

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS – CECH.
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS –
DFMC.**

ARTURO FATTURI

Mundo Interior e Expressão: A Filosofia da Psicologia de Ludwig Wittgenstein

São Carlos
2010

Mundo Interior e Expressão: A Filosofia da Psicologia de Ludwig Wittgenstein

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS – CECH.
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS –
DFMC.**

ARTURO FATTURI.

Mundo Interior e Expressão: A Filosofia da Psicologia de Ludwig Wittgenstein

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Filosofia e Metodologia das Ciências, para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Orientador Prof. Dr. Bento Prado Neto.

São Carlos
2010

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

F254mi

Fatturi, Arturo.

Mundo interior e expressão : a filosofia da psicologia de
Ludwig Wittgenstein / Arturo Fatturi. -- São Carlos : UFSCar,
2010.

172 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos,
2010.

1. Mente. 2. Filosofia analítica. 3. Filosofia
contemporânea. 4. Filosofia austríaca. 5. Linguagem -
filosofia. 6. I. Título.

CDD: 128.2 (20ª)

ARTURO FATTURI

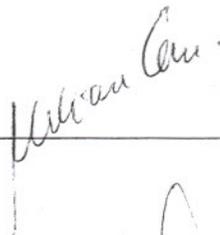
**MUNDO INTERIOR E EXPRESSÃO: A FILOSOFIA DA PSICOLOGIA DE LUDWIG
WITTGENSTEIN**

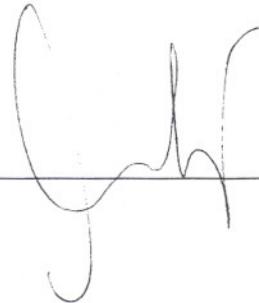
Tese apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

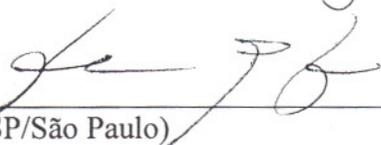
Aprovada em 22 de março de 2010

BANCA EXAMINADORA

Presidente 
(Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto)

1º Examinador 
(Dr. Mark Julian Richter Cass – UFSCar)

2º Examinador 
(Dra. Marisa da Silva Lopes – UFSCar)

3º Examinador 
(Dr. João Vergílio Gallerani Cutter –USP/São Paulo)

4º Examinador 
(Dr. Marcelo Silva de Carvalho – UNIFESP)

Agradecimentos

In memoriam, agradeço ao Filósofo - Prof. Dr. Bento Prado Júnior (co-Orientador). Lamentavelmente, não tive a honra de submeter ao seu exame minha tese de Doutorado. Isto, em razão de acreditar que o material que havia produzido ainda não estava à altura de seu nível de exigência.

Ao Prof. Dr. Bento Prado Neto (Orientador), pelas observações pertinentes, e pela afabilidade, tanto no âmbito pessoal, quanto no da produção desta tese. Aos professores participantes da banca examinadora, pela disponibilidade e atenção: Prof^a Dr^a Marisa Lopes, Prof. Mark J. Richter Cass, Prof. Dr. Marcelo da Silva Carvalho, e Prof. Dr. João Vergílio G. Cutter. Agradeço também à secretária do Curso, Sra. Rose, pela colaboração em um momento específico, bem como aos demais professores da banca de ingresso, neste mesmo sentido, que demonstraram boa-vontade, tolerância, quanto ao horário de comparecimento para minha entrevista inicial. Estes fatores foram vitais para meu ingresso no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da UFSCar. Gostaria de agradecer também ao secretário Robson pela presteza quanto a datas e documentação. Enfim, agradeço pelo ambiente acadêmico proporcionado pelo programa de Pós-Graduação, da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar),.

Agradeço, particularmente, a minha esposa Lúcia, pela paciência, incentivo e inspiração. Ela acompanhou atentamente o desenrolar deste trabalho. Isto é mais do que exige um casamento.

What is most difficult here is to put indefiniteness, correctly and unfalsified, into words.

“The genuineness of an expression cannot be proved; one has to feel it.” – Very well, - but what does one go on to do with this recognition of genuineness? If someone says “*Voilà ce que peut dire un coeur vraiment épris*” – and if he also brings someone else to the same mind, - what are the further consequences? Or are there none, and does the game *end* with one person’s relishing what another does not?

(Ludwig Wittgenstein *Investigações Filosóficas*, II, xi.)

“*Eis o que pode dizer um coração verdadeiramente cativado*”.

(Tradução: José Carlos Bruni - Molière, O Misanthropo, I, cena 2.)

RESUMO

Fatturi, Arturo *Mundo Interior e Expressão. A Filosofia da Psicologia de Ludwig Wittgenstein*, 2009, pg. 179, Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Federal de São Carlos; São Carlos, SP, Brasil.

Ao partir do princípio de que o mundo interior (a subjetividade) e o mundo exterior (o comportamento) estão ligados entre si por relações gramaticais, esta tese analisa a gramática do vocabulário psicológico. Propõe que estas relações gramaticais devem ser esclarecidas através de uma investigação conceitual, e não por investigações, empíricas. Para que alcancemos o objetivo desejado, foi analisado o ponto de vista comum que temos de nosso mundo interior. Tal visão traça as ligações entre as nossas afirmações sobre o mundo interior e como elas adquirem significado a partir deste ponto de vista comum. O passo seguinte consistiu em analisar a concepção de privacidade que o ponto de vista comum atribui aos eventos do mundo interior. Demonstramos, após estas análises, que a concepção comum não serve de base para a construção de uma explicação filosófica do mundo interior e das afirmações que dele fazemos. Isto porque o objetivo da visão comum de nosso mundo interior não é a de elaborar uma explicação científica. Ao mesmo tempo, mostramos que nossa concepção comum do vocabulário psicológico não é uma *proto-teoria* que deve ser desenvolvida pela Filosofia. Com isto, abrimos caminho para apresentar o ponto de vista filosófico de Ludwig Wittgenstein sobre o vocabulário psicológico. Para que este ponto de vista fosse explicativo em relação ao nosso objetivo, apresentamos a concepção de linguagem de Wittgenstein, ligando esta concepção com o modo como Wittgenstein tratou o vocabulário psicológico. Através desta análise, mostramos que, ao tratarmos com as afirmações de nosso mundo interior – nosso vocabulário psicológico – não estamos diante de uma dicotomia entre behaviorismo e cartesianismo. Isto, pelo fato de termos outra possibilidade de tratar nossa linguagem quando nos referimos ao mundo interior. Segundo a Filosofia da Psicologia, de Ludwig Wittgenstein, o comportamento é uma expressão do mundo interior, isto é, o mundo interior se expressa através do comportamento, ainda que a este não se reduza. A partir de tal ideia, Wittgenstein propõe que a relação entre as nossas afirmações sobre o mundo interior não podem ser compreendidas de maneira isolada de nosso comportamento. Juntemos a isto que tão somente o nosso comportamento não é critério para compreensão do mundo interior. Portanto, há necessidade, de que o comportamento seja considerado dentro de um jogo de linguagem específico, que consiste no uso de nossos conceitos do vocabulário psicológico.

Palavras-chave: Filosofia da Linguagem. Filosofia da Mente. Filosofia da Psicologia. Filosofia de Ludwig Wittgenstein. Mundo Interior e Expressão. Expressivismo.

Abstract

Fatturi, Arturo. Inner and Expression. The Philosophy of the Psychology of Ludwig Wittgenstein, 2009, pg. 179, Thesis (Doctor's degree in Philosophy), Federal University of São Carlos, São Carlos, SP

This thesis analyzes the grammar of the psychological vocabulary with the idea that inner world (the subjectivity) and external world (the behavior) are connected by grammatical relations which must be clarified through a conceptual inquiry and not through empirical findings. To reach to the objective we analyzed the common point of view that we have of our inner world and traces the linkings between our affirmations about the inner world and how they acquire meaning from this common point of view. The following step was to analyze the conception of privacy that the common point of view attributes to the events of the inner world. After this we argue that the common conception does not could be a base for the construction of a philosophical explanation of the inner world. Therefore the objective of the common vision of our interior world is not to elaborate a scientific explanation. At the same time we conclude that our common conception of the psychological vocabulary is not a proto-theory that must be developed by the philosophical investigations. From this we open the way to present the philosophical point of view of Ludwig Wittgenstein about the psychological vocabulary. We explain this point of view to clarify our objective. Subsequently we presents the conception of language of Wittgenstein and we link his conception with the way for which he treated or understanding of the psychological vocabulary. With this explanation we show that when we are dealing with the affirmations of our inner world - our psychological vocabulary - we are not contending with a dichotomy between behaviorism and Cartesianism. Wittgenstein shows that we have another form to explain our language about the inner world. According to Wittgenstein's philosophy of the psychology our behavior is an expression of the inner world, that is, the inner if express world through the behavior despite if it does not reduce to the behavior. With such idea, Wittgenstein admits that the relation enters our affirmations on the interior world cannot be understood in isolated way of our behavior. At the same time, our behavior alone is not the criterion for understanding of the inner world, is necessary that the behavior be considered inside of a specific language game that is our use of our concepts of the psychological vocabulary.

Keywords: Philosophy of Language. Philosophy of Mind. Philosophy of Psychology. Ludwig Wittgenstein's Philosophy. Inner word and Expression.

Lista de Abreviaturas das Obras de Ludwig Wittgenstein

TLP	Tractatus Logico Philosophicus
IF	Investigações Filosóficas
BIB	Blue Book
BrB	Brown Book
PR	Philosophical Remarks
PG	Philosophical Grammar
Z	Zettel
OC	On Certainty
RPPI	Remarks on the Philosophy of Psychology, Vol. 1
RPPII	Remarks on the Philosophy of Psychology, Vol. 2
LWPPI	Last Writings on the Philosophy of Psychology, Vol. 1
LWPPII	Last Writings on the Philosophy os Psychology, Vo. 2

Sumário

Introdução	11
Capítulo 1 – Mundo interior Notas ao capítulo 1	18
Capítulo 2 – Perspectiva sobre a Linguagem Notas ao capítulo 2	49
Capítulo 3 – Privacidade Notas ao capítulo 3	87
Capítulo 4 Interno/Externo Notas ao capítulo 4	110
Capítulo 5 – Expressão Notas ao capítulo 5	136
Conclusão	164
Bibliografia	169

Introdução

Nosso tema neste trabalho é a concepção wittgensteiniana de mundo interior. Para que possamos analisar esta concepção é necessário considerar as ideias de Wittgenstein sobre a linguagem e sobre as questões filosóficas, já que se entrelaçam estes temas. Em primeiro lugar, a concepção de mundo interior é elaborada por Wittgenstein a partir de suas considerações sobre *o uso significativo* da linguagem, Isto, porque o *uso significativo* não está fundamentado na relação que as palavras ou afirmações estabelecem com a realidade ou mundo das coisas, tal como ocorria no *Tractatus*.

Nesta nova concepção, não usamos a linguagem segundo uma definição de tipo ostensiva, isto é, quando uma palavra é associada a um objeto através do ato de designar ou de apontar para o objeto, bem como, o de pronunciar a palavra. Assim, para Wittgenstein temos o *uso significativo*, que se baseia em regras de emprego das palavras ou expressões. No caso, uma expressão tal como “estou com dor de cabeça”, é empregada significativamente se seu emprego está de acordo com as suas regras de uso e não apenas com a definição ostensiva desta afirmação. A respeito disto, podemos dizer das expressões sobre os objetos, entre os quais, por exemplo, “Isto é azul”. Wittgenstein substitui a imagem da possibilidade de existência de uma lógica que venha a atuar por detrás do *uso significativo* de nossa linguagem, pela ideia de que o uso é normatizado por regras que fazem parte dos jogos de linguagem.

Esta concepção, contudo, traz uma série de questionamentos, uma vez que a definição ostensiva é comumente tomada como a definição que faz a relação entre os objetos e a linguagem. Quando Wittgenstein afirma que a relação entre a linguagem e a realidade é uma “sombra da gramática”, tal afirmação nos parece contra-intuitiva. Isto, porque se não existe uma relação entre mundo e linguagem, ao que parece, estaríamos na espera que Wittgenstein nos forneça um critério de ligação entre o mundo da linguagem e o mundo das coisas. Para ele, a nossa linguagem é um instrumento de comunicação, não só de emoções e sentimentos, mas também de conhecimento. Se nossas expressões não são usadas segundo a sua relação com a realidade, então, a respeito de que fala a linguagem? Estaria Wittgenstein sendo uma espécie de convencionalista? Seria o caso de que o significado das palavras e expressões

estivesse localizado na mente de cada falante? Estas questões são tratadas por Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas* nas seções 185 até 242. O resultado desta análise é a ideia de que existe uma relação entre *uso significativo* e *seguir regras*, no que diz respeito à aplicação das palavras.

Vários argumentos são analisados por Wittgenstein para que ele, por fim, estabeleça sua nova concepção de *uso significativo*. A seção 201 coloca o último grande problema para a concepção de que seguimos regras quando usamos a linguagem de maneira significativa: o problema atinge a noção de critério de correção do que consistiria 'seguir uma regra'. Ao que parece, qualquer forma utilizada para seguir uma regra estará correta com uma apropriada interpretação da regra. Com isto, o interlocutor de Wittgenstein nas *Investigações*, deseja argumentar que, sem a realidade para determinar o significado das palavras, esta significação perde qualquer base, o que por sua vez, sinaliza que passamos a não saber como usar a linguagem de forma significativa.

Contudo, Wittgenstein alega que existe uma prática de seguir regras que não se baseia na interpretação das regras, mas que se mostra na própria ação de *seguir regras*. Desse modo, existiria uma relação entre a prática de seguir regras e a correção das ações que visam seguir uma regra. Entretanto, esta relação não é estabelecida através da interpretação da regra, e sim, do próprio ato de saber seguir a regra. A esta relação chamaremos relação interna, pois ela implica que aprender a seguir regras é saber o que é necessário fazer para seguir determinada regra. Ainda mais, que não faz sentido dizer que se conhece a regra quando há desconhecimento do que fazer para segui-la de maneira correta, evidenciando neste caso, a ausência de conhecimento da regra.

Esta concepção apresenta implicações para a tarefa da Filosofia enquanto investigação intelectual. No momento em que Wittgenstein deixa de lado os objetos da realidade e suas relações com a linguagem, a Filosofia deixa de ser uma investigação sobre a possível ligação metafísica entre o mundo e a linguagem, passando, por sua vez, a ser a busca da compreensão de como usamos nossos conceitos. Nas *Investigações*, suas palavras nos alertam para o fato de que neste momento, não estamos buscando desvendar fenômenos novos, e sim, considerar a maneira pela qual usamos nossa linguagem de maneira significativa para falar daqueles fenômenos (seção

90). Portanto, para Wittgenstein, a investigação filosófica é uma investigação gramatical, na qual está em jogo a forma como empregamos nossos conceitos, bem como, sobre as dificuldades que enfrentamos na determinação e no esclarecimento das possíveis soluções para o que ele aponta como *confusão gramatical*.

A concepção acima, apontada por Wittgenstein, é apresentada nas seções onde investiga o conceito de seguir regras, bem como ao final da seção 242, quando sua concepção *de uso significativo* já está estabelecida. Além disso, ao demonstrar que é equivocado o argumento de que a significação é uma relação entre palavras e objetos, surge uma nova rodada de problemas ligados à experiência interior do falante. Para ele, se aceitamos que o *uso significativo* depende de regras de emprego das expressões, ou, de outro modo, se este depende das regras adotadas no emprego de determinadas expressões de certos jogos de linguagem, como devemos conceber as expressões transmitidas por experiências do mundo interior do indivíduo que fala? Para Wittgenstein, seria, drasticamente falando, o caso de supormos o emprego de uma expressão tal como “Eu tenho dor de cabeça”, e viessem a nos compreender devido às regras que seguimos para elaborar aquela afirmação, e não em decorrência de nossa dor de cabeça? Segue esta mesma linha de raciocínio, ao aprofundar a questão através da seguinte situação: se o uso significativo se dá através de regras e não de objetos e experiências, que lugar ocuparia o mundo interior?

Exatamente esta discussão, lança Wittgenstein na análise dos conceitos da experiência psicológica e, predominantemente, na tradicional dicotomia interior/exterior, a qual atravessa toda a discussão do que passou a ser denominado como “discussão do argumento da linguagem privada”.

Para visão filosófica tradicional, a dicotomia interior/exterior é tratada segundo o ponto de vista de que nossa relação com o mundo se baseia na experiência que temos com os objetos, pessoas e sentimentos. Logo, um sentimento é uma experiência interior, que nos permite fazer relatos e observações. Nossos relatos são significativos ou não, em referência a estas experiências internas.

Assim, a Filosofia de Wittgenstein após o *Tractatus*, é o esforço de análise dos mitos filosóficos gerados por imagens transmitidas pela nossa linguagem.

Ele fornece como exemplo, o mito da existência de um vácuo a ser preenchido entre a linguagem e a realidade. Para ele, se assim for, a partir da negação de tal mito, a investigação não objetiva descobrir novas experiências ou demonstrar que determinado tipo de estrutura é empiricamente diferente do que até agora se concebeu. Antes, a investigação é conceitual, pois nosso embaraço é com a linguagem e as regras de uso dos conceitos. Este tema é tradicional nos estudos da Filosofia de Wittgenstein, a saber, o fato de que temos de investigar não os fenômenos, e sim, a maneira como falamos dos fenômenos (IF, § 90).

A partir disso, nosso objetivo é investigar as consequências para a nossa compreensão das experiências interiores (*innere Erlebnisse*), da concepção filosófica de Wittgenstein sobre a Filosofia e a linguagem. Para ele, nossas manifestações do mundo interior são evidenciadas nas suas expressões. É exatamente esta ideia que nos permite compreender a afirmação de Wittgenstein de que a melhor figura da alma humana é o corpo humano.

Neste trabalho, consideramos que, no intuito de atingirmos o objetivo apontado acima, devemos focar nossa atenção em determinados pontos que são essenciais para este estudo.

No primeiro capítulo, analisamos a concepção de mundo interior, a partir do ponto de vista comum ou, como Wittgenstein denomina - *ordinário*. Tal passo serve para apresentar diversas ideias que estão presentes na imagem que temos de nosso mundo interior e, por sua vez, são debitárias da maneira como concebemos o uso significativo de nossa linguagem. Desse modo, objetivamos analisar o ponto de vista comum de nosso mundo interior, e o quanto esta concepção está presente na análise que somos naturalmente levados a dar crédito. Esta análise defende que tais ideias são necessárias para compreender como atribuímos significado ao vocabulário psicológico (crer, sonhar, desejar, tencionar, pensar, etc.). Portanto, nossa argumentação, em um primeiro passo, de acordo com o que nos propomos, visa ligar a concepção de *uso significativo* com a *concepção de mundo interior*. Acreditamos que, a partir disso, temos o cenário onde se desenvolvem a maioria das investigações em Filosofia da Mente e em Filosofia da Psicologia, a saber, as experiências interiores, o estatuto dos estados mentais, etc.

No segundo capítulo, apresentamos a concepção que Wittgenstein construiu sobre “uso significativo da linguagem”, no período das Investigações Filosóficas e em outros escritos. Este passo é necessário por demonstrar como o uso significativo de nossa linguagem está vinculado às regras de aplicação de nossos conceitos. Para que esta análise seja apresentada de forma correta é necessário que enfrentemos a discussão quanto ao conceito de seguir regras. Isto, devido às distintas interpretações dos argumentos de Wittgenstein, quais sejam, o “Comunitarismo”, de Robert Fogelin e de Saul Kripke, por um lado e, por outro, a interpretação, proposta principalmente por Peter Hacker e Gordon Baker.

Segundo o Comunitarismo, o que torna uma ação correta para com uma regra, é a forma padrão pela qual esta regra é seguida numa comunidade de falantes. Entretanto, de acordo com o ponto de vista de Hacker e Baker - “regra” e “ação segundo a regra”-, estão ligadas internamente. Ou seja, ao compreender a regra já foi compreendida que ação deve ser efetuada para agir segundo a regra. Esta discussão traz como decorrência, a constatação de que nossa compreensão das afirmações e relatos sobre experiências interiores são usadas de maneira significativa segundo regras de aplicação dos conceitos, e não, segundo as experiências internas que o indivíduo afirma possuir em seu mundo interior. Ou seja, tudo se passaria como se a privacidade das experiências interiores não existisse, e sim, as regras de aplicação para conceitos do vocabulário psicológico. Esta discussão nos conduz a uma concepção de mundo interior que contrasta com a concepção que tratamos no terceiro capítulo.

O objetivo do terceiro capítulo é analisar a ideia de *mundo interior* como “algo” que não pertence ao âmbito privado de um indivíduo. O resultado desta análise consiste na afirmação de que a ideia de privacidade de nosso *mundo interior*, onde residiriam as experiências inobserváveis publicamente (isto é, que apenas o seu possuidor pode ter acesso), é uma analogia sugerida pela nossa linguagem. Assim, analisamos neste capítulo tal analogia, bem como alguns dos mitos que ela gera. Entretanto, somos cientes de que o fato de apontarmos quais são os mitos sobre o mundo interior, disto não decorre que fornecemos um argumento consistente para compreender como usamos os conceitos psicológicos.

Passamos a expor no quarto capítulo, a ideia de *mundo interior* orientada pela concepção de uso *significativo da linguagem*, de acordo com os argumentos de Wittgenstein que apresentamos nos segundo e terceiro capítulos.

Desse modo, no quarto capítulo, analisaremos a noção comum da relação entre *mundo interior* e *mundo exterior*, cujo objetivo específico é o de estabelecer as ligações gramaticais entre ambos. Como resultado, enfatizamos a ideia de que as afirmações sobre o mundo interior possuem uma ligação interna com as manifestações das experiências interiores. Assim, quando alguém afirma que está com dor de cabeça, seu comportamento é um critério para sua afirmação. Entretanto, não se deve interpretar este argumento como se fosse uma afirmação de comportamentalismo. Antes, existem ligações entre as afirmações de experiências interiores e as manifestações destas experiências no comportamento do indivíduo. Tal argumento nos leva ao quinto capítulo.

No quinto capítulo fizemos as seguintes explorações: no caso das manifestações de experiência interior de outra pessoa, nos parece plausível aceitar que seu comportamento, ou seja, seu exterior – seja uma expressão de seu mundo interior e que a este não seja reduzido. Contudo, e quanto ao caso pessoal? Por exemplo, como se deve analisar uma afirmação como “Eu sinto dor de cabeça”? O problema que trataremos no último capítulo deste trabalho diz, portanto, respeito à ideia de que existem relações entre mundo interior e mundo exterior. Estas se mostram na expressão ou nas expressões do mundo interior. Para tanto, cabe-nos analisar sob tal ponto de vista, as diferenças entre as expressões de primeira e de terceira pessoas, em relação às experiências interiores.

Assim, ao final do capítulo cinco, acreditamos ter atingido o objetivo que nos levou a iniciar esta investigação, a saber, como as manifestações do mundo interior estão contidas nas suas expressões. Esta última afirmação, um tanto paradoxal, se torna mais clara quando percebemos que o trato ou a compreensão do mundo interior não reside na verificação de um conteúdo, o qual está para além da sua própria manifestação. Trata-se, sim, da consideração de que a manifestação do mundo interior é exterior, e que, além disso, está marcada no uso que fazemos de nossa linguagem. Com isto entendemos que a atribuição de “Behaviorismo” em relação à Wittgenstein é equivocada, pois parte do princípio de que: (1) existe uma separação

entre mundo interior e mundo exterior; (2) de que o comportamento é apenas a manifestação física do corpo humano; (3) de que o mundo interior, se existe, é cercado de concepções e ideias metafísicas inacessíveis. Por fim, dentro dessa linha de raciocínio, isto é, behaviorista, se o corpo humano é a manifestação da alma humana, então apenas o comportamento (físico) do indivíduo é relevante para compreender seu mundo interior. Tais teses servem de pano de fundo para a atribuição de “Behaviorismo” a Wittgenstein. Por outro lado, Wittgenstein não afirma que nossas experiências interiores são uma espécie de estado particular e observável, que, por sua vez, se diferencia do comportamento. O capítulo cinco tem, portanto, como objetivo analisar este problema.

Capítulo 1

Mundo interior na Linguagem

Aqui, tal como em vários casos correlatos, existe algo que podemos chamar de experiência germinal uma imagem, uma sensação que cresce de pouco em pouco até tornar-se uma explicação completamente desenvolvida¹.

Ludwig Wittgenstein. LWPPI;§843a

1.

Analisaremos no capítulo inicial desta investigação, nossa concepção comum do funcionamento da linguagem, e, ao, mesmo tempo, estabeleceremos os temas que serão mais adiante discutidos serão discutidos ao longo deste trabalho? Entre estes, por exemplo: abordaremos a privacidade ou não do mundo interior, a concepção natural de nossa linguagem; a nossa concepção de mundo interior como local em que residem nossos pensamentos, emoções, sentimentos, intenções e outros conceitos psicológicos. Esta primeira parte do trabalho é importante, pois, segundo nossa análise, quando os filósofos buscam explicações para a maneira como entendemos nosso mundo interior, negligenciam o fato de que seguem imagens sugeridas pela própria linguagem. Tais imagens sugerem uma divisão entre o mundo interno e o mundo externo - mundo este - composto por objetos. Esta divisão, por sua vez, implica em que a significação se dê a partir de objetos diferentes para ambas as linguagens ou vocabulários.

Assim, nosso principal objetivo nesta investigação é o de fundamentar o argumento de que o mundo interior se mostra nos conceitos que utilizamos para expressá-lo. Nesse sentido, tal como afirma Wittgenstein, argumentamos que a emoção está expressa no próprio comportamento emotivo e na maneira de descrevê-lo. Desse modo, nosso primeiro passo consistirá em apresentar algumas linhas de raciocínio, derivadas da concepção comum do funcionamento de nossa linguagem. No entanto, ao investigarmos o funcionamento da

linguagem comum, podemos ser enganados por falsas analogias sugeridas pela própria linguagem. Um exemplo disso é o fato de que em nossa linguagem podemos definir os conceitos através da relação entre estes e os objetos para os quais eles apontam. Além disso, ela [a linguagem] nos sugere que a correlação palavra/objeto pode ser aplicada para todos os conceitos. Assim, ao investigarmos a gramática do conceito de *mundo interior*, podemos cair vítimas de falsa analogia. Esta nos fornece a ideia de ser a gramática do conceito de mundo interior, uma gramática descritiva. Ou seja, podemos confundir nosso *uso do conceito de mundo interior* com a *descrição de um mundo interior*. Isto apontaria para a existência de um mundo paralelo ao mundo exterior.

A consequência de tal analogia enganosa [paralelismo entre os mundos interior e exterior] seria a seguinte: propomos uma separação entre dois mundos, isto é, o mundo interior descrito por uma gramática para conceitos que se referem ao mundo interior e uma gramática para conceitos que se referem ao mundo dos objetos.

Paradoxalmente, a linguagem comum possui finalidade diferente daquela que o filósofo busca nas suas explicações sobre o mundo interior. Entretanto, nossa linguagem comum não é apenas uma maneira de descrevermos o mundo que observamos, ou então, de comunicarmos nossos sentimentos e emoções. Antes, nossa linguagem comum é a maneira como nos compreendemos no nosso dia-a-dia. Quando considerada apenas de um ponto de vista descritivista torna-se uma teia de armadilhas filosóficas quanto à compreensão de nossas expressões psicológicas. Ou seja, parte-se do princípio de que as palavras devem ser compreendidas de maneira intelectualista, isto é, como se o ato de investigar nossos conceitos consistisse em construir teorias do significado destes conceitos sem, no entanto, a necessidade de atentar para seu contexto de uso². Assim, temos a divisão entre conceitos que se referem a eventos do mundo interior e a que se refere a eventos do mundo observável, e que, por sua vez, foi sugerida por aquela falsa analogia, mencionada anteriormente. Esta apaga a separação entre o empírico e o gramatical. Em outras palavras, buscaríamos objetos para os quais as palavras fariam sentido. Desse modo, tais objetos seriam tomados como o *significado* das palavras, de tal modo que a linguagem pareceria operar numa dimensão diferente da dos objetos. Por fim, o apagamento da distinção entre o empírico e o gramatical faz com que em

nossa investigação, o uso dos conceitos seja compreendido como irrelevante para a compreensão do funcionamento de nossa linguagem. Isto, pela razão de que não nos revela os objetos designados pelos conceitos.

Esta é a principal acusação e constatação de Ludwig Wittgenstein na sua obra *Investigações Filosóficas*³. Nesta obra, e em outras que foram posteriormente publicadas (postumamente), Wittgenstein elabora uma visão perspicua dos paradoxos gerados pela consideração filosófica de que a linguagem é uma descrição do mundo exterior e, por consequência, seria, igualmente, uma descrição do mundo interior. Ainda mais, Wittgenstein constata que tal ponto de vista nos conduz a considerar que nossa linguagem seria apenas um instrumento de comunicação. Contudo, segundo Wittgenstein, a linguagem é muito mais que *um instrumento para comunicarmos pensamentos e fatos*. Para ele, se buscamos dar conta de como compreendemos nosso mundo interior, devemos explicar *o uso significativo* da linguagem, na qual empregamos os conceitos a ele inerentes, e não, simplesmente, os fenômenos psicológicos ou mentais. Neste aspecto, de acordo com o ponto de vista de Wittgenstein, nosso embaraço na compreensão das afirmações sobre o mundo interior consistem, na verdade, em confusões a gramática⁴ destes conceitos, e não, em embaraços com a experiência sobre os objetos que constituiriam o mundo interior.

Um exemplo de tal engano é a investigação teórico-explicativa de Noam Chomsky⁵ quanto às relações entre linguagem e mente. Em sua teoria da linguagem, Chomsky postula a existência de entidades não observáveis e estruturas empíricas em nossa mente. Empreende a tentativa de explicar como uma criança pode desenvolver uma linguagem complexa, sendo que ela nasce com apenas algumas estruturas gramaticais codificadas em seu cérebro ou mente⁶. Seria a partir desta estrutura que a criança poderia gerar uma gramática mais aperfeiçoada, até atingir um patamar de maior complexidade. Uma das consequências de tal argumentação é a necessidade da investigação de uma espécie de máquina gerativa, que possuiria algumas estruturas e regras gramaticais básicas, codificadas no cérebro ou sistema nervoso central. A partir deste quadro, a criança poderia construir estruturas gramaticais cada vez mais complexas.

Neste sentido, a proposta de Chomsky implica que será necessário compreendermos os dados inatos contidos no cérebro humano e os correlatos conceituais que são por eles gerados. Quanto mais pudermos determinar as estruturas inatas da mente humana, melhor compreenderemos como a linguagem humana pode se complexificar. Contudo, o próprio Chomsky admite que sua investigação é uma espécie de “idealização”, ou, de acordo com sua obra *Regras e Representações* (1981; 19):

(...)O que interessa investigar aqui são certos aspectos da mente, em particular, aqueles que se prestam a uma investigação por meio da formulação de teorias explanatórias abstratas que podem envolver um grau elevado de idealização que só poderão se justificar se conseguirem nos fornecer explicações e uma compreensão maior dos fenômenos envolvidos (...).

A título de exemplo, a certa altura de suas conferências sobre a relação entre linguagem e mente (ver *Novas Investigações sobre a Linguagem*), Chomsky apresenta várias áreas em que sua proposta poderia ser aplicada. Uma delas (pg. 96), a seu ver, pouco explorada, é a da aquisição por uma pessoa de conceitos do espaço tridimensional (ou mesmo de uma teoria da ação humana). Para iniciar tal estudo seria necessário – ainda segundo os argumentos de Chomsky:

“(...) Investigar como o sistema de crenças resultantes destes conceitos é determinado pela ação recíproca dos dados existentes (...), e pelo esquema inato que restringe e condiciona a forma do sistema adquirido.”

Nesse sentido, a proposta de Chomsky implica em que compreendamos os dados inatos na mente humana e as determinações conceituais que dele decorrem. Temos aqui um exemplo de como uma proposta teórica de explicação da linguagem gera a necessidade de estruturas empíricas que fundamentem a relação ente conceitos e mundo interior.

Assim, nosso intuito tem por objetivo argumentar, em termos gerais, que os problemas filosóficos surgem quando consideramos nossa linguagem fora de seu contexto de uso. Além disso, quando propomos a explicação do aprendizado da linguagem, segundo um ponto de vista racionalista ou intelectualista, nos empenhamos em uma tarefa puramente descritivista.

Este ponto de partida intelectualista da compreensão do funcionamento de nossa linguagem é identificado nas *Investigações Filosóficas* quando Ludwig Wittgenstein, através de uma passagem das Confissões de S. Agostinho, apresenta nossa tendência em considerar o aprendizado da linguagem fora de seu contexto de uso. Se pode, portanto, inferir desta passagem a ideia de que a linguagem é aprendida pelo ser humano como uma forma de comunicar intenções, desejos e descrever algum objeto da realidade. Assim, o significado das palavras é composto pelos objetos da realidade ou pelas nossas emoções. De acordo com a nossa ótica e propósito deste trabalho, é suficiente tomar a descrição fornecida por S. Agostinho como um passo inicial dentro uma teoria explicativa do *uso significativo* da linguagem⁷, tal como nos aponta Ludwig Wittgenstein.

2.

Nosso ponto de partida para analisar a gramática de nosso mundo interior é a compreensão natural que partilhamos quanto à nossa relação com a linguagem, isto é, quanto à nossa crença sobre ao papel desempenhado pela linguagem em nosso cotidiano. Dessa maneira, a linguagem é naturalmente concebida como um instrumento que usamos em nossa relação com o mundo que nos cerca, incluindo aí os outros seres humanos, aos quais comunicamos nossas experiências interiores. Ao mesmo tempo, nossa linguagem natural é tratada na investigação dos filósofos como incapaz de dar significado às realidades que a reflexão filosófica busca. Isto, porque é tomada como um instrumento rudimentar de análise, no qual os conceitos não estão claramente definidos.

Contudo, como afirmamos acima, a precariedade da linguagem apontada pelo filósofo quanto à busca por explicações sobre o mundo interior, reside muito mais no seu propósito explicativo que na própria linguagem. Isto se dá devido ao ponto de partida para construir a explicação, que, aliás, já contém uma imagem das relações entre mundo exterior e mundo interior. Além disso, temos um segundo aspecto, que consiste na maneira natural como aplicamos nossos conceitos sobre o mundo interior. Estes dois aspectos, a saber, a crença na

precariedade da linguagem e a busca pelos objetos de significação constituem a base da maioria dos programas filosóficos que tratam da mente humana ou das experiências internas. Entretanto, quando, por exemplo, expressamos em nosso cotidiano, nossa melancolia diante de certo evento do mundo, ou, quando falamos para alguém que estamos com dor de cabeça, nosso objetivo não é teórico. Além disso, não nos apoiamos em determinada explicação científica para conceitos de emoção e melancolia. Nosso objetivo é pragmático. Todavia, a tentativa de explicar filosoficamente o funcionamento da linguagem parte do princípio de que estamos descrevendo eventos internos, e que, portanto, a melancolia é um objeto de nosso mundo interior. Assim, a melancolia é concebida como um evento diferenciado de outros eventos, sejam eles interiores (outras emoções), sejam exteriores (no caso, por exemplo, das notas musicais ou os movimentos do intérprete). Portanto, é este evento diferenciado, que constitui o significado do conceito de melancolia⁸.

Ora, de fato, nossa linguagem comum nos fornece um conjunto de concepções e imagens que nos orientam sobre como usar significativamente nosso vocabulário psicológico, bem como nosso vocabulário para o mundo físico. Entretanto, estas concepções e imagens não estão fundamentadas em uma explicação filosófica do nosso mundo interior ou do funcionamento de nossa linguagem. Diferentemente deste ponto de vista, nossa concepção comum não é teórica. As distinções que ela elabora são tomadas pelo filósofo e pelo psicólogo como constitutivas de uma teoria explicativa ainda não desenvolvida. Desse modo, as distinções se transformam no ponto de partida da construção da explicação, tal como é explicitada na citação de S. Agostinho, no início das *Investigações Filosóficas*.

A explicação do mundo interior toma a distinção interno/externo como uma descrição explicativa, daí derivando a existência de dois vocabulários diferentes: o vocabulário psicológico e o vocabulário físico. O vocabulário psicológico é aquele em que empregamos expressões como dor, esperança, intenção, culpa, etc. Também é com este vocabulário que atribuímos estados psicológicos a outras pessoas. Da mesma forma, somos orientados em como usar significativamente nosso vocabulário, o qual designa o mundo dos objetos e das relações entre estes objetos. Este vocabulário refere-se ao mundo físico. Consideramos como parte do mundo físico uma variedade de objetos, tais como cadeiras,

bicicletas, pedras, o peso dos objetos (considerando a expressão numérica do peso), e, além disso, o comportamento exibido pelos seres humanos e animais.

Ou seja, nossa linguagem natural nos orienta quanto aos critérios de emprego de dois tipos de vocabulário: o vocabulário físico e o vocabulário psicológico. No primeiro, a significação das palavras está relacionada com os objetos físicos por ela designados. Já no vocabulário psicológico, as palavras estão relacionadas com o âmbito interior de cada pessoa, isto é, se referem ao que chamamos *mente* ou *mundo interior*. Ao mesmo tempo, os dois vocabulários são concebidos como se partilhassem de uma mesma forma de atribuição de significado, a saber – a de uma *definição ostensiva*. A definição ostensiva é uma identificação entre uma palavra e um objeto. Como exemplo, temos que uma definição ostensiva típica seria a seguinte: apontar para um objeto, e em seguida pronunciar a palavra que o designa. Esta concepção, contudo, não é teórica, isto é, aprendemos a usar nossas palavras para ambos os tipos de conceitos de maneira natural. Esta maneira natural está relacionada com as nossas necessidades de comunicação, não obedecendo a princípios teóricos. Outro exemplo: quando uma pessoa, em situação cotidiana, nos diz que está com dor de cabeça, nossa primeira ação é perguntar-lhe se sabe a causa ou se ingeriu algum tipo de alimento. Apenas em situações especiais, nossa primeira ação seria a de lhe perguntar se tem certeza de que é dor de cabeça o que sente ou se a expressão “dor de cabeça” designa um estado mental “X” ou “Y”. Tal situação não é impossível, mas ela depende de circunstâncias que fogem ao âmbito natural do uso da linguagem em nosso dia-a-dia.

Ao considerarmos o uso natural da linguagem, não se torna problemático aceitar que, em geral, a concepção aceita é a de que nossos conceitos possuem significado por designarem objetos. Dentro da mesma ótica, na vida cotidiana a atribuição de significado através da relação entre conceito e objeto, não é base de uma teoria explicativa do significado, isto é, não há um uso técnico ou filosófico. Contudo, este quadro muda dramaticamente quando filósofos e psicólogos, ao construírem sua explicação da linguagem, por considerarem-na pouco clara, ou por esta possuir conceitos ambíguos, tomam a concepção natural como se esta fosse uma teoria da significação ainda não desenvolvida. E mais, como se fosse a única forma de definição dos conceitos. Com isto, transformam a definição

ostensiva na fonte última de definição dos dois vocabulários. Ora, isto implica que é admitido o ponto de vista explicativo, o qual afirma que os conceitos possuem significado unicamente através dos objetos e experiências por eles designados.

Assim, ao buscar a explicação do significado dos conceitos psicológicos, seremos orientados a investigar os fenômenos e objetos designados por estes conceitos. Logo, saber usar a linguagem de maneira significativa passa a se constituir em saber identificar qual objeto é designado pelo conceito. Como consequência, a experiência com objetos e estados interiores deve ser anterior ao uso da linguagem. Ou seja, o problema de aceitarmos a concepção natural como uma teoria da significação a ser desenvolvida, de maneira técnica, consiste no fato de que nossa linguagem é transformada tão somente em instrumento de comunicação de nossas experiências. Em decorrência destes argumentos, tacitamente assumidos na elaboração de teorias explicativas de nosso mundo interior, é que a compreensão filosófica do vocabulário psicológico será encarada como uma investigação empírica. Em outras palavras, as tentativas de explicação do funcionamento de nossa linguagem tomam a concepção natural como uma explicação intelectualista ainda não desenvolvida, e que serve de base ou fundamento de suas explicações teóricas. Um exemplo disso é o fato de comumente acreditarmos, com base em nosso uso natural da linguagem, que a pessoa que nos comunica sua tristeza está sentindo algo em seu interior, ou que seu estado de tristeza modifica sua percepção do mundo. Todavia, do fato de que a pessoa triste vê o mundo de maneira diferente por se sentir dominada pela tristeza, não é correto inferir que a tristeza é um estado mental que interfere na forma como o mundo é percebido pelos órgãos dos sentidos da pessoa triste. O mesmo se pode dizer do significado da palavra “tristeza”: em nosso uso natural da linguagem, ela designa o estado de uma pessoa que apresenta um comportamento determinado, mas disto não se deve inferir que a tristeza aponta para um estado mental definido, especificamente, por determinado comportamento.

Assim, o que ocorre neste ponto é que a tentativa de explicação do uso da linguagem, ao supormos que no uso natural se encontra uma teoria explicativa não desenvolvida, traz consigo a necessidade da distinção entre o significado das palavras e dos objetos empíricos por eles designados. Ora, alguns objetos são facilmente encontrados no

mundo, como por exemplo, cadeiras, pedras, vitaminas (este, para citar um exemplo da ciência), entre outros. Entretanto, conceitos como tristeza, dor, angústia, mente, observação, etc., necessitam de objetos com características específicas. Encontrar estes objetos cria todo um programa de investigação empírica (conf. *IF* §88).

3.

Dadas estas afirmações quanto à nossa concepção comum da linguagem e do mundo interior, juntamente com a sua participação na construção de uma explicação filosófica deste último, nosso objetivo neste capítulo é compreender os critérios das atribuições de estados psicológicos elaboradas através de nosso vocabulário psicológico. Em segundo lugar, apresentaremos algumas características da visão comum que vão nos orientar em nosso conhecimento deste mesmo mundo interior. Nosso objetivo geral nesta parte do trabalho é estabelecer o contraponto entre a visão natural de nossa linguagem e a busca filosófica de construção de uma teoria da mente. Tal busca tem como fundamento a concepção comum do funcionamento cotidiano de nossa linguagem. Dessa maneira, a compreensão filosófica do nosso mundo interior, baseada nesta visão comum de nosso vocabulário psicológico, nos sugere uma série de linhas de raciocínio básicas, as quais parecem constituir uma proto-teoria da mente e, juntamente com isto, uma teoria do funcionamento de nossa linguagem.

O vocabulário psicológico é o nosso guia para compreendermos e explicarmos tanto nossa própria vida mental, quanto a relação entre nossa vida mental e a vida mental de outras pessoas. Ao mesmo tempo, entendemos que outras pessoas possuem e expressam sua vida mental através deste mesmo vocabulário psicológico. Cotidianamente nos relacionamos com os outros seres humanos e animais através deste vocabulário psicológico. Isto, a partir daquilo que ele nos indica como emoção, tristeza, dor, ódio, alegria, medo, entre outros conceitos. Ou seja, através do vocabulário psicológico somos orientados sobre como devemos interpretar determinados comportamentos, tanto em relação a nós próprios, quanto ao comportamento de outras pessoas, bem como sobre como atribuir-lhes determinados estados psicológicos ou mentais.

A complexidade de nosso vocabulário psicológico se mostra quando buscamos construir uma teoria compreensiva dos critérios pelos quais determinadas expressões psicológicas são empregadas e quais os critérios que utilizamos para os usos significativos das mesmas. Um exemplo disso se dá quando consideramos o comportamento de dor que as pessoas normalmente exibem. Nesse caso, sabemos que uma pessoa está com alguma dor através de seu comportamento, e, além disso, sobre o que ela diz quando perguntamos a razão daquele comportamento. Entretanto, se considerarmos que estas distinções devem ser explicitadas através de uma explicação que tem por base alguma teoria da mente, então, as possibilidades de teatralização do comportamento de dor devem ser consideradas como uma dificuldade epistêmica na determinação dos estados de dor. Ou seja, deveremos considerar a possibilidade do comportamento fictício de dor e, por outro lado, o comportamento verídico de dor. Surge a partir disto, a necessidade de buscar uma explicação para tal distinção e, sendo assim, teremos de investigar a correção de nossos critérios de atribuição de dor a uma pessoa. Para tanto, como sabemos se alguém está, de fato, com a dor que diz sentir? Isto nos lança no seguinte questionamento: se é possível teatralizar o comportamento de dor, isto é, se é possível demonstrá-la sem senti-la, como poderemos distinguir “no comportamento de dor” a pessoa que está teatralizando-a, daquela que, de fato, está com dor, considerando que ambas exibem o mesmo comportamento?

E, além disso, caso esta pessoa padeça realmente de alguma dor, e, entretanto, não a relate, ela está verdadeiramente com dor, ainda que não percebamos a dor que é um evento que ocorre em seu mundo interior. Assim, como poderemos saber o que de fato acontece? Voltemos neste momento ao questionamento apontado acima: seu comportamento é idêntico ao de quem sente dor e, contudo, não podemos ter certeza quando ela está com uma dor ou não, devido a somente termos acesso a seu comportamento. Sendo assim, lançamos mão de que critérios para atribuir corretamente a existência de dor em uma pessoa? Quando sabemos que estamos justificados nas nossas atribuições de dor às pessoas?

Apesar de correr o risco da repetição, é bom lembrar aqui o seguinte: a exigência de sabermos se estamos justificados ao atribuir dor a uma pessoa e, além disso, se estamos usando critérios corretos de atribuição de dor, este aspecto se transforma em

problema para a constituição de uma teoria explicativa de nossa linguagem. Isto, porque está baseada na concepção natural do uso desta mesma linguagem. Tal ponto de vista nos direciona no sentido de que as palavras apenas possuem significado se a elas é atribuído algum objeto. Portanto, saber se há relação justificada entre palavra e objeto, e, além disso, se os critérios de atribuição de estados mentais são corretos, depende de uma investigação empírica para determinar a especificidade destes objetos. Todavia, tal problema não surge na concepção natural de nossa linguagem, pois o objetivo da concepção natural é pragmático, isto é, visa à comunicação. Nossa concepção natural não se baseia em uma teoria explicativa da linguagem, e sim, na interação entre seres humanos através dos meios da linguagem (conf. *IF* §477).

4.

Desse modo, ao responder a estas questões e justificar nossas respostas, segundo os critérios que a imagem cotidiana de nosso vocabulário psicológico nos fornece, ingressamos na complexidade de nosso vocabulário mental e nas diversas relações que este estabelece entre estados mentais e comportamento. Um dos aspectos mais complexos e paradoxais de nosso vocabulário psicológico, e sobre o qual a Filosofia da Mente busca compreensão é o da relação entre o comportamento do indivíduo e os aspectos psicológicos ligados a tal comportamento.

Assim, nosso esforço é o de compreender qual a relação estabelecida por nosso vocabulário psicológico (apresentado pela visão comum), considerando, por um lado, o que o indivíduo demonstra através de seu comportamento, suas relações com o mundo dos objetos e, por outro, o que se passa no seu mundo interior. Em outras palavras: qual a relação entre o comportamento de dor e o fato de o indivíduo sentir ou ter uma dor? Esta questão apresenta um caráter paradoxal, considerando que sob o ponto de vista cotidiano - e que agora, é tomado como base de uma teoria explicativa - nossa linguagem é usada significativamente somente se as palavras forem definidas através da ostensão. Ou seja, segundo a visão comum do funcionamento de nosso vocabulário psicológico, quando alguém alega estar sentindo uma dor, está reportando (ou relatando) determinado estado psicológico. Portanto, alegar dores e

estados emocionais é, de fato, o relato de algo que se passa no interior da pessoa que apresenta tal alegação emocional. O que esta pessoa diz será verdadeiro se o relato conferir com o que se passa no seu interior, e falso, em caso contrário. A verdade do que esta pessoa afirma ou relata, dependeria, portanto, da observação, isto é, todo seu relato psicológico é uma descrição de seu mundo interior.

Ora, seguindo os passos da concepção comum do uso de nossa linguagem, saber explicar a correta atribuição de um estado de dor a uma pessoa implica ter a possibilidade de observar este estado, no caso, interior. Esta implicação é decorrente do fato de que a significação dos conceitos nos é dada através de uma definição ostensiva do mesmo. Desse modo, o vocabulário psicológico apenas será empregado de maneira correta se for possível averiguar a relação estabelecida entre o conceito e o que este designa como objeto (conf. *IF* §183).

Consideremos, a título de exemplo, o comportamento de “apreensão” exibido por um ser humano, bem como, a relação que possui com o uso correto da palavra apreensão. Notemos que a apreensão é tomada cotidianamente como um termo do vocabulário psicológico, e que o sentimento de apreensão para ser atribuído corretamente deve ser uma experiência observacional, isto é, algo que “vemos” em nós e nos outros. Contudo, apenas podemos observar o comportamento de apreensão de outra pessoa: o movimento de suas mãos e braços, seu caminhar nervoso e o suor em suas mãos. A experiência de “apreensão” é uma experiência psicológica que ocorre no interior do sujeito. Sendo assim, a palavra apreensão apenas será utilizada de maneira correta, se ela for atribuída à experiência que descreve, ou seja, a uma experiência específica *da apreensão*. Portanto, para sabermos se utilizamos o conceito de “apreensão” de maneira correta quando atribuímos “apreensão” a outra pessoa, necessitamos saber “o quê” ela sente, isto é, necessitamos observar se o que esta pessoa sente é a experiência da apreensão. Observar seu comportamento (de apreensão) se constitui, portanto, em atentar para algo que se passa em seu corpo (como, por exemplo, seu suor nas mãos, seus movimentos desordenados, suas expressões faciais, seus movimentos de indecisão). É uma manifestação que pertence ao mundo físico; no caso, é algo que faz parte do estudo da fisiologia (conf. *BIB*, pg. 47-50).

Entretanto, se considerarmos a nossa concepção comum do mundo interior, como indicação de que as experiências internas não são acessíveis a outras pessoas, sendo esta uma característica que distingue o vocabulário psicológico do vocabulário do mundo físico, então, vários problemas surgem para a tentativa de explicação filosófica do mundo interior. Um destes problemas consiste no fato de que as experiências internas são acessíveis apenas a quem as detém, e, além disso, a correta atribuