísico, atos que preenchem de significação a linguagem.

Mas desse sujeito nada se pode dizer, posto que está fora do mundo, nos seus limites, por isso mesmo, como já dito acima, é que Wittgenstein afirma: “o que o solipsismo *quer significar* é inteiramente correto; apenas é algo que não se pode *dizer*, mas que se mostra”³¹. E podemos então afirmar que, se desse sujeito nada se pode *dizer*, temos que aceitá-lo como algo que se *mostra* como condição para tudo aquilo que pode ser dito, ele é a condição para que algo possa ser pensado e representado.

3.3 Crítica à definição ostensiva interna

Estas noções estão de acordo com aquele que é um dos principais pressupostos da visão agostiniana: a idéia de que o significado do nome é determinado por sua relação com o objeto que nomeia, como se o objeto fosse o portador do nome. E se o significado do nome remete para seu portador, então, no caso de nomes para sensações, considerando que estas são posses privadas de um sujeito, explica-se que o acesso aos significados destes nomes também devam ser privados. Só o falante dessa linguagem pode comparar suas palavras e suas proposições com os objetos e fatos que representam, portanto, só ele sabe do que é que está falando.

³¹ Como afirma Luiz Henrique Lopes dos Santos (2001, p. 106): “se descrevo tudo que na projeção se pode descrever, sobra um resíduo, sua essência, que apenas se mostra. Esse resíduo não objetivável, que Wittgenstein chama de vida, coincide com a acessibilidade do mundo e nele está tudo o que torna o mundo meu mundo. O mundo e a vida são um só. O eu da filosofia não é imanente nem transcendente. Ele está nos limites do mundo e do pensamento, em sua forma essencial comum. É condição de existência do mundo e do pensamento. É transcendental”.

O argumento da linguagem privada mostra que não se chegará nunca a uma solução do problema relativo à possibilidade de uma tal linguagem enquanto não se admitir que todo o problema surge devido simplesmente à aplicação do modelo designativo de linguagem aos enunciados psicológicos em primeira pessoa do singular. A compreensão do jogo de linguagem das sensações deverá dissolver o “problema da linguagem privada”, revelando que não passa de uma fantasia, uma “imagem que nos mantinha presos”. A crítica de Wittgenstein pretende revelar que na visão agostiniana a “gramática” da linguagem para sensações é estabelecida exatamente da mesma maneira que a “gramática” da linguagem para objetos físicos: ambas são constituídas pelas mesmas regras, que na verdade está de acordo com sua crítica à visão agostiniana em sua “ânsia de generalização”, que consiste justamente em não considerar as diferenças de finalidades e funções de cada jogo de linguagem. É o que Wittgenstein considerou a “dieta unilateral” e que provoca a generalização indevida de certos aspectos de um jogo de linguagem para a totalidade da linguagem.

Tendo em vista o esclarecimento do problema da linguagem privada, a primeira questão apontada por Wittgenstein diz respeito ao modo como referimos as sensações. Aqui fica claro que não nega a existência das sensações nem que possamos falar delas significativamente, pois pergunta: “como os nomes se *referem* a sensações? Nisto não parece haver nenhum problema; pois não falamos diariamente de sensações e não as denominamos?” (IF, § 244). O problema reside no modo como fazemos a associação entre os nomes e as respectivas sensações: “mas como é estabelecida a ligação entre o nome e o denominado? A questão é a mesma que: como um homem aprende o significado dos nomes de sensações?” (IF, § 244). Wittgenstein admite de saída que se pode falar das sensações, que elas podem ser compreendidas como nomes, que este é um jogo de linguagem possível e, portanto, significativo.

O problema está na maneira como se tentou estabelecer o significado das palavras para sensação, que seguiu o modelo objeto/designação. A associação entre a palavra dor e a sensação de dor não pode ser compreendida como a associação que se dá entre uma palavra como *branco* e a cor branca ou uma

palavra para um objeto qualquer (*mesa*) e o próprio objeto. Como fica muito claro na passagem do parágrafo 244, é perfeitamente possível considerar que a palavra *dor* seja o nome da sensação de dor, mas é preciso sempre considerar as diferentes *formas de associação* entre as palavras e aquilo que nomeiam. Se é possível identificar cores e objetos por meio de definições ostensivas, e com isso explicar o significado das palavras que os nomeiam, mostrando o lugar que ocupam no jogo de linguagem, não existe algo como uma definição ostensiva interna que possa identificar a sensação e associar a ela um nome.

Como já vimos, compreender o significado de uma palavra está associado com a possibilidade e a capacidade de se dar uma explicação do seu significado, o que significa apresentar a regra de aplicação da palavra nas situações em que assim se é solicitado. Nesse processo, a definição ostensiva pode ser usada como modelo de explicação da aplicação da palavra, ela pode nos mostrar o posto que a palavra ocupa no jogo de linguagem, portanto a regra para seu uso correto. Mas a definição ostensiva é apenas mais uma de uma série de possibilidades de explicação do significado, e não tem importância maior nem é mais fundamental do que qualquer outra. Entretanto, a visão agostiniana a considerou o modelo privilegiado de explicação do significado e a definição ostensiva interna seria ainda mais privilegiada, no sentido de que ela seria capaz de fazer a associação imediata entre a palavra e a experiência subjetiva privada, podendo ser considerada o modelo infalível de atribuição do significado, pois uma palavra assim definida não estaria sujeita a nenhuma forma de incorreção nem se poderia colocar qualquer dúvida em relação ao seu significado. Mas, segundo Wittgenstein, se a definição ostensiva pode ser aceita como critério para a explicação do significado, isso só acontece na medida em que se admite que ela seja pública. Para ele não existe algo como uma definição ostensiva privada, e por isso ela não pode ser aplicada no caso de expressões que referem sensações, como critério de explicação da significação.

Se admitíssemos que o processo de nomeação de sensações pudesse se dar através da associação da palavra com um objeto interno, então a própria ação de significação aconteceria como uma ação privada e por isso a aprendizagem do

significado desse tipo de palavras poderia se dar sem a exigência de que um contexto público fizesse a mediação do processo. Mas para Wittgenstein tal referência privada não tem nenhum papel em um jogo de linguagem, não realiza nenhum “lance” no jogo de linguagem, é a roda que não tem função no mecanismo: “a roda que se pode mover, sem que nada mais se mova, não pertence mais à máquina” (IF, § 244), isto porque tais objetos internos não têm nenhum papel normativo nos jogos de linguagem nem nas práticas de explicação do significado. A consideração de Wittgenstein acerca dos objetos internos tenta mostrar a incoerência de se pensar em uma referência³² privada, para a qual deveria ser reduzido o significado das palavras incomunicáveis de uma linguagem privada.

É neste sentido que Wittgenstein apresenta o exemplo do besouro na caixa:

Ora, alguém me diz, a seu respeito, saber apenas a partir de seu próprio caso o que sejam dores! – Suponhamos que cada um tivesse uma caixa e que dentro dela houvesse algo que chamamos de ‘besouro’. Ninguém pode olhar dentro da caixa do outro; e cada um diz que sabe o que é um besouro apenas por olhar *seu* besouro. – Poderia ser que cada um tivesse algo diferente em sua caixa. Sim, poderíamos imaginar que uma tal coisa se modificasse continuamente. – Mas, e se a palavra ‘besouro’ tivesse um uso para estas pessoas? – Neste caso, não seria o da designação de uma coisa. A coisa na caixa não pertence, de nenhum modo, ao jogo de linguagem nem mesmo como um *algo*: pois a caixa poderia também estar vazia. – Não, por meio desta coisa na caixa, pode-se ‘abreviar’; seja o que for, é suprimido. Isto significa: quando se constrói a gramática da expressão da sensação segundo o modelo de ‘objeto e designação’, então o objeto cai fora de consideração, como irrelevante”. (IF, § 293).

Essa passagem ressalta a idéia de que, se as palavras que usamos para falar do besouro na caixa têm algum uso (significado) em algum jogo de

³² Conforme também Suarez (1976, p. 106), para quem a palavra *dor* só não é o nome de uma sensação se a nomeação for considerada como sendo estabelecida por definição ostensiva privada.

linguagem, essa possibilidade não é dada pelo modelo “objeto e designação”. Se assim fosse, a comunicação acerca do que cada um tem em sua própria caixa seria impossível, pois é perfeitamente possível imaginar que cada um pudesse ter um objeto diferente na caixa, ou até mesmo que não houvesse nada na caixa. Mas não é isso que ocorre. O que se observa é que efetivamente as pessoas falam acerca daquilo que cada um tem na sua caixa particular, e isso deve demonstrar que não é a referência ao objeto privado que dá uma significação à palavra que o descreve. O que Wittgenstein enfatiza é que se este objeto deve realmente ser considerado privado, então eles não tomam parte em um jogo de linguagem e definitivamente não podemos falar deles, pois ele não teria nenhuma função ou papel neste jogo, com ele não fazemos nada. Entretanto, o que Wittgenstein critica é a suposta privacidade do objeto e a gramática que se construiu baseada nessa noção, e não que possamos falar significativamente do *besouro*.

A possibilidade de uma definição ostensiva interna é associada com a aceitação de que existem dois tipos de objetos: externos e internos. O que Wittgenstein propõe é que, no lugar da distinção entre dois tipos de objetos, o que temos são dois tipos distintos de *conceitos*: são diferenças gramaticais relativas aos conceitos para sensações (dores, por exemplo) e conceitos para coisas do mundo externo e mesmo para o comportamento humano.

A passagem sobre o *besouro* na caixa mostra que quando falamos de uma sensação ou experiência privada não aprendemos o uso das palavras olhando para dentro de nós mesmos, para lá encontrar o objeto que estamos referindo com a palavra. Isso seria no mínimo insuficiente para compreendermos todo o alcance da palavra, pois na verdade aprendemos a significação da palavra na interação com as outras pessoas, e considerando o que elas próprias dizem a respeito do *besouro* que tem em suas caixas, por isso podemos considerar que estes objetos sejam até mesmo diferentes na caixa de cada um, isso não acarreta um problema para a compreensão do conceito. Por isso, podemos aceitar que quando as pessoas dizem que têm dores, a sensação em si mesma pudesse ser diferente, mas isso não vem ao caso para a compreensão do *conceito* dor. Não precisamos

verificar qual o objeto que cada um associa com esse conceito, o que temos que admitir é que a palavra tem uso comum, e se isso é assim, então é de outra maneira que fazemos a associação da palavra com a sensação.

Temos que voltar nossa atenção para os jogos de linguagem nos quais usamos estes conceitos, pois “você aprendeu o *conceito* ‘dor’ com a linguagem”. (IF, § 384). Por isso, “nossa consideração é uma consideração gramatical”, é uma tentativa de esclarecer tais conceitos que deve mover o filósofo³³, pois ele não pode tratar da dor como fenômeno, o que é papel da ciência empírica. Só a ela cabe desvendar os mecanismos empíricos que podem explicar a dor como fenômeno, ao passo que a filosofia não explica nada, apenas oferece elucidações conceituais sobre o modo como usamos tais conceitos. Wittgenstein não pretende elaborar teorias filosóficas sobre o mental, mas esclarecer o modo como *falamos* do mental. Como afirma no parágrafo 90:

É como se devêssemos *desvendar* os fenômenos: nossa investigação, no entanto, dirige-se não aos fenômenos, mas, como poderíamos dizer, às ‘*possibilidades*’ dos fenômenos. Refletimos sobre o *modo das asserções* que fazemos sobre os fenômenos... Nossa consideração é, por isso, gramatical. E esta consideração traz luz para o nosso problema, afastando os mal-entendidos. Mal-entendidos que concernem ao uso das palavras; provocados, entre outras coisas, por certas analogias entre as formas de expressão em diferentes domínios da nossa linguagem.

Nesse caso específico, os diferentes domínios da nossa linguagem dizem respeito a uma assimetria essencial sobre o uso dos conceitos para sensações e qualquer outro conceito. No caso do conceito dor, isto aparece como uma assimetria no uso que é feito em primeira pessoa do conceito dor, e do uso que é feito desse mesmo conceito em terceira pessoa. “Eu tenho dor” pode ser

³³ É nesse sentido que se dão as críticas de Wittgenstein àquelas tentativas filosóficas de procurar a “verdadeira natureza das coisas”, que acabam elaborando teorias nas quais não se atenta mais para o modo como se usam as expressões no modo comum e normal, mas segundo critérios que deveriam ser considerados os “verdadeiros critérios”, aqueles que podem apresentar a “natureza das coisas”.

compreendida como a expressão da dor, mas “Ele está com dor” não; eu não posso dizer de mim mesmo que aprendi sobre minha dor ao passo que outros podem; outras pessoas podem duvidar se estou realmente com dor, outras pessoas não podem e assim por diante³⁴.

Outro ponto a ser considerado é que em geral se acredita que a possibilidade de atribuir a um outro a dor é devida ao próprio caso de ter sentido ou tido a dor, o que exigiria que a própria dor como objeto tivesse que estar presente. A possibilidade de atribuir dor a um outro deveria ser considerada uma decorrência da possibilidade de auto-atribuição da dor; percebemos o que acontece em nosso próprio caso quando sentimos/temos dor e a partir dessa observação podemos inferir o que se passa com outro e podemos então atribuir a ele a dor. Porém, ao passo que a auto-atribuição de dor seria infalível, porque percebemos diretamente o objeto que estamos referindo, a atribuição de dor a um outro seria sempre meramente hipotética, pois não temos acesso a seu próprio objeto interno, fazemos a atribuição de dor através da observação do modo como o outro se comporta. Percebemos que ele se comporta mais ou menos como nós mesmos nos comportamos quando sentimos dor, que se retorce e que grita de dor e por isso deve ser o caso de que ele tenha dor. Mas, quando se diz que se trata do conceito dor, então temos que investigar o que significa atribuir dor a uma outra pessoa e o que significa a auto-atribuição de dor; remete ao modo como usamos este conceito nas nossas vidas.

Wittgenstein questiona a identificação entre o que ele considera dois jogos de linguagem distintos; seu ponto principal diz respeito à possibilidade e sentido de uma “definição ostensiva interna” como o critério de significado de uma palavra, pois ela é insuficiente para dotar de significado as palavras com as quais falamos das sensações, no sentido de que é incapaz de fornecer as regras de aplicação dessas palavras.

³⁴ Estas distinções serão retomadas mais adiante, no capítulo IV.

3.4 Seguir regras: necessidade de critérios públicos

O problema para o qual Wittgenstein chama atenção é sobre a eficácia de se recorrer à definição ostensiva interna para o esclarecimento das regras que determinam o jogo de linguagem das sensações, sobre a capacidade de ela fornecer a regra para a aplicação das palavras para sensações. E nessa questão Wittgenstein é taxativo: a definição ostensiva não cumpre esse papel, porque se é aceitável que a definição ostensiva seja um critério de explicação do significado em algumas situações, só é assim enquanto remete a instâncias públicas de avaliação e crítica, como qualquer outra forma de explicação do significado. É exatamente a falta dessa instância pública que impede que a definição ostensiva interna possa ser um critério de significação no caso das sensações. Seguir uma regra é uma instituição, o que deve ser compreendido no sentido de que é na existência de uma prática comum, compartilhada e pública, que se pode verificar se alguém segue ou não uma regra.

Esta questão é formulada explicitamente por Wittgenstein no parágrafo 258, quando, ao analisar o modo como associamos a palavra à sensação, propõe que se considere o seguinte caso: “quero escrever um diário sobre a repetição de uma certa sensação. Para tanto, associo-a com o signo ‘S’ e escrevo este signo num calendário, todos os dias em que tenho a sensação”. Esta seria uma possibilidade de se conseguir uma definição privada para a sensação, que seria, por isso mesmo, incomunicável.

Aqui Wittgenstein levanta a questão acerca do que é que dá a definição da sensação, para o que responde o interlocutor: “mas posso dá-la a mim mesmo como uma espécie de definição ostensiva!” A isso pergunta Wittgenstein, com certo espanto: “Como? Posso apontar para uma sensação?” E responde o interlocutor: “não no sentido habitual. Mas falo ou escrevo o signo e ao fazê-lo concentro minha atenção na sensação; - aponto, pois, como que interiormente, para ela”. E novamente Wittgenstein: “mas para que esse ritual? Pois parece ser apenas isso!”

Nessa passagem Wittgenstein considera mais uma vez a possibilidade de a definição ostensiva dar uma definição da palavra, o que já havia sido feito anteriormente, no início das *Investigações filosóficas*, e naquele momento mostrou a insuficiência da definição ostensiva. Um dos problemas apontados naquela passagem é que a definição ostensiva sozinha não é suficiente para se saber o que se está nomeando (uma cor, uma matéria, uma forma), o que só pode acontecer quando já se sabe “qual o posto que a palavra ocupa no jogo de linguagem”. Mas Wittgenstein volta a considerar a definição ostensiva no caso das sensações, porque aqui parece não haver dúvidas quanto ao que está sendo nomeado, pois o objeto em questão é dado direta e imediatamente ao sujeito. Por isso, parece que ele poderia nomear a sensação e usar esse nome para designar a mesma sensação quando a tivesse novamente no futuro.

O que o interlocutor pretende é que nesse processo de “apontar internamente para a sensação” já fosse possível criar uma regra para a associação da palavra com o objeto, portanto uma regra para o uso posterior da palavra, pois a definição visa justamente que possamos no futuro usar a palavra com a mesma significação que é estabelecida no momento da definição³⁵. A definição deve fornecer a regra para o uso correto da palavra definida, regra de acordo com a qual podemos avaliar se a palavra está sendo usada correta ou incorretamente. Entretanto, no caso da associação de S com a sensação, tanto a criação da regra quanto seguir essa regra posteriormente seriam processos puramente mentais, sem o concurso de práticas externas e públicas e, sendo assim, este processo não pode fornecer a regra de uso da palavra, que depende sempre de critérios públicos, como já vimos.

Na seqüência do parágrafo citado, Wittgenstein mostra por que isso que ele chama de apenas um ritual não pode fornecer um critério para a identificação e nomeação da sensação:

³⁵ Nessa passagem Wittgenstein nega que se possa dar, com o procedimento de apontar internamente para uma sensação, uma definição verbal para a palavra em questão, pois se fosse este o caso, qualquer um poderia compreender o significado da palavra. Mas não é isso o que acontece, pois apenas o próprio falante que assim definisse a palavra poderia compreendê-la e ninguém mais; ele nem mesmo poderia explicar o significado da palavra a outra pessoa.

‘Gravo-a em mim mesmo’ pode significar apenas: este processo faz com que no futuro me recorde *corretamente* da ligação. Mas, em nosso caso, não tenho nenhum critério para a correção. Poder-se-ia dizer aqui: correto é aquilo que sempre me parecer correto. E isto significa apenas que aqui não se pode falar de ‘correto’.

Nesse ritual de associação interna entre palavra e sensação falta um critério objetivo de identificação da sensação e, portanto, uma justificação para o emprego da palavra, justificação aqui compreendida como uma instância independente para a qual apelar. O mero fato de acreditar que é a mesma sensação que aparece outra vez, mesmo que seja sinceramente o que pensa o falante, não pode ser esse critério objetivo e acontece que não há diferença entre o que é objetivamente correto e o que só *parece correto*. “Creio agora que é outra vez a sensação S’. – Você apenas *acredita* que acredita”. (IF, § 260).

Na situação privada não se tem como considerar quando se está efetivamente seguindo a regra ou quando apenas parece que se está seguindo a regra, porque privadamente não se pode distinguir entre seguir a regra e meramente acreditar seguir a regra. Esta distinção só é possível quando temos uma prática pública para a qual podemos apelar e na qual podemos verificar se alguém segue a regra ou não. Os parágrafos citados, nesse sentido, enfatizam aquilo que já havia sido antecipado no parágrafo 202: “eis porque ‘seguir a regra’ é uma *práxis*. E *acreditar* seguir a regra não é seguir a regra. E daí não podemos seguir a regra ‘privadamente’, porque, senão, acreditar seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra”.

A instância objetiva requerida para estabelecer o significado de S é a prática pública na qual se usa o conceito. É nessa prática que se pode observar a distinção entre estar seguindo uma regra ou apenas parecer estar seguindo uma regra. Sem essa distinção não podemos estabelecer uma definição, independentemente do tipo de coisa que esteja em questão, ou seja, mesmo as sensações dependem dessa prática pública para que possam ser identificadas e nomeadas. O recurso a algo privado não serve para nada, uma justificação subjetiva não é uma justificação:

Imaginemos uma tabela que exista apenas em nossa imaginação; algo como um dicionário. Por meio de um dicionário podemos justificar a tradução da palavra X para a palavra Y. Mas devemos chamar isto também de justificação, se esta tabela é consultada apenas na imaginação? – “Ora, trata-se de uma justificação subjetiva”. – Mas a justificação consiste em que se apele a uma instância independente. – “Mas posso também apelar para uma recordação partindo de outra. Não sei (por exemplo) se guardei corretamente o horário de partida do trem e, para o controle, evoco a imagem da página do livro de horários. Não temos aqui o mesmo caso?” – Não, pois esse processo deve verdadeiramente provocar a recordação *correta*. Se não se precisasse *comprovar* a exatidão da imagem mental do livro de horários, como poderia esta comprovar a exatidão da primeira recordação? (Como se alguém comprasse vários exemplares do jornal do dia, para certificar-se de que ele escreve a verdade). (IF, § 265).

A tabela na imaginação não pode servir de critério para a correção, pois o que está sendo usado como justificação é o mesmo que precisa ser justificado, não permitindo distinguir uma recordação correta de uma recordação incorreta. Seria algo como justificar a recordação da correlação entre o nome e a sensação pela própria recordação dessa correlação³⁶.

Além disso, Wittgenstein ressalta o fato de que a palavra usada para nomear a sensação, no caso S, é ela mesma uma palavra de nossa linguagem pública e por isso não pode ser considerada como uma palavra que poderia ser compreendida apenas pelo próprio falante. Sendo uma palavra de uso comum, ela então exige uma “justificação que todos compreendam” (IF, § 261)³⁷, e esta não pode ser a definição ostensiva privada. Dizer S ao mesmo tempo em que se

³⁶ Seria a mesma situação descrita no parágrafo 268: “Por que minha mão direita não pode doar dinheiro à mão esquerda? – Minha mão direita pode doá-lo à esquerda. Minha mão direita pode escrever uma doação e a esquerda um recibo. – Mas as demais conseqüências práticas não seriam as de uma doação”.

³⁷ A passagem completa do parágrafo citado é: “Que razão temos para chamar de ‘S’ o signo referente a uma *sensação*? ‘Sensação’ é, na verdade, uma palavra de nossa linguagem geral e não de uma linguagem inteligível apenas para mim. O uso dessa palavra exige, pois, uma justificação que todos compreendem”.

concentra a atenção na sensação não constitui nenhuma técnica, nenhuma regra para o uso da palavra S – não há nada que possa contar no futuro como a regra correta para o uso da palavra. O modelo do diário privado expressa categoricamente a impossibilidade de uma linguagem privada.

Muito pelo contrário, o critério para identificar a sensação depende da capacidade de usar os conceitos para sensação, e em particular para as expressões: “a mesma sensação”, “minha dor”, “sua dor” “a mesma dor” – não é olhando para o “interior” e apontando uma sensação e dizendo “esta dor” que se identifica a dor, mas é a *gramática* dos conceitos de sensação que nos garante a identificação e a compreensão destes conceitos.

O parágrafo 257 mostra a necessidade de se considerar a gramática desses conceitos:

quando se diz: ‘Ele deu um nome à sensação’, esquece-se o fato de que já deve haver muita coisa preparada na linguagem, para que o simples denominar tenha significação. E quando dizemos que alguém dá um nome à dor, o preparado é aqui a gramática da palavra ‘dor’; ela indica o posto em que a nova palavra é colocada.

Se esquecemos essa exigência, passamos a acreditar que é possível “que a criança seja um gênio e descubra por si própria um nome para a sensação!” e que faça isso através da introspecção: ela olha para seu próprio interior e associa a palavra com a sensação apropriada: ela simplesmente presta atenção mentalmente para o que sente e repete para si mesma as palavras “nomeio esta sensação X”. Mas isso é, no mínimo, insuficiente, uma vez que o ato de nomear pressupõe uma gramática, que mostra o modo como as palavras devem ser empregadas dentro de um jogo de linguagem, dá as regras de emprego das palavras.

A suposição de que a criança possa nomear a sensação associando o nome com o objeto interno está de acordo com a concepção segundo a qual “uma vez que você sabe *o que* a palavra designa, que a compreende, você conhece todo o seu emprego” (IF, § 264), ou seja, o modelo nome-objeto. Mas a

introspecção não fornece a gramática, não indica as regras de emprego das palavras para sensação, pois o que se tem são apenas as próprias experiências subjetivas e os sinais que deveriam nomeá-las, mas nenhum critério público de identificação: nenhum uso ou comportamento aos quais estivesse relacionado o significado das palavras em questão. Por isso, a criança que assim procedesse não poderia se fazer compreender por mais ninguém, e o que impede que seja compreendida é, entre outras coisas, que ela não poderia ensinar o significado da palavra para mais ninguém, justamente porque lhe faltam os critérios públicos necessários para isso. E como já sabemos, uma palavra só pode ser considerada significativa se temos critérios públicos que mostrem a correção ou não do uso que dela é feito.

A solução de Wittgenstein para o problema de como as sensações tomam parte nos nossos jogos de linguagem é não considerá-las como privadas. Se tivéssemos que considerar as sensações como algo privado, então necessariamente não poderíamos falar delas, pois o acesso a elas seria interdito a qualquer um que não o próprio falante. Mas não é esse o caso para Wittgenstein, porquanto falamos efetivamente das sensações. Então, as sensações não são privadas. Ora, se não são privadas, como é então que ganham seu lugar em nossos jogos de linguagem? Em outras palavras, como é possível falar das sensações, como é possível comunicarmo-nos intersubjetivamente acerca das sensações? Como, afinal, se confere significado para os termos relativos às sensações? No próximo capítulo tentaremos responder a estas questões.

4 – A GRAMÁTICA DOS TERMOS PSICOLÓGICOS: O JOGO DE LINGUAGEM DAS EXTERIORIZAÇÕES

No desenvolvimento da argumentação relativa à possibilidade de uma linguagem privada, Wittgenstein se deparou com dois pressupostos aceitos tacitamente pela tradição: por um lado, a noção de que o sujeito tem acesso privilegiado àquilo que lhe é interno, suas próprias experiências subjetivas, o que se tem denominado “a posse privada da experiência”, que aparece no parágrafo 253: “o outro não pode ter minhas dores”. Por outro lado, e como decorrência desta primeira noção, está a idéia de que o conhecimento que se tem dessas experiências é um conhecimento infalível, ao contrário do conhecimento que se tem dos objetos do mundo físico, a tese da “privacidade epistêmica da experiência”, que aparece no parágrafo 246, quando Wittgenstein pergunta: “em que medida minhas sensações são *privadas*”, ao que o interlocutor responde dizendo: “apenas eu posso saber se realmente tenho dores, o outro pode apenas supor isto”.

A admissão dessas duas noções é devida a uma certa imagem do homem e do modo como é constituído, que tomou força desde a modernidade, em especial devido a obra de Descartes³⁸. Esta imagem é aquela em que se considera que o homem é composto de um corpo e uma mente, completamente distintos entre si. Descartes considerou a mente e o corpo como duas espécies de “substâncias”, separadas entre si; cada uma dessas substâncias possui propriedades diversas: os corpos são substâncias materiais e possuem a

³⁸ A referência à concepção cartesiana de homem aqui não implica a interpretação de que Wittgenstein estaria explicitamente fazendo uma crítica a esta concepção. Como mostramos no Capítulo 3, não era esse o alvo de Wittgenstein. Essa passagem pretende apenas ilustrar o que Wittgenstein considera certas “imagens” que infestam a Filosofia e não deixam ver as coisas com clareza.

propriedade da extensão (*res extensa*) ao passo que as mentes não são materiais e possuem a propriedade do pensamento (*res cogitans*), e um não pode possuir as propriedades do outro, o que é propriedade de um deles não é compartilhado pelo outro; em suma, os corpos são diferentes das mentes e estas duas substâncias é que constituem o mundo: as substâncias materiais e as substâncias mentais. Mas apesar de serem diferentes, corpo e mente estão relacionados entre si e interagem causalmente, portanto empiricamente. A interação entre corpo e alma foi explicada por Descartes como sendo realizada por intermédio da glândula pineal.

Desta concepção do homem decorre a idéia de que a consciência nos dá um acesso imediato e indubitável a tudo aquilo que se passa na mente; do fato de que está sempre consciente do que ocorre em sua própria mente, decorre que o sujeito tem um conhecimento certo e seguro daquilo que ali se passa, daquilo tudo que pensa, por exemplo³⁹. O contrário se passa com o conhecimento que possa ter do mundo externo e de outras mentes. O conhecimento do que se passa na mente de outra pessoa é um conhecimento que apenas pode ser inferido daquilo que se mostra no seu comportamento, portanto é um conhecimento indireto, que pode levantar dúvidas e incertezas. Ou seja, a única certeza é a certeza da substância pensante, do *cogito*. O próprio corpo não pode ser conhecido com esta certeza, porque ele mesmo é parte do mundo externo. A consequência inevitável de tudo isso é um completo isolamento do eu, do sujeito do pensamento⁴⁰, em relação a tudo o que é a ele exterior⁴¹.

³⁹ “Mas, enfim, eis que insensivelmente cheguei aonde queria; pois, já que é coisa presentemente conhecida por mim que, propriamente falando, só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento, reconheço com evidência que nada há que me seja mais fácil de conhecer do que meu espírito”. (DESCARTES, 1996, p. 275). Descartes apresenta essa idéia já no subtítulo da segunda meditação: “da natureza do espírito humano; e de como ele é mais fácil de conhecer do que o corpo”.

⁴⁰ “Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa”. (DESCARTES, 1996, p. 270). O eu que é a identidade, a essência de uma pessoa, é sua mente, sua alma. E para Descartes, uma pessoa é uma alma encarnada, e esta é indestrutível, ao contrário do corpo, chegando mesmo a dizer que, por isso, o corpo é descartável na identificação do eu.

⁴¹ Sabemos que, em sua tentativa de fundamentar o conhecimento científico, Descartes só logrou evitar esse solipsismo recorrendo a idéia de Deus, em última instância a única possibilidade de garantir o conhecimento acerca do mundo externo.

Essa concepção é traduzida naquela imagem da mente como um teatro interior, em que o próprio sujeito é o único espectador daquilo que ali se passa, tendo as sensações, emoções, crenças, pensamentos, etc. como os objetos dos quais tem acesso privilegiado. Logicamente, compreender o que se passa com o outro não passa de uma reconstrução hipotética a partir daquilo que acontece no seu próprio caso, ou seja, passa pela possibilidade de reconstruir no seu próprio teatro privado aquilo que se imagina ocorrer no teatro do outro. Nessa imagem do mental como um teatro interno se considera que as experiências que se tem dos objetos externos na verdade não são propriedades destes objetos, e sim das experiências internas que o sujeito tem. Assim, o que se vê e se conhece diretamente são esses objetos da experiência interna, que atuam no palco desse teatro interno. Isto parece levar à estranha conclusão de que o que se “percebe” não são os próprios objetos do mundo externo, mas apenas os objetos do mundo interno, as experiências privadas, gerando intermináveis disputas acerca da possibilidade da existência do mundo externo e de outras mentes⁴².

Essas noções também foram aceitas pelos empiristas modernos e aparecem naquela concepção de que as palavras nada significam além das idéias na mente do falante, como queria Locke. Ora, como é que se formam as idéias? As idéias nada mais são do que correlatos das experiências subjetivas de cada um. Por isso, não posso ter nem conhecer a idéia de um outro; para isso deveria haver a possibilidade de acessar ou “entrar” na mente do outro para então “ver” o que ali se passa. Para Locke, essa impossibilidade levou à hipótese do espectro invertido, segundo a qual um mesmo objeto poderia fazer surgir idéias distintas na mente de dois sujeitos, sendo que um poderia ter uma idéia de vermelho enquanto

⁴² Essa suposição pode levar à teoria segundo a qual, como afirma Austin (1993, p. 9): “nós nunca vemos, ou, de outro modo, percebemos (ou ‘sentimos’), ou, de qualquer maneira, nunca percebemos ou sentimos *diretamente* os objetos materiais (ou coisas materiais), mas somente dados dos sentidos (ou nossas próprias idéias, impressões, *sensa*, percepções sensíveis, perceptos, etc.). E também conforme Suarez (1976, p. 116): “Esta idéia surge de pensar que ‘saber o que ele vê’ significa ‘ver o que ele também vê’, mas não no sentido ordinário em que se diria de duas pessoas que olham para o mesmo objeto que uma vê o mesmo que a outra, mas no sentido extraordinário em que cada um tem diante de sua mente o objeto imediato, privado, de sua visão, de maneira que é impossível que um dos dois introduza sua cabeça (mente) na do outro e veja o mesmo objeto que o outro”.

um outro teria uma idéia de verde em relação a um mesmo objeto. Segundo Wittgenstein “seria pois possível a suposição – ainda que não verificável – de que uma parte da humanidade tenha *uma* sensação do vermelho e outra parte uma outra sensação”. (IF, § 271). Para Locke, todo o edifício do conhecimento tem como base as idéias simples que são sucedâneas das experiências privadas de cada um, as quais funcionam como objetos privados, só podendo ser acessados pelo próprio indivíduo; elas seriam o que Wittgenstein considerou o “besouro na caixa”.

No início do que se chamou a virada lingüística na filosofia contemporânea, essas noções tinham ainda bastante espaço, aparecendo em diversos autores⁴³, mas vamos tomar aqui como exemplo o artigo de Frege intitulado *O Pensamento: uma investigação lógica*⁴⁴ para o tipo de imagem da natureza do mental que Wittgenstein ataca. Um dos fios condutores da obra de Frege foi a separação da lógica de qualquer aspecto ou elemento psicológico; seu objetivo maior era distinguir o lógico do psicológico, ou seja, combater o psicologismo em lógica⁴⁵. Nesse percurso, Frege estabelece que entende por pensamento “não o ato subjetivo de pensar, mas seu conteúdo objetivo, que pode ser a propriedade comum de muitos”. (FREGE, 1978, p. 67). Em *O pensamento*, Frege afirma que “à lógica cabe discernir as leis da verdade” e chama “de pensamento algo sobre o que a verdade pode ser legitimamente colocada em questão”. (FREGE, 1998, p. 177 e 181). Com isso Frege estabelece a total objetividade tanto do pensamento

⁴³ Veja-se, por exemplo, o que afirma Russell sobre o tema: “Antes de nos envolvermos em questões duvidosas, tratemos de encontrar um ponto mais ou menos fixo de onde partir. Apesar de duvidarmos da existência física da mesa, não duvidamos da existência dos dados dos sentidos que nos fizeram pensar que há uma mesa; não duvidamos, quando a olhamos, que nos aparece uma determinada cor e uma forma, e que quando a pressionamos experimentamos uma determinada sensação de dureza. Tudo isso, que é psicológico, não o colocamos em dúvida. De fato, por mais que tudo possa ser posto em dúvida, pelo menos algumas de nossas experiências imediatas parecem absolutamente certas.

⁴⁴ FREGE, Gottlob. O pensamento: uma investigação lógica In: *Cadernos de história e filosofia da ciência*. Campinas, Série 3, v. 8, n. 1, p. 177-208, jan-jun, 1998.

⁴⁵ O psicologismo em lógica pode ser compreendido como a concepção de que a lógica descreve as leis do pensamento de acordo com a natureza mesma do mental e, dado que o pensamento é considerado como sendo psicológico, a lógica será ela também uma ciência psicológica. Frege assim se expressa: “pode-se entender a expressão ‘lei do pensamento’ como se fosse ‘lei da natureza’, tendo-se em mente traços gerais do pensar como ocorrência mental. Uma lei do pensamento nesse sentido seria uma lei psicológica. E assim chega-se à opinião de que a lógica trata do processo mental do pensar e das leis psicológicas segundo as quais este ocorre”. (FREGE, 1998, p. 177).

quanto da lógica, esta última tendo como objeto apenas as “leis da verdade” e jamais as leis do pensar enquanto ato subjetivo.

Para esclarecer o que entende por pensamento, Frege elabora uma teoria de três reinos ou três mundos, em que o primeiro deles é o mundo físico, dos objetos físicos:

um homem ainda não influenciado pela filosofia conhece primeiro coisas que ele pode ver, tocar, em suma, perceber com os sentidos, como árvores, pedras, casas, e ele está convencido de que um outro homem pode ver e tocar a mesma árvore, a mesma pedra que ele vê e toca.

Entretanto, nesse mesmo texto Frege chega a outra conclusão. Ele afirma que:

mesmo o homem não-filosófico se vê cedo na necessidade de reconhecer um mundo interior, diferente do mundo exterior; um mundo de impressões sensíveis, de criações de seu poder imaginativo, de sensações, de emoções, de sentimentos e de volições. Para dispor de uma expressão breve, quero reunir tudo isso, à exceção das volições, sob o termo ‘representação’. (FREGE, 1998, p. 190).

Disso resulta que dois mundos distintos precisam ser reconhecidos: o mundo exterior das coisas físicas, cujos objetos são acessíveis a todos de igual maneira por meio da percepção – todos podem ver, ouvir, tocar as coisas desse mundo –, e o mundo interior das representações, que se diferenciam dos objetos do mundo exterior em quatro aspectos:

- a) “representações não podem ser vistas ou tocadas, nem cheiradas, nem degustadas, nem ouvidas”;
- b) “representações são tidas. Têm-se sensações, sentimentos, estados de alma, inclinações, desejos. Uma representação tida por alguém pertence ao conteúdo de sua consciência”;
- c) “representações necessitam de um portador. As coisas do mundo exterior são, em comparação, auto-suficientes”;

- d) “cada representação tem apenas um portador; dois homens não têm a mesma representação”. (FREGE, 1998, p. 192).

Para salvar a objetividade do pensamento, Frege conclui que um terceiro reino precisa ser reconhecido: “o que a ele pertence assemelha-se, por um lado, às representações, por não poder ser percebido pelos sentidos, e por outro lado às coisas, por não precisar de nenhum portador ao qual pertença como conteúdo de consciência”. (FREGE, 1998, p. 195). Em resumo, os pensamentos diferem das coisas do mundo exterior porque não percebemos os pensamentos tal como percebemos as coisas, e diferem das representações porque não temos pensamentos do modo como temos representações. Os pensamentos são *apreendidos*, e por qualquer um que com eles entre em relação. De alguma maneira, já estão desde sempre dados nesse terceiro mundo que foi estabelecido por Frege, e em sua objetividade qualquer um pode tomar posse dele, no sentido de apreendê-lo.

Segundo Wittgenstein, a possibilidade da linguagem privada está associada com essas falsas imagens acerca do que significa a privacidade dos sentimentos e sensações, que é tacitamente aceita na filosofia, mas também no senso comum. Esta imagem tem três características fundamentais, como mostra Hacker (1990, p. 17): em primeiro lugar uma dualidade ontológica do “físico e do mental”. Essa dualidade se mostra na idéia de que paralelamente ao mundo físico, que consiste de objetos existentes no mundo físico e que é objetivo, compostos de algum tipo de matéria, existiria algo como um “mundo mental”, povoado de objetos, estados, eventos e processos, iguais aos objetos, estados, eventos e processos físicos, mas imateriais ou etéreos. Em segundo lugar, e como consequência dessa dualidade ontológica, é introduzida uma dualidade metafísica, que está por trás da suposição de que, diferentemente dos objetos do mundo físico, que têm existência independente, que pertencem ao domínio público, que podem ser percebidos por qualquer pessoa, que são passíveis de ser possuídos por um único indivíduo ou ter sua posse dividida entre vários indivíduos ou ainda existirem independentemente de alguém que os possua, os objetos do mundo mental são essencialmente possuídos, ou seja, só existem enquanto são tidos por alguém e

não podem ter sua posse transferida nem dividida com ninguém, ou seja, esse mundo interior é propriedade privada de cada pessoa. E em terceiro lugar está a consideração de que, se aceitamos que o “mundo mental” interno é propriedade privada, então temos também de aceitar que seu proprietário tem acesso privilegiado a ele: enquanto todos podem perceber os objetos do mundo físico pelos sentidos, os “objetos” do mundo interno só podem ser percebidos por meio de introspecção, o que significa que apenas o proprietário do seu “mundo mental” tem acesso aos conteúdos desse mundo, ele tem acesso privilegiado a esse mundo.

A crítica de Wittgenstein pretende demonstrar que não tem sentido a idéia de posse privada da experiência e de privacidade epistêmica da experiência, e que essa concepção surgiu de uma compreensão equivocada da gramática dos termos relativos às experiências e sensações privadas. Ao apresentar o jogo de linguagem das sensações Wittgenstein mostra que, ao contrário de enunciados acerca do mundo físico, que são descrições, os enunciados relativos às sensações (enunciados psicológicos em primeira pessoa do singular) são declarações em que o sujeito manifesta ou expressa aquilo que se passa consigo mesmo. Na seqüência trataremos dessas questões.

4.1 A posse privada da experiência

O primeiro equívoco que deve ser esclarecido é decorrência da tese dos defensores da linguagem privada segundo a qual o significado dos termos relativos às sensações é determinado pela associação interna entre a palavra e a sensação. De acordo com essa perspectiva, a significação de tais palavras é dependente de que o falante *tenha* essa sensação diante de si, que ele possa *tê-la* presente diante de sua mente, como um objeto privado ao qual o nome é associado por meio da definição ostensiva.

Dessa suposição decorre que eu não posso ter a mesma sensação que o outro pode ter, que eu não posso ter as mesmas experiências que o outro, pois

sensações e experiências são objetos privados de um sujeito que as tem e que só podem ser por ele mesmo possuídas:

Se precisamos representar-nos a dor dos outros segundo o modelo de nossa própria dor, então isso não é uma coisa fácil: pois devo representar-me dores que *não sinto*, segundo dores que *sinto*. Simplesmente não tenho, na representação, de fazer a passagem de um lugar de dor para outro. Como, por exemplo, de dores na mão para dores no braço. Pois não posso me representar que sinta dor em alguma parte de seu corpo. (IF, § 302)⁴⁶.

A noção de que o significado da palavra para sensação (no caso da palavra *dor*) é um objeto privado que só eu posso ter aparece explicitamente na seguinte afirmação de Frege: “Nenhum outro tem a minha dor. Alguém pode ter pena de mim; mas minha dor pertence sempre a mim e a sua pena a ele. Ele não tem a minha dor e eu não tenho a sua pena”. (FREGE, 1998, p. 192). Do suposto de que o que dá o significado para a palavra *dor* é um objeto privado decorre que não podemos saber se outros têm também tal ‘objeto’, não podemos nem mesmo *supor* que outros tenham aquilo que nós mesmos temos.

No parágrafo 253 das *Investigações* Wittgenstein remete exatamente a essa afirmação: “o outro não pode ter minhas dores”. Essa passagem expressa a concepção de que a dor (como qualquer outra sensação) é algo que é possuído e acessado apenas pelo próprio sujeito que tem essa dor. Da mesma forma, a identificação dessa sensação é realizada através de um ato de introspecção. Mas Wittgenstein pergunta logo na seqüência: “Quais são *minhas* dores? Qual é aqui o critério de identidade?” Ou seja, qual é o critério que permita a mim ou a um outro qualquer identificar aquilo que chamo *minhas* dores e que ele próprio chama de *suas* dores? Nessa imagem que é apresentada pelo interlocutor o critério deveria ser o “olhar para dentro de si mesmo” e concentrar a atenção para o que se passa ali. Aqui o critério para a identificação de quem é o “possuidor” da dor, de quem

⁴⁶ Conforme também Suarez (1976, 89): “se aprendo a palavra ‘dor’ associando-a com o objeto privado, então ‘dor’ significa *minhas* dores, e ‘minhas dores’ significa todas as dores. Pois como poderíamos imaginar a dor dos demais partindo somente do modelo da própria dor?”

tem essa dor, é um critério espacial, ou de localização, na medida em que se considera que ter uma dor é ter a dor num determinado corpo e não em outro. Assim, se digo que a dor é minha, então tenho uma dor em *meu* corpo, se o outro diz que a dor é sua, o que diz é que tem uma dor em *seu* corpo, e nesse caso temos que aceitar que são dores diferentes: eu não posso ter a sua dor e ele não pode ter a minha dor; da mesma maneira, nós dois não podemos ter a mesma dor, e ficamos impedidos de falar significativamente acerca da dor.

Mas Wittgenstein pede que se atente para o modo como efetivamente deve ser tratada a questão. Em primeiro lugar, devemos lembrar que o que está em questão não é a dor enquanto objeto, não é uma consideração ontológica de que se trata. O que temos que investigar é o modo *como falamos* da dor.

É para isso que Wittgenstein chama a atenção quando diz:

A dificuldade está em que pensamos que temos dito algo sobre a natureza da dor quando dizemos que uma pessoa não pode ter a dor de outra pessoa. Quiçá não nos sentíssemos inclinados a dizer que temos dito algo fisiológico nem sequer psicológico, mas algo metapsicológico, metafísico. Algo acerca da essência, da natureza, da dor, por oposição as suas conexões causais com outros fenômenos. (WITTGENSTEIN, 1997, p. 199).

Wittgenstein ressalta que se deve deixar de lado a busca pelo critério de identificação da dor como objeto, e buscar pelo critério de significação do conceito dor, pois é só de posse do conceito que seremos capazes de identificar a própria dor. Esse critério deve ser a capacidade de usar o conceito corretamente, o conhecimento das técnicas de uso do conceito. E quando nos deparamos com uma frase como “O outro não pode ter minhas dores”, percebemos que o que está sendo dito é que se “eu tenho as minhas dores” e “ele tem as suas dores”, então o que estamos dizendo é que não podemos ter a mesma dor. O que devemos fazer, nesse caso, é esclarecer a gramática (o uso) das palavras *a mesma dor*. Para isso Wittgenstein pede que se “reflita no que torna possível, no caso de objetos físicos, falar de ‘dois exatamente iguais’” e dá como exemplo: “esta poltrona não é a

mesma que você viu aqui ontem, mas é uma exatamente igual”. A resposta de Wittgenstein é que se pode falar em uma mesma dor, ou que ambos temos a mesma dor, “na medida em que faz *sentido* dizer que minha dor é igual à sua”. É possível, portanto, falar de uma *mesma* dor, ou que duas pessoas estejam sentindo a mesma dor, mas a gramática dessas expressões não pode ser confundida com a gramática de outros termos. No caso dos objetos físicos, a diferença que se estabelece se deve a referências de localização espacial, como no exemplo de Wittgenstein: duas cadeiras não podem ocupar o mesmo espaço no mesmo momento, nem pode uma mesma cadeira estar em dois espaços em um mesmo momento⁴⁷.

Então, o jogo de linguagem de termos tais como *dor* não pode ser confundido com o jogo de linguagem de termos tais como *cadeira*. Algumas coisas que podem ser ditas num jogo de linguagem simplesmente não fazem sentido quando ditas no outro; da mesma forma algumas sentenças são permitidas num deles enquanto são interditas no outro e é preciso ainda lembrar que em cada jogo de linguagem as mesmas sentenças e os mesmos conceitos têm *funções* gramaticais distintas, ou seja, são usados com propósitos diferentes. Por exemplo, falar da *mesma* dor tem uma função diferente daquela que esta expressão ocupa quando falamos da *mesma* cadeira.

Em nosso jogo de linguagem relativo ao conceito de dor, falamos constantemente em ter a mesma dor, de que duas pessoas têm a mesma dor, e o que permite identificar ou distinguir dores umas das outras são suas características fenomênicas, tais como localização e intensidade, por exemplo. E pode acontecer que todas essas características sejam idênticas, como no caso de *eu* estar sentindo uma dor latejante no lado esquerdo da cabeça e *ele* estar sentindo uma dor latejante no lado esquerdo da cabeça; aqui faz sentido dizer que ambos sentem a mesma dor. O fato de que num dos casos seja *eu* a ter a dor e no outro caso *ele* não pode ser o que distingue uma dor da outra, pois então o possuidor da dor seria uma propriedade da dor: “mas o ‘possuidor’ da dor não é uma propriedade da dor. Pelo contrário, *ter uma dor* é uma propriedade da pessoa

⁴⁷ Conforme Baker e Hacker (1983, p. 20).

que sofre”. (HACKER, 2000, p. 26). Assim, o fato de pertencer a mim ou a um outro não permite distinguir uma dor que é minha da dor que é de outro. A distinção entre as duas sentenças não identifica um sujeito num caso e outro sujeito no outro caso. As sentenças “eu tenho dor” e “ele tem dor” não corresponde a “L. W. tem dor” e “B. R. tem dor”, em que os dois sujeitos L. W. e B. R. são identificados e de cada um deles se descreve algo. A diferença entre elas é que no primeiro caso a sentença corresponde a um gemido, ou uma queixa de dor, enquanto que no segundo caso se está atribuindo a alguém o ter dor.

É importante aqui a insistência de Wittgenstein frente ao seu interlocutor no que diz respeito ao fato de que aquela sentença “O outro não pode ter minhas dores” não ocupa nenhum lugar naquele jogo de linguagem, é a roda solta no mecanismo que não ocupa nenhuma função. Os critérios de identificação de uma *mesma dor* são diferentes dos critérios de identificação de uma *mesma cadeira*, assim como os critérios para se falar em uma dor neste ou naquele corpo são diferentes dos critérios para se falar em uma cadeira neste ou naquele quarto, são jogos de linguagem distintos, cuja identificação é que gera esses mal-entendidos.

E se efetivamente se fala em dores que estão em tal ou tal localização (no pé, na mão ou na cabeça) então estas proposições devem ser consideradas como regras gramaticais para o uso dessas expressões e não verdades metafísicas acerca da essência da dor e da localização da dor (de que a dor está nos corpos). Como mostra Hacker, os conceitos relativos à localização da dor são parasitários do conceito de sofrer a dor, porque a localização da dor é aquela onde o sofredor diz que a dor está. Por isso, deve ser considerada em relação àquele que sofre a dor, o que revela que a pergunta “Onde está a dor?” não deve ser considerada prioritária em relação à pergunta “Quem está com dor?”, porque só se pode perguntar onde está uma dor se se sabe quem a está sofrendo. E por isso não há problema dizer que duas pessoas têm uma dor no mesmo lugar, nem mesmo dizer de duas pessoas que têm a mesma dor.

Portanto, as confusões geradas por aquelas teorias que consideram as sensações e experiências como coisas que alguém tem são devidas à assimilação da gramática desses conceitos com a gramática de conceitos para objetos do

mundo físico e é exatamente essa confusão que gera a imagem de que o sujeito da experiência é possuidor da mesma direta e inalienavelmente. Mas, como mostra Hacker nesta passagem:

sentir dor é ter dor – não se pode senti-la e não tê-la, nem se pode ter dor e não senti-la. Nem se pode *parecer* como se tivesse uma dor embora não se tenha nenhuma. Embora ‘ter’ aqui seja substituível por ‘sentir’, nenhuma dessas expressões significa relação mais do que ‘dor’ significa um relatum. Ter uma dor é estar em dor, é sofrer. Não quer dizer *possuir* alguma coisa. Não faz sentido imaginar se a dor que eu sinto me pertence ou se pertence à outra pessoa. Nem ‘ela me pertence’ nem ‘ela não me pertence’ faz qualquer sentido quando o que eu sinto é uma dor de cabeça. (HACKER, 1993, p. 23).

Uma outra diferença diz respeito ao fato de que em certas ocasiões pode-se falar em uma ou duas dores, mas o fato de se poderem *contar* as dores tem que ser compreendido dentro desse jogo de linguagem específico (das sensações). De coisas (objetos) se diz que em um determinado lugar há uma ou duas cadeiras, por exemplo. No caso das dores, não faz sentido dizer que num lugar há duas dores, se duas pessoas sofrem da mesma dor (em intensidade, localização) ou que, ao contrário, há apenas uma dor. Esta possibilidade, de assim contar as dores, não se aplica a esse jogo de linguagem. O correto nesse caso é dizer que há, nesse espaço, duas pessoas que sofrem da mesma dor, ou que uma pessoa tem uma mesma dor em dois locais distintos de seu próprio corpo, pois as dores não têm localização distinta da localização no corpo daquele que sofre a dor, podendo dele ser separadas e contadas. Isso revela a distinção entre ter coisas e ter sensações: no segundo caso não faz sentido separar aquele que possui a sensação da própria sensação e qualquer proposição que faça essa tentativa invariavelmente será uma proposição sem sentido. Pode-se dizer de duas pessoas que têm a mesma dor, e esta não é numérica nem qualitativamente a mesma dor, pois estas distinções não se aplicam nesse caso, já que estas são distinções próprias para os conceitos relativos aos objetos.

4.2 A privacidade epistêmica da experiência

A suposição metafísica que concebe a existência de duas regiões ontológicas distintas, povoadas por objetos distintos, os objetos do mundo externo (físico) e os objetos do mundo interno (mental), e que está por trás da tese da posse privada da experiência, produz como conseqüência a noção de que o conhecimento que temos desses dois tipos de objetos também deverá ser distinto. Os objetos do mundo físico são conhecidos pela percepção que deles temos, enquanto que dos objetos do mundo interno temos um conhecimento que é dado por introspecção, compreendida como uma espécie de sentido interno, sendo que este último é um conhecimento dado com absoluta certeza e segurança. Não cabe nenhuma dúvida sobre o conhecimento que temos acerca das nossas próprias sensações, estados mentais, experiências subjetivas, pois delas temos um acesso direto e imediato: *sentimos* uma dor e *sabemos* que sentimos sem nenhuma dúvida, temos *certeza* de que sentimos essa dor. E é uma certeza inabalável, no sentido de que ninguém pode colocá-la seriamente em dúvida: ninguém pode dizer de um outro que ele está equivocado quando diz que está com dor, que sabe que tem essa dor e que tem certeza disso.

Levada às últimas conseqüências, estas suposições podem resultar na idéia de que apenas podemos ter conhecimento acerca daquilo que nos é dado imediatamente na nossa experiência subjetiva, enquanto que do que se passa com outros poderíamos ter apenas crenças. Acreditamos que algo se passa com o outro porque fazemos suposições a partir do nosso próprio caso, como Wittgenstein apresenta no parágrafo 246: “apenas eu posso saber se realmente tenho dores; o outro pode apenas supor isto” e no parágrafo 303: “Posso apenas *crer* que o outro tem dores mas *sei* quando as tenho”. Observamos o que se passa conosco quando temos uma determinada sensação, a dor por exemplo, e através de um argumento por analogia inferimos que o outro também deve ter dor quando se comporta de uma maneira correspondente⁴⁸.

⁴⁸ O que nessa passagem se diz das dores pode também ser dito dos estados mentais e outras experiências subjetivas. Quando tenho um determinado estado mental observo o que acontece com meu corpo e meu comportamento no momento em que tenho esse estado, e observo também

Esta concepção se expressa na seguinte afirmação de Frege:

E aqui deparo-me com mais uma diferença entre meu mundo interior e o mundo exterior. Eu não posso pôr em dúvida que tenho a impressão visual de verde; mas que eu vejo uma folha de tília não é tão certo. Assim, encontramos, contrariamente a uma opinião muito difundida, segurança no mundo interior, enquanto em nossas excursões pelo mundo exterior a dúvida nunca nos abandona de todo. (FREGE, 1998, p. 202).

Estas suposições estão de acordo com as intuições comuns acerca das diferenças entre o mundo físico e o mundo mental. É amplamente aceita a noção de que tudo aquilo que se passa ou é objeto do mundo mental tem características essenciais que os distinguem do que se passa ou é objeto do mundo físico, e sendo assim deve-se também aceitar que a introspecção nos pode dar um conhecimento da essência desses fenômenos. É como se, para saber o que é uma sensação, toda a nossa atenção se voltasse para dentro de nós mesmos no momento em que tivéssemos uma dor e observássemos atentamente o que se passa ali dentro. Esse ato de se voltar para dentro de si mesmo para ali observar o que se passa deveria nos dar a *definição* do que é dor, pois aquele ato introspectivo pode nos fazer deparar com a essência do conceito 'dor', obviamente oculta para os outros. O interessante é que o fato de estar oculto para qualquer outro é justamente tomado como a característica essencial dos conceitos psicológicos. O que distingue e define tais conceitos é que são "ocultos e inacessíveis para qualquer outro", esta é a *característica essencial* dos objetos que constituem o mundo interno e que os diferencia dos objetos físicos.

Mas para Wittgenstein chega a ser um *nonsense* dizer "Eu sei que estou com dores":

que sempre que tenho esse estado mental acontece a mesma coisa com meu corpo e meu comportamento. Daí posso inferir que, quando o outro tem algo semelhante em seu corpo ou se comporta de forma semelhante a como eu me comporto quando tenho aquele estado mental, ele tem o mesmo estado mental que eu.

de mim ninguém pode dizer (a não ser por brincadeira) que *sei* que tenho dores. O que isto pode significar, a não ser que tenho dores... tem sentido dizer que os outros duvidam que eu tenha dores; mas não tem sentido dizer isto de mim mesmo. (IF, § 245).

Só faz sentido dizer que algo é o caso se faz também sentido dizer que não é o caso, ou seja, só faz sentido dizer que “eu sei” lá onde também faz sentido dizer “eu não sei”. Dizer que ‘A sabe que p’, tomada como uma proposição empírica, satisfaz esse critério e exclui a alternativa de dizer que ‘A não sabe que p’. O que Wittgenstein acentua é que, se faz sentido dizer ‘Eu sei que estou com dores’, então também deve fazer sentido dizer que ‘Eu não sei se estou com dores’. Ora, a segunda alternativa é interdita no modelo do acesso direto às sensações através de introspecção. Nesse modelo, o sujeito tem a sensação e tem dela um conhecimento infalível, o que impede a construção de proposições tais como essa (‘Eu não sei se estou com dores’.). O que acontece é que nesses casos não é possível que o sujeito tenha uma dor e não saiba disso, essa possibilidade não se aplica nesse caso e portanto as proposições relativas às sensações não são proposições epistêmicas, ou seja, não expressam nenhum conhecimento acerca do *interior*, que fosse descrito numa proposição como aquela, e que pode, portanto, ser compreendido por um outro, e esse outro tivesse então um conhecimento acerca do que se passa no *interior* do sujeito.

A suposta certeza e incorrigibilidade desse tipo de conhecimento também é fruto de uma falsa imagem do *interior*. A pergunta que deve ser feita é “faz sentido dizer de alguém que tem uma dor, mas que duvida disso?” Ou que se afirme a partir de seu próprio caso “Tenho uma dor, mas duvido disso”, ou ainda “Estou com dor ou não estou com dor, não tenho certeza.” Para Frege, por exemplo, o fato de não haver sentido dizer que se pode duvidar que se tem uma dor, decorre do fato de que tenho um conhecimento certo e infalível de que sinto a dor. Para Wittgenstein, ao contrário, não faz sentido essa declaração porque esta não é uma declaração cognitiva, o que tem como conseqüência que nem a dúvida nem a certeza se aplicam nesse caso.

As diferenças que Wittgenstein pretende estabelecer são diferenças *gramaticais*, e isto significa que palavras tais como *interno* e *privado*, fazem parte do jogo de linguagem dos termos psicológicos para marcar as diferenças de tais conceitos com os conceitos de outros jogos de linguagem e não para fazer afirmações metafísicas do tipo “aquilo que é interno é oculto para os demais”, que geram aparentes questões filosóficas sobre o interno e sua natureza. Proposições em que aparecem tais palavras não são explicações⁴⁹ acerca daqueles conceitos, no sentido de apresentar definições essencialistas dos mesmos, mas simplesmente são o que Wittgenstein chama de proposições gramaticais, proposições que descrevem o modo de uso daqueles conceitos⁵⁰. Em outras palavras, Wittgenstein enfatiza as diferenças conceituais relativas a cada jogo de linguagem, mas essas diferenças não se estabelecem porque diferentes tipos de objetos são referidos e nomeados em cada jogo de linguagem, mas antes pelas diferenças de uso que cada tipo de conceito pode ter em seus jogos de linguagem específicos. E isto sempre relacionado com a forma de vida que dá sustentação a esses jogos de linguagem, pois, do contrário, uma determinada forma de vida em que um conceito para inveja, por exemplo, não exista, então é como se nessa forma de vida o *objeto* inveja não existisse. Ora, isto seria um absurdo, e de acordo com o que Wittgenstein afirma, o que não existe é um *conceito* de inveja, que faça sentido e que, portanto, tenha um uso estabelecido nessa forma de vida.

4.3 O jogo de linguagem das descrições

Agora nos resta responder a questão acerca do que caracteriza uma sentença psicológica em primeira pessoa. Já vimos que o significado das palavras para

⁴⁹ No sentido de explicações *filosóficas*, porque como ele afirma no parágrafo 496 das *Investigações* “a gramática não nos diz como a linguagem deve ser construída para realizar sua finalidade, para ter tal ou tal efeito sobre os homens. Ela apenas descreve, mas de nenhum modo explica o uso dos signos”. Wittgenstein ressalta nessa passagem que a descrição do uso dos conceitos não nos dá nem um fundamento nem uma explicação causal do seu significado.

⁵⁰ O que leva o metafísico a esse tipo de equívoco é não considerar o uso ordinário dessas palavras, adotando um novo uso para estas palavras, uso que não estava previsto nas práticas comuns que deram o significado das palavras, como afirma no parágrafo 303: “o que aqui é aparentemente uma elucidação ou uma asserção sobre os processos anímicos, é na verdade uma substituição de um modo de falar por outro que, quando filosofamos, nos parece mais adequado”.

sensações não são dados por um ato de definição ostensiva interna, mas que, como qualquer outra palavra da nossa linguagem, é dependente do uso que é feito das palavras num jogo de linguagem. O uso, por sua vez, é determinado pelas regras que justificam a aplicação da palavra. A pergunta que se coloca é então: quais são as regras do jogo de linguagem para sensações ou, em outras palavras, qual é a gramática dos termos psicológicos e das sentenças psicológicas em primeira pessoa?

A tese de que se conhece por introspecção o que se passa na mente no próprio caso levou à conclusão de que não podemos jamais saber ou conhecer o que se passa na mente do outro, porque tal possibilidade dependeria de que se pudesse “entrar” na mente do outro para lá ver o que se passa, o que é logicamente interdito. Por isso, só podemos inferir o que lá se passa a partir do comportamento do outro, mas sendo assim só podemos ter uma crença daquilo que o outro afirma, nunca conhecimento⁵¹.

Entretanto, a possibilidade do conhecimento pressupõe a capacidade da percepção, ou seja, que certas coisas possam ser observadas de forma independente, que essa observação possa, por sua vez, ser compartilhada, justificada e confirmada por novas observações; aquilo que pode ser percebido e observado é que pode ser apresentado numa descrição, que poderá ser verdadeira ou falsa. Então parece que, para estabelecermos as diferenças entre as descrições e o jogo de linguagem das sensações, em primeiro lugar é preciso estabelecer quais são as características das descrições. Wittgenstein já chamou a atenção para o fato de que esse não é um jogo de linguagem que comporta uma única possibilidade. Pelo contrário, a própria descrição deve ser compreendida a partir dos diferentes contextos em que é aplicada: “pense em quantas coisas diferentes são chamadas de ‘descrição’: descrição da posição de um corpo pelas suas coordenadas; descrição de uma expressão fisionômica; descrição de uma sensação tátil; de um estado de humor” (IF, § 24), com o que Wittgenstein ressalta

⁵¹ Desta conclusão se extrai a tese empirista que afirma que o fundamento do conhecimento são as proposições psicológicas em primeira pessoa, que tratam do que é diretamente conhecido pelo sujeito, suas experiências imediatas, as quais podem servir como as proposições básicas a partir das quais se constroem todas as outras proposições sobre objetos e eventos externos.

que diferentes características podem perpassar diferentes possibilidades de descrição.

As seguintes características, apresentadas por Peter Hacker (1993, p. 86-87), permitem identificar uma descrição, ao mesmo tempo em que mostram em que elas se distinguem dos enunciados psicológicos em primeira pessoa:

1. As descrições são baseadas na percepção: se alguém é questionado sobre como sabe que há uma mesa octogonal na sala, pode responder dizendo que é porque ele a vê ali, o que significa que a verdade dessa afirmação pode ser justificada fazendo-se uma comparação com fatos observáveis. Isso não acontece no caso de dores, intenções, pensamentos. Pode haver a tentação de dizer que *sei* que tenho uma dor, por exemplo, porque eu *sinto* essa dor. Mas isso segundo Wittgenstein não acrescenta nada, porque sentir a dor é o mesmo que ter a dor⁵², e não uma justificação de um conhecimento acerca dessa dor ou de uma asserção sobre ela. Nesse caso não cabe falar sobre ter ou não conhecimento, do mesmo modo que não se pode falar em certeza ou dúvida sobre ter ou não uma dor.
2. No jogo de linguagem das descrições pode-se questionar as condições externas de observação e as competências perceptivas do sujeito. Considerando-se que enunciados psicológicos em primeira pessoa não são baseados na observação, não faz sentido falar em condições de observação, ou capacidades perceptivas relacionadas a dores, emoções ou pensamentos.
3. Enquanto podemos perfeitamente reconhecer ou não, identificar ou não objetos físicos, não é o caso que uma pessoa identifica ou não identifica, reconhece ou não reconhece o que se passa com ela mesma, por exemplo, que possa identificar ou não que está com uma dor, que tem uma intenção ou determinada emoção ou pensamento. Pode-se dizer: “Pensei ter visto um alfinete sobre o sofá, mas estava enganado”, entretanto, não faz nenhum sentido dizer “Eu pensei que tinha uma dor em meu peito, mas estava enganado”. Pode-se estar enganado acerca da causa da dor, mas não sobre ter ou não a dor.

⁵² Seria o mesmo que afirmar que “Eu sei que tenho a dor porque eu tenho a dor”, ou seja, uma simples redundância.

4. Nos casos habituais de descrição pode-se verificar o que foi afirmado, observando-se mais de perto ou usando-se instrumentos para ajudar na observação. Pode-se também cometer erros e corrigi-los posteriormente, fazendo-se novas observações e investigações. Pode-se mesmo consultar autoridades ou perguntar a outras pessoas o que pensam sobre o assunto. Enfim, faz sentido a questão “Como você sabe disso?” porque a pessoa tem justificativas para suas identificações e descrições. Porém, nada disso faz sentido quando a pessoa está falando de suas próprias dores, emoções ou pensamentos; não faz sentido checar o que se está falando “observando mais de perto” nem comparar suas próprias sensações, emoções ou pensamentos com paradigmas de correção ou ainda consultar outras pessoas ou alguma autoridade para saber se tem uma sensação, emoção ou pensamento.

5. Os enunciados psicológicos em primeira pessoa não se apóiam em evidências, por isso perguntas como “Como você sabe que tem dor de cabeça?” não tem sentido.

4.4 O jogo de linguagem das sensações: exteriorizações

E aqui nos vem a pergunta: se as sentenças psicológicas em primeira pessoa não são descrições, que tipo de sentenças elas são? Essa questão é fundamental, pois como afirma Wittgenstein no parágrafo 304:

O paradoxo desaparece apenas quando rompemos radicalmente com a idéia de que a linguagem funciona sempre de *um* modo, serve sempre ao mesmo objetivo: transmitir pensamentos – sejam estes pensamentos sobre casas, dores, bem e mal, o que seja.

Aqui é preciso lembrar que Wittgenstein efetivamente aceita que se possa falar das vivências interiores, no que se distancia da concepção de que uma linguagem como essa é impossível. Segundo as pressuposições de posse privada e da privacidade epistêmica das experiências subjetivas, poder-se-ia ser tentado a afirmar que nenhuma palavra de nossa linguagem comum pode ser usada para

delas falar, o que significa que não há objetividade numa tal linguagem. Pois se o significado de uma palavra deve ser algo objetivo para que seja intersubjetivamente compreendido, então uma sensação, tomada como algo privado, nunca poderia preencher essa condição. Disso duas alternativas poderiam ser deduzidas: ou essa linguagem não tem sentido, porque não se tem um critério objetivo de significação e por isso na verdade não constitui propriamente uma linguagem, ou essa linguagem teria como critério de significado algo que poderia ser acessado pelo falante apenas, constituindo assim uma linguagem privada.

Wittgenstein se distancia das duas respostas, porque aceita que se possa falar das vivências interiores, mas rejeita a idéia de que esta seja uma linguagem privada, considerando que o significado das expressões dessa linguagem não pode ser pensado de acordo com o modelo nome – objeto.

A possibilidade de se falar sobre as vivências subjetivas está muito clara no parágrafo 244: “Como as palavras *se referem* a sensações?” e no parágrafo 256: “*Como* designo minhas sensações com palavras?” Wittgenstein nega que se possa falar com sentido das vivências internas quando seguimos o modelo “objeto e designação”, mas não que não seja possível falar significativamente acerca delas. Por outro lado, é preciso lembrar também que em nossa linguagem ordinária tais palavras têm um uso significativo, pois é um fato que falamos das sensações, damos nomes para as sensações e, portanto, fazemos referência às sensações nessa linguagem.

A resposta de Wittgenstein é que o jogo de linguagem das sensações, cujas proposições não são descrições do que acontece em um suposto mundo interior, são exteriorizações da experiência. Por isso mesmo, não descrevem ou comunicam algo que eu sei, elas não tem valor cognitivo, pois com elas expressamos a nossa vontade, manifestamos nossos desejos e intenções, exteriorizamos aquilo que sentimos. É nesse sentido que Wittgenstein apresenta

essa alternativa, considerando-a como uma possibilidade⁵³ de solução para a questão:

como é estabelecida a ligação entre o nome e o denominado? A questão é a mesma que: como um homem aprende o significado dos nomes para sensações? Por exemplo, da palavra 'dor'. Esta é uma possibilidade: palavras são ligadas à expressão originária e natural da sensação, e colocadas no lugar dela. Uma criança se machucou e grita; então os adultos falam com ela e lhe ensinam exclamações e, posteriormente, frases. Ensinam à criança um novo comportamento perante a dor. (IF, § 244).

As declarações relativas à dor⁵⁴, tais como: “Estou com dor de dente!”, “Tenho uma dor latejante em minha têmpora!”, etc., são declarações em que o falante manifesta sua dor, e não descreve essa dor; por isso estão mais próximas dos gritos e lamentos do que das descrições. Os gritos e lamentos são expressões naturais da dor, é o primeiro comportamento que qualquer criança expressa numa situação em que sofre dor. Com o tempo, ela aprende um novo comportamento perante a dor, e aquele comportamento primitivo, natural, passa a ser substituído por esse novo comportamento, lingüístico e cultural. Pode-se dizer que a criança é introduzida em uma forma de vida em que a dor é expressa não mais com gritos e lamentos, mas com palavras e frases, uma forma de vida em que um “comportamento perante a dor” pode ser dizer uma frase tal como “Estou com dor!”

Assim, o que permite identificar a dor é o comportamento de dor, pois ela é expressa num comportamento característico de sentir dor. E como ficou claro na passagem do parágrafo 244, o comportamento de dor pode ser natural ou lingüístico, sendo que, no segundo caso, temos um comportamento que é

⁵³ A expressão “esta é uma possibilidade” parece mostrar que esta não é a única resposta possível, o que estaria bem de acordo com toda a concepção de Wittgenstein, segundo a qual devemos sempre buscar no uso que é feito das palavras a sua significação. Aqui teríamos, portanto, uma possibilidade de uso para as palavras para sensações, mas essa consideração não elimina a possibilidade de que outros usos sejam encontrados e que sejam igualmente significativos. Conforme também Suarez (1976, p. 108).

⁵⁴ As declarações sobre dor são aqui tomadas como exemplo, mas a mesma situação serve para qualquer enunciado psicológico em primeira pessoa.

adquirido, no sentido de que é aprendido na interação com os outros sujeitos. Nessa interação aprende-se o uso do conceito dor, na medida em que se aprende o uso desse conceito nos enunciados em que aparece, e esse uso vem sempre acompanhado de um certo comportamento. Uma possibilidade é que esse aprendizado aconteça quando é dito para a criança “Ele tem dor” ao mesmo tempo em que a pessoa se comporta de determinada maneira, então a criança associa o conceito com o comportamento característico de ter dor. À medida que esse jogo de linguagem vai se tornando mais complexo, a criança aprende a atribuir a si mesma a dor, através de sentenças tais como “Estou com dor”, “Tenho uma dor latejante”, etc. Estas são formas diferentes de expressar a dor do que o comportamento natural de dor, mas são ainda formas de comportamento perante a dor, comportamentos aprendidos. Entretanto, Wittgenstein não identifica os enunciados que expressam a dor com expressões naturais de dor, como quer o interlocutor: “assim, pois, você diz que a palavra ‘dor’ significa, na verdade, o gritar?” Longe disso, como afirma Wittgenstein: “ao contrário, a expressão verbal da dor substitui o gritar e não o descreve”. (IF, § 244).

Podemos dizer agora que o comportamento de dor é logicamente conectado com a dor, e isso significa que, neste jogo de linguagem, a gramática do conceito dor inclui o comportamento de dor. E aqui se torna explícito mais uma vez que Wittgenstein não nega que a própria vivência da dor possa tomar parte no jogo de linguagem, mas apenas enfatiza a maneira como isso acontece. A dor toma parte no jogo de linguagem a partir do comportamento característico que com ela é correlacionado, por isso mesmo essa conexão não é uma conexão contingente, mas lógica, no sentido de que o comportamento de dor é uma parte constitutiva daquele jogo de linguagem, ele é parte das regras que determinam a gramática desse jogo e serve como um critério para dizer de alguém que sente dor⁵⁵.

⁵⁵ Conforme afirma Tugendhat (1993, p. 79): “si la asignación del nombre a la sensación se lleva a cabo externamente, por así decirlo – lo que de hecho sucede en el aprendizaje de nuestro lenguaje común - , entonces se produce una conexión esencial entre la expresión de la sensación y la sensación. Pues la palabra que aprendemos es una palabra para la sensación, responde a la sensación y no al comportamiento; por otro lado, aprendemos el uso, es decir, el significado de la palabra para la sensación solo en relación con el comportamiento. En

Entretanto, aqui cabe uma observação em relação à noção de critério. O comportamento é critério para o uso da expressão ter dor quando esta aparece em enunciados em terceira pessoa, como “Ele tem dor”, pois nesse caso observa-se o comportamento da pessoa e afirma-se dela que sente dor ou não. É um enunciado descritivo do que se passa com essa pessoa e, portanto pode ser verdadeiro ou falso, e é no comportamento da pessoa que se tem o critério para a verificação do enunciado. No caso de enunciados em primeira pessoa, “Eu tenho dor”, o comportamento não é um critério para a auto-atribuição de dor, porque não é um enunciado cognitivo. Aqui a relação com o comportamento se dá no sentido de que uma mudança no comportamento acontece. O uso desse enunciado provoca uma modificação na maneira de a pessoa se comportar, e é isso que Wittgenstein ressalta no final do parágrafo 244: “ensinam à criança um novo comportamento perante a dor”.

Mas essas diferenças entre os dois usos da expressão *dor* não deve levar à conclusão de que a expressão significa coisas diferentes em cada um dos casos, pois podemos mesmo dizer que “Eu sinto a mesma dor que ele sente”. Por outro lado, também não é correto considerar que a palavra significa a mesma coisa nos dois casos, pois como vimos, num caso se usa a palavra para expressar dor e no outro para descrever o fato de que alguém tem dor. A situação só se resolve quando se considera que esta é uma palavra cujo uso envolve semelhanças e diferenças, como tantas outras palavras da nossa linguagem, e a compreensão da palavra, portanto sua significação, deve considerar todas essas semelhanças e diferenças. A exigência de um objeto ao qual a palavra pudesse ser correlacionada trazia em si a concepção de que precisamos para o conceito uma determinação absoluta, uma definição que explicasse todos os usos possíveis da palavra. Mas não é isso que ocorre, pelo contrário, a explicação do significado da palavra deve considerar todos os seus diferentes usos, e será desse modo que poderemos ter uma definição, mas esta já não é uma definição “exata e definitiva”.

consecuencia, entre la sensación y el correspondiente comportamiento... tiene que existir una conexión esencial, una relación analítica fundada en el significado de la palabra”.

O conceito dor, como o conceito jogo e tantos outros, é um conceito que se define por semelhanças de família.

É isto que Wittgenstein ressalta com o final do parágrafo 293, relativo ao exemplo do besouro na caixa: “quando se constrói a gramática da expressão da sensação segundo o modelo de ‘objeto e designação’, então o objeto cai fora de consideração, como irrelevante”, ou seja, a dor não tem um papel no jogo de linguagem apenas quando se segue o modelo segundo o qual a palavra ‘dor’ deveria ser definida por meio de uma definição ostensiva, mas tem sim um papel quando se atenta para a forma correta de uso da palavra, que depende da relação da palavra *dor* com o comportamento de dor. Aquilo que se manifesta no comportamento de dor é uma parte necessária da constituição do jogo de linguagem sobre a dor, do jogo de linguagem no qual o significado dessa palavra é dado. O que é considerado interno é dependente de um espaço público para que possa ser identificado, é nesse espaço público (jogo de linguagem) que se pode identificar e fazer referência ao que é privado. Esta é uma questão crucial, pois longe de afirmar que não se pode falar daquilo que é supostamente interno o que é preciso investigar é a maneira como isso se torna possível. E a conclusão de que os enunciados psicológicos em primeira pessoa são exteriorizações do que se passa com o sujeito mostra que é perfeitamente possível considerar a acessibilidade do interno, no sentido de que podemos sim identificar o que se passa no interior do sujeito e falar disso com sentido. Isso é possível porque temos um jogo de linguagem público no qual criamos as regras que definem estes conceitos e são essas regras (públicas) que devem ser seguidas por todo aquele que pretende falar das suas próprias vivências internas. E aqui ressaltamos: *falar* acerca daquilo que é interno: não é das próprias sensações que se trata, mas dos *conceitos* relativos a elas.

Então, como qualquer outro jogo de linguagem, aquele relativo às sensações e estados internos está sujeito a regras que mostram quando se está fazendo um uso correto ou não das expressões, pois o significado é determinado pela regra de uso da expressão. Mas nesse caso, como não são enunciados cognitivos de que se trata, não cabe falar em verdade ou falsidade acerca deles,

mas de um uso correto ou incorreto. Por isso, tais enunciados estão muito mais próximos das exclamações como “Ai!”, pois o uso correto de ambos acontece quando se diz “Ai!” ou “Tenho dor!” e efetivamente se tem dor, quando a expressão vem acompanhada da dor. Esse é um uso do qual se diz que é correto ou não, mas considerando que não são enunciados cognitivos, nesse caso não cabe o erro, portanto também não tem sentido falar em verdade ou falsidade acerca deles.

No parágrafo 304 Wittgenstein considera também a possibilidade posta pelo interlocutor de que alguém possa estar mentindo sobre sentir dor ou mesmo apresentar um comportamento de dor sem efetivamente estar sentindo dor: “mas você admitirá que há uma diferença entre comportamento de dor com dores e comportamento de dor sem dores”, com o que o interlocutor pretende demonstrar que as sensações são privadas, pois nos casos de mentira e simulação o falante poderia manter oculto aquilo que sente. A isso Wittgenstein responde: “Admitir? Que diferença poderia ser maior!” Com essa resposta o interlocutor se vê numa situação difícil, pois exclama: “E contudo você chega sempre ao resultado de que a sensação é um nada”. Mas de acordo com o que já havia dito antes sobre o besouro na caixa, responde agora Wittgenstein: “Não! Ela não é algo, mas também não é um nada! O resultado foi apenas que um nada presta os mesmos serviços sobre o qual não se pode afirmar nada. Rejeitaríamos aqui apenas a gramática que se quer impor a nós”. Ou seja, a dor enquanto tal só não ocupa um papel no jogo de linguagem quando não se atenta para a gramática própria desse jogo, quando se tenta determinar a significação do conceito de acordo com a gramática de outro jogo.

As situações de simular ou mentir sobre sentir dor só se tornam possíveis porque essas ações têm como parâmetro o comportamento característico de dor. Isso significa que para o fingimento de dor um comportamento característico é pressuposto, pois não se pode admitir que todo comportamento de dor seja fingido⁵⁶, o que prova que não se pode separar a própria dor do comportamento

⁵⁶ A suposição de que todo comportamento de dor pudesse ser uma simulação ou fingimento tornaria estes conceitos vazios, eles não teriam mais nenhum uso na nossa linguagem.

que a expressa. E se podemos nos enganar quando pensamos que o outro sente dor é porque ele se comporta como se estivesse com dor, e nosso julgamento poderá ser corrigido por outras ações que venha a realizar, nas quais mostrará que, na verdade, aquele comportamento não passava de uma simulação. Não é algo interno, associado ao comportamento, que em última instância explica o comportamento, pois é o próprio comportamento que mostra se os conceitos estão sendo usados corretamente. No comportamento de dor sem dor algo no próprio comportamento é o que indica quando o comportamento é ou não uma simulação.

A mentira e a simulação não são comportamentos de dor para os quais falta o objeto interno correspondente, mas são formas de comportamento que exigem um longo aprendizado; entre outras coisas, para aprender a simular e a mentir, é preciso antes de tudo aprender o comportamento normal de dor: “mentir é um jogo de linguagem que deve ser aprendido como qualquer outro”. (IF, § 249). A mentira e a simulação são jogos de linguagem parasitários do jogo de linguagem em que se expressam normalmente as sensações; o comportamento de dor sem dor é aprendido depois que se aprendeu o que significa um comportamento de dor com dor. Isso mostra que, da mesma maneira que, ao aprendermos a exteriorizar a dor através de uma frase, na verdade aprendemos um novo comportamento de dor, aprender a simular, fingir ou ocultar a dor também são comportamentos aprendidos sobre a dor.

Todos estes comportamentos são dependentes de contextos altamente complexos, em que uma série de capacidades são exigidas. Por isso não se diz de uma criança que simula um comportamento quando sorri, pois ela ainda não aprendeu as técnicas necessárias para isso, e por isso também não se diz de um cachorro que finge ter dor.

Portanto concluímos que a significação dos conceitos psicológicos depende de critérios públicos de aplicação: um processo interno precisa de critérios externos. Os critérios públicos aparecem no sentido de que a introspecção sozinha não permite a identificação da sensação, é apenas na gramática de um jogo de linguagem (portanto público e compartilhado) que se estabelecem os critérios para tanto: é uma conclusão a que se chega na própria investigação de

como funciona a linguagem. A significação lingüística é dependente de critérios públicos e assim também acontece com o jogo de linguagem psicológico. Por isso, os comportamentos de dor que estão relacionados com as declarações que manifestam a dor são critérios de identificação da dor, e não apenas evidências indutivas para a presença da dor, e isso mostra que o significado de *dor* (da palavra), quando usada em declarações em terceira pessoa, é determinado pelo comportamento, este é o critério para se atribuir dor a alguém.

Com essas elucidações eliminam-se aquelas dicotomias entre o interno e o externo, entre o público e o privado, entre o oculto e o que se revela. Mas principalmente se elimina a falsa noção de que temos um conhecimento direto do que se passa conosco, enquanto temos apenas um conhecimento indireto do que se passa com o outro, pois não faz nem mesmo sentido dizer que se tem conhecimento no caso das auto-atribuições de sensações, pois elas não são declarações epistêmicas. Ter uma sensação não é ter um conhecimento direto dessa sensação, mas é apenas *ter a sensação*, no sentido de ter tido a experiência dessa sensação.

Como afirma Hacker (1993, p. 94): “Nós precisamos olhar em redor, não para dentro – para o contexto e circunstâncias de uso no fluxo da vida”. É preciso recordar-se de que falar uma linguagem faz parte de uma forma de vida, e é o acordo nas formas de vida que permite que a linguagem funcione, e mais ainda que permite a comunicação entre os homens. E agora podemos dizer que são as formas de vida o que tem que ser aceito, o dado, são elas que em última instância explicam nossos usos das palavras, é nelas, portanto, que podemos encontrar as conexões entre palavras e sensações. Se não consideramos as ações dos homens, as palavras se resumem a meros sons ou marcas de tinta sem nenhum significado. E no caso de nomes para sensações, isso se torna ainda mais urgente, pois é no comportamento de dor que podemos compreender o sentido de uma declaração sobre a dor.

4.5 As emoções

Apesar de poderem ser, em geral, caracterizadas como sentenças com as quais exteriorizamos nossas vivências interiores, as sentenças psicológicas em primeira pessoa não têm uma única possibilidade de uso. Quando se analisa tais sentenças, se percebe que envolvem muitas possibilidades de uso, e Wittgenstein considera que muitas vezes elas estão mais próximas das descrições, enquanto outras vezes estão mais próximas de um grito:

O problema é, pois, o seguinte: o grito, que não se pode chamar de descrição, que é mais primitivo que qualquer descrição, faz, não obstante, o papel de uma descrição da vida da alma. Um grito não é uma descrição. Mas há transições. E as palavras 'tenho medo' podem estar mais próximas ou mais afastadas de um grito. Podem estar bem próximas ou *inteiramente* afastadas dele. Não dizemos necessariamente que alguém se *queixa*, porque diz que tem dores. Assim, as palavras 'tenho dores' podem ser uma queixa, ou alguma outra coisa. Se 'tenho medo' nem sempre, e contudo algumas vezes, é algo semelhante a uma queixa, por que então deve ser *sempre* uma descrição de um estado de alma? (IF, p. 174).

Essas diferenças são diferenças conceituais devidas ao uso das expressões em diferentes jogos de linguagem. Considerando a expressão 'tenho medo', Wittgenstein mostra que ela pode ser, de acordo com as circunstâncias: uma descrição de um estado de alma, um grito de medo, a comunicação de um sentimento ou uma consideração sobre o estado atual. Entretanto, descrever, ou comunicar, nesses casos, é algo muito específico e não deve ser confundido com descrições ou comunicações sobre eventos físicos, pela simples consideração de que tais sentenças não estão sujeitas à verdade ou falsidade, como os casos normais de descrições.

Nessa passagem Wittgenstein chama a atenção para o fato de que tais sentenças devem ser consideradas a partir do contexto de uso, das circunstâncias de aplicação da sentença, da entonação, do comportamento que acompanha a

sentença, pois poderíamos mesmo considerar : “homens que pensassem de modo mais determinado do que nós, e que empregassem diferentes palavras quando nós empregamos *uma* palavra”. (IF, p. 174). São esses elementos que dão às sentenças um sentido, por isso não cabe aqui procurar por algo que é referido pelas expressões, ou pelo fato que a sentença descreve.

Pergunta-se: ‘Que significa propriamente ‘tenho medo’, a que viso com isso?’ E, naturalmente, não vem nenhuma resposta, ou apenas uma que não satisfaz.

A questão é: ‘em que espécie de contexto isso está inserido?’

Não vem nenhuma resposta quando, à questão ‘a que viso?’, ‘o que penso então?’, procuro responder repetindo a manifestação de medo, prestando atenção a mim mesmo, como que observando minha alma com o canto dos olhos. Posso porém perguntar, em um caso concreto: ‘Por que disse isso, o que estava querendo com isso?’ – e poderia também responder à questão; mas não devido à observação de fenômenos concomitantes ao falar”. (IF, p. 174).

O caso das emoções parece ser ainda mais revelador da necessidade de consideração do contexto e de critérios públicos para a sua atribuição, porque mesmo no caso das dores parece que há ainda alguma coisa como uma experiência que pudesse estar por trás de sua causação, que dizer, parece que as dores estão de alguma maneira relacionadas com causas e eventos empíricos. As emoções parecem estar muito mais distantes de qualquer propriedade física com a qual pudessem ser correlacionadas.

Mas o que está envolvido na atribuição de emoções, que parecem tanto mais “privadas”? Como é que se pode dizer, por exemplo: ‘estou feliz hoje’; ‘sinto muita saudade’ ou ‘tenho por essa pessoa um grande amor’. Muito mais do que as dores, as emoções dependem de contextos normativos para a sua identificação e atribuição, mas além disso a própria constituição das emoções é dependente das formas de vida, com suas ações e práticas sociais intersubjetivamente compartilhadas.

As declarações sobre emoções são muito próximas daquelas sobre dores e outras sensações, mas vão além dessas no sentido de que a própria declaração serve como a constituição da emoção. Assim, algumas distinções podem ser feitas entre declarações sobre dores e declarações sobre emoções. Por exemplo, se no caso das dores não cabe falar em dores inconscientes, pode haver um sentido em que se pode falar de emoções inconscientes, no caso em que não se conhece algum traço distintivo da própria emoção que se está sentindo, pois estes traços são determinados intersubjetivamente. E nesse caso a autoridade da primeira pessoa fica cada vez mais difusa.

Que as emoções são dependentes de contextos sociais é verificável quando se considera, por exemplo, que uma emoção tal como medo pode ter uma origem natural, mas quando começam a se tornar mais e mais complexas elas vão perdendo esse caráter natural e se tornando cada vez mais culturais. Se o medo pode ser um sentimento natural, ter medo de algo específico já é uma contribuição da forma de vida na qual se vive. Assim, o medo vai tomando características específicas de acordo com o papel e as funções que adquire naquela forma de vida. Aprender a falar sobre o medo e expressá-lo é decorrência de se estar integrado nessa forma de vida, conhecendo as regras que normatizam esse falar, e também saber identificar e atribuir a si mesmo e aos outros essa emoção vai depender desse contexto.

Há todo um aparato lingüístico que nos permite identificar e diferenciar emoções umas das outras, e isso significa que, ao falar das emoções, ao descrever as nossas próprias emoções, estamos ao mesmo tempo realizando a experiência dessas emoções. O conteúdo e, portanto, o significado de uma emoção é algo que vai se construindo na relação que esta emoção tem com as crenças e com as outras emoções que o sujeito tem, em relação ao significado e funções que tem na sua própria vida, em relação ao papel e à importância que tem para este sujeito. Por outro lado, elas são também e inevitavelmente constituídas pelas relações que os sujeitos têm uns com os outros em sociedade. A comunidade da qual faz parte é um elemento determinante para a forma como o próprio sujeito se relaciona com suas emoções, na medida em que é no contexto

social que se vai constituindo a própria emoção, e isso de tal maneira que as emoções passam a ter mais ou menos valor e importância dependendo da forma de vida em que se constitui e toma parte.

Isso tudo vai ao encontro da noção wittgensteiniana de que não se pode separar vida e linguagem. As formas de vida, compreendidas como aquele pano de fundo formado pela linguagem, ações e instituições, fornecem a visão de mundo de acordo com a qual formaremos nossas crenças, e também nossos conceitos relativos a sensações e emoções. Inevitavelmente, portanto, as emoções têm significação distinta relativamente às formas de vida que estão em sua base e lhes dão sustentação e a própria emoção enquanto experiência será concebida de diversas formas, o que significa que não deve ser compreendida como uma experiência privada do sujeito que tem essa experiência, mas sim como uma experiência que se constitui e que pode ser identificada intersubjetivamente.

Se, por um lado, uma forma de vida mais complexa poderá permitir a experiência e a expressão de emoções também mais complexas, por outro lado, quanto mais complexa for a linguagem na qual se expressam as emoções, tanto mais complexas serão as emoções e experiências que poderão ser identificadas e experienciadas: “só no meio de determinadas manifestações normais da vida há uma expressão da dor. Só no meio de manifestações da vida ainda com maior alcance existe a expressão de desgosto e de simpatia”. (WITTGENSTEIN, 1989, § 534).

As emoções dependem de um contexto normativo, portanto dependem de regras que possam servir de critérios para sua identificação e assim o falar sobre elas. Além disso, carecem também desse marco normativo para que o papel e o valor que tomam em nossas vidas possam ser avaliados. Nesse sentido não podem ser separadas das formas de vida que lhes dão origem, como se fossem objetos privados, que podem ser considerados independentemente do contexto social. A identificação da emoção não pode se dar por meio de um ato privado de um sujeito em isolamento no seu teatro mental.

É isso também o que deve ser considerado quando se diz que é apenas de uma pessoa ou de um ser humano que se pode falar que tem dores. É numa forma de vida (humana) que se pode atribuir a um ser ter ou não uma sensação ou uma emoção; isso é dependente dos critérios que temos de ser humano e pessoa, e com isso eliminamos os falsos dualismos acerca do ser humano como um composto de corpo e mente. No nosso conceito ordinário de ser humano esses dualismos não têm lugar, por isso temos que nos voltar para as formas de vida.

É isso que Wittgenstein ressalta no parágrafo 281 das *Investigações*:

‘mas o que você diz não depende de que não haja, por exemplo, dor sem o *comportamento de dor*?’ – Isto depende de que apenas se possa dizer de um ser humano vivo, ou do que lhe seja semelhante (se comporte de modo semelhante), que ele tenha sensações; veja; seja cego; ouça; seja surdo; esteja consciente ou inconsciente.

Nesta passagem Wittgenstein chama a atenção para a conexão entre as próprias experiências e o comportamento que a expressa, ressaltando que a possibilidade de atribuir uma experiência a um ser é determinada pelo fato de que este ser se comporte de uma certa forma, no caso que se comporte como um ser humano. Por isso não é possível atribuir experiências a um ser que não se comporte como um ser humano, esta atribuição não tem nenhum sentido. Quando se diz que se pode dizer de um pote, num conto de fadas, que pode ouvir e ver, Wittgenstein responde que nesse caso ele pode também falar, ou seja, *se comporta como um ser humano*, sendo assim um uso secundário em relação àquele uso primário.

E pode-se dizer da pedra que ela tem uma alma e que *esta* tem dores?
O que tem uma alma, o que têm dores a ver com uma pedra?
Apenas daquilo que se comporta como um ser humano, pode-se dizer que *tem* dores.
Pois deve-se dizer isto de um corpo, ou se quiser, de uma alma que *tem* um corpo. E como pode um corpo *ter* uma alma? (IF, § 283).

Todas essas considerações demonstram que o conceito relativo a uma experiência tem como um de seus critérios de sentido o comportamento no qual ela se expressa, o comportamento faz parte da essência desses conceitos⁵⁷. E como vimos, só de um ser humano se pode dizer que se comporta de maneira tal que podemos dizer dele que tem dores, que tem medo, que sente inveja, que ama, e assim por diante.

⁵⁷ Essência relativa à gramática do conceito, pois como afirma Wittgenstein no parágrafo 371 “a *essência* está expressa na gramática” e no parágrafo 372 “que espécie de objeto uma coisa é, é dito pela gramática”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse momento, podemos perceber o que pretendia Wittgenstein ao afirmar, no prefácio às *Investigações*, que o livro é um conjunto de observações de paisagens que surgiram de longas e complicadas viagens, percorrendo uma distante região do pensamento. Nesta viagem, os mesmos pontos foram tocados sempre de novo, de diferentes direções. Isto significa que Wittgenstein usa sua mesma estratégia, seja em relação à filosofia da linguagem, seja em relação à filosofia da psicologia ou qualquer outro tema; todos eles são momentos distintos, mas que se encaixam em seu método filosófico de buscar solucionar (dissolver) os problemas encontrando e esclarecendo as suas raízes gramaticais, mostrando as confusões conceituais que se originam das falsas imagens que são criadas por confusões lingüísticas, em especial devido ao uso metafísico a que lhe submetem os filósofos. Um dos maiores equívocos com os quais a filosofia tradicional tem se debatido, segundo Wittgenstein, é simplesmente resultado destas falsas imagens, que são geradas devido a uma má compreensão da gramática relativa aos nossos conceitos psicológicos.

O modelo de análise que havia proposto no *Tractatus* não fora suficiente para dissolver estas falsas imagens, porque aquele modelo estava ainda preso a essas mesmas imagens. No *Tractatus*, a visão essencialista da linguagem e do significado, aliada a uma noção mentalista de termos como pensar, compreender, significar e a idéia do sujeito metafísico, que contempla o mundo de um ponto de vista externo ao próprio mundo, um ponto de vista metafísico, levaram o filósofo a desenvolver uma teoria que depois vai considerar, no mínimo, insuficiente para a compreensão da linguagem e do significado.

O alvo das *Investigações* será, antes de qualquer outra coisa, trazer o sujeito de volta para o mundo que habita, para o “solo áspero”, no qual desenvolve suas ações e no qual cria e desenvolve a linguagem. Um novo método de análise deverá ser encontrado, um método que permita investigar a linguagem no espaço em que nasce e se desenvolve, espaço este em que as palavras adquirem seu significado. Nesse sentido, a análise terá um sentido amplo, pois deve abster-se de tentar encontrar essências, como se com o processo de análise fosse possível encontrar o *verdadeiro sentido* das palavras. Tais coisas não existem, o que existem são práticas comuns nas quais os falantes de uma linguagem usam as palavras com determinados fins. Sob o pano de fundo das formas de vida, a linguagem torna-se dinâmica, sempre aberta a novas possibilidades de uso, de acordo com os objetivos daqueles que a usam. Nesse uso das palavras é que se deve procurar a sua significação. Assim, o uso determina a significação das palavras e, nesse sentido, a análise deverá mostrar se o uso que se está fazendo das palavras é um uso correto ou não, se está de acordo ou não com as regras daquele jogo de linguagem. O papel da filosofia, assim compreendida, será denunciar os usos incorretos das palavras, será mostrar que determinados usos são interditados pelas regras daquele jogo de linguagem, será mostrar que as palavras foram tiradas de seu contexto de origem, será enfim, trazer de volta as palavras de seu uso metafísico para seu uso cotidiano.

Assim, o núcleo das considerações de Wittgenstein torna-se o papel das regras na constituição do significado das palavras de uma linguagem, para qualquer linguagem. Como mostramos no segundo capítulo, a linguagem é uma atividade que se realiza mediante regras, são as regras da linguagem que determinam o significado dessa linguagem. E seguir uma regra não é uma atividade que possa acontecer privadamente, no sentido de que apenas uma pessoa a tenha seguido apenas uma vez na vida. Ou seja, seguir uma regra é uma atividade pública, mas pública não significa que não possa ser seguida isoladamente. O exemplo dado no parágrafo 243 mostra exatamente o contrário quando afirma que podem mesmo existir homens que falam apenas por monólogos. Falar uma linguagem isoladamente significa apenas que ela *ainda* não

é compartilhada, mas que ela *pode* vir a ser. Não é esse fato que impede tal linguagem de ser significativa.

Com isso se cumpre um dos principais objetivos das *Investigações filosóficas*: mostrar que é possível sim que uma pessoa em completo isolamento possa desenvolver uma linguagem, mas não pode ser que uma pessoa possa desenvolver uma linguagem sem que essa linguagem envolva práticas públicas, pois é nessas práticas que se pode criar, identificar e seguir as regras da linguagem, sem as quais nenhuma linguagem é possível. O que o argumento da linguagem privada acrescenta é a idéia de que mesmo a linguagem das sensações é dependente dessas práticas públicas, servindo assim como uma radicalização da argumentação geral do livro acerca daquilo que, afinal, determina o significado da linguagem. Não é uma prática social o que se exige para a construção de uma linguagem, mas uma prática que seja aberta à consideração, uma prática na qual se possam identificar as regras dessa linguagem.

E se o argumento da linguagem privada tem uma importância fundamental no conjunto do livro isso não significa, em nosso entender, que essa importância seja maior do que aquela dispensada aos outros temas ali tratados. Não há uma preeminência de um dos temas sobre os outros. É nesse sentido que enfatizamos que o argumento da linguagem privada deve ser compreendido como uma extensão ou até mesmo uma aplicação da argumentação relativa à impossibilidade de seguir uma regra privadamente que, por sua vez, aparece como fundamento da noção de significado como uso. Assim, se no entender de Wittgenstein a compreensão do significado das palavras deve ser buscada pelo esclarecimento da gramática que rege o uso das palavras num jogo de linguagem, e que essa gramática explicita as regras para o uso das palavras, que por sua vez não podem ser seguidas privadamente, então também a gramática do jogo de linguagem das sensações deve ser compreendida de forma publicamente acessível. Nem mesmo no jogo de linguagem das sensações existe a possibilidade de se seguir regras privadamente; esta idéia vai contra o modo como a linguagem realmente funciona. Isto tudo ainda estaria contra a idéia de que o que demonstra que alguém compreendeu o significado da palavra é sua

capacidade de dar uma explicação adequada para o uso da palavra em situações em que assim se exige. Se o significado da palavra para sensações fosse o objeto que ela nomeia, então o apontar esse objeto teria que ser a explicação do significado dessa palavra; mas não existe algo como um “apontar interno”, e sendo assim, também nesse caso a explicação do significado acontece por meio da capacidade de dar uma explicação adequada para o uso da palavra, explicitando as regras de seu uso quando assim solicitado, regras essas pública e intersubjetivamente estabelecidas e seguidas.

E é nesse sentido que o argumento da linguagem privada contribui para o estabelecimento da concepção de linguagem de Wittgenstein, segundo a qual nada fora do próprio jogo de linguagem e suas regras pode dar às palavras desse jogo de linguagem sua significação. O que a análise do jogo de linguagem das sensações demonstra mais uma vez é que é nas próprias regras que determinam o uso das palavras num jogo de linguagem específico que se deve procurar a significação dessas palavras. No caso do jogo de linguagem das sensações é muito tentador buscar por introspecção um “algo” a que tais palavras deveriam corresponder, mas o esclarecimento da sua gramática revela que eles não funcionam dessa forma.

Por isso, as considerações de Wittgenstein não são epistemológicas, no sentido de que se tem que conhecer o que é a sensação, mas é uma investigação semântica acerca do significado da palavra que se associa com a sensação. É isso que impede que possam existir palavras que se referem a algo que é conhecido apenas pelo falante.

Quando se propõe a investigar essas falsas imagens do mental, Wittgenstein deixa muito claro que não pretende avançar nenhuma “teoria” acerca do mental, o que não poderia estar mais distante de sua concepção de filosofia, mas sim promover o esclarecimento da gramática dos termos psicológicos, ou seja, não pretende elaborar teorias acerca do que é uma determinada sensação, por exemplo, mas estabelecer as regras do jogo de linguagem dos termos relativos a elas, bem como o pano de fundo das formas de vida sob as quais tais conceitos se desenvolvem e nas quais têm um uso, portanto um sentido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARRINGTON, Robert L. e GLOCK, Hans-Johann. *Wittgenstein's Philosophical Investigations: text and context*. London: Routledge, 1991.
- AUSTIN, John L. *Sentido e percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- BAKER, Gordon. *La réception de l'argument du langage privé*. Acte du Colloque Wittgenstein. T. E. R. 1990, p. 38.
- BAKER, G. P. e HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: meaning and understanding. Essays on the Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 1983.
- _____. *Wittgenstein: rules, grammar and necessity*. Oxford: Blackwell, 1992.
- _____. *Scepticism, rules and language*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.
- BAUM, Wilhelm. *Wittgenstein*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- CANFIELD, John V. *The philosophy of Wittgenstein*. Vol. 9. The private language argument. New York: Garland, 1986.
- DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).
- DIAS, Maria Clara. *Kant e Wittgenstein: os limites da linguagem*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- FANN, K. T. *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid: Tecnos, 1975.
- FAUSTINO, Silvia. *Wittgenstein: o eu e sua gramática*. São Paulo: Ática, 1995.
- FLORES, Alfonso; HOLGUÍN, Magdalena; MELÉNDEZ, Raúl. *Del espejo a las herramientas: ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*. Bogotá: Siglo del Hombres Editores, 2003.

- FOGELIN, Robert J. *Wittgenstein*. Londres: Routledge, 1987.
- FREGE, Gottlob. *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1978.
- FREGE, Gottlob. O pensamento: uma investigação lógica In: *Cadernos de história e filosofia da ciência*. Campinas, Série 3, v. 8, n. 1, p. 177-208, jan-jun, 1998.
- GIANNOTTI, José Arthur. *Apresentação do mundo: considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- GLOCK, Hans Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- GLOCK, Hans Johann. *Wittgenstein: a critical reader*. Oxford: Blackwell, 2001.
- HACKER, P. M. S. *Insight and illusion: themes in the philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- HACKER, P. M. S. *Wittgenstein's place in twentieth-century analytic philosophy*. Oxford: Blackwell, 1996.
- _____. *Wittgenstein: sobre a natureza humana*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.
- _____. *Wittgenstein: meaning and mind*. Oxford: Blackwell, 1993.
- _____. *Wittgenstein: connections and controversies*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- HALLER, Rudolf. *Wittgenstein e a filosofia austríaca: questões*. São Paulo: Edusp, 1990.
- HINTIKKA, Jaakko. *Uma investigação sobre Wittgenstein*. Campinas: Papyrus, 1994.
- _____. *On Wittgenstein*. Belmont: Wadsworth, 2000.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).
- KENNY, Anthony. *Wittgenstein*. Harmondsworth: Penguin, 1973.
- KRIPKE, Saul. *Wittgenstein: on rules and private language*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- LOCK, Grahane. *Wittgenstein: philosophie, logique, thérapeutique*. Paris: PUF, 1992.
- LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, (Coleção Os Pensadores).

- MALCOLM, Norman. *Ludwig Wittgenstein: a memoir*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- MARTÍNEZ, Horácio L. *Subjetividade e silêncio no Tractatus de Wittgenstein*. Cascavel: EDUNIOESTE, 2001.
- McGINN, Marie. *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*. London: Routledge, 1997.
- McGUINNESS, Brian. *Wittgenstein: el joven Ludwig*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- MONK, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- MORENO, Arley. *Wittgenstein através das imagens*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.
- MORENO, Arley. *Introdução a uma pragmática filosófica*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.
- PEARS, David. *The false prison: a study of the development of Wittgenstein philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- _____. *Wittgenstein*. Londres: Fontana, 1971.
- PRADO Jr, Bento. *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. São Paulo: Editora 34, 2004.
- _____. Descartes, esse cavaleiro... In: *Integração*. Jan./fev./mar. 2005. Ano XI, nº 40, p. 67-69.
- PRADO NETO, Bento. *Fenomenologia em Wittgenstein: tempo, cor e figuração*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2003.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.
- REGUERA, Isidoro. *Ludwig Wittgenstein*. Madrid: Edaf, 2002.
- RUSSELL, B. *Ensaio escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).
- SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).
- SANTOS, Luiz. H. L. A essência da proposição e a essência do mundo. In: WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2001.

SCHLICK, Moritz. Sentido e verificação. In: *Coletânea de textos: Moritz Schlick e Rudolf Carnap*. Trad. de Luiz Paulo Baraúna e Pablo Ruben Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1985, (Coleção Os Pensadores).

SCHMITZ, François. *Wittgenstein*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

SCHULTE, Joachim. *Wittgenstein: an introduction*. New York: Suny Press, 1992.

SOULEZ, Antonia. *Wittgenstein et le tournant grammatical*. Paris: PUF, 2004.

STEGMÜLLER, Wolfgang. *A filosofia contemporânea*. Volume 2. São Paulo: Edusp, 1977.

STERN, David. *Wittgenstein: on mind and language*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

_____. *Wittgenstein's Philosophical Investigations: an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

SUAREZ, Alfonso. *La logica de la experiencia*. Madrid: Tecnos, 1976.

TUGENDHAT, Ernst. Wittgenstein I: la imposibilidad del lenguaje privado. In: TUGENDHAT, Ernst. *Autoconciencia y autodeterminación*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1996, (Coleção Os Pensadores).

_____. *Philosophical investigations*. Org. de G. E. M. Anscombe e R. Rhees. Oxford: Blackwell, 1953.

_____. *Philosophical remarks*. Oxford: Basil Blackwell, 1975.

_____. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. *O livro azul*. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. *O livro castanho*. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. *Gramática filosófica*. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *Filosofía*. In: *Ocasiones filosóficas*. Madrid: Catedra, 1997.

_____. *Ocasiones filosóficas*. Madrid: Catedra, 1997.

_____. *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*. Volumes 1 e 2. Madrid: Tecnos, 1994.

_____. *Fichas*. Lisboa: Edições 70, 1989.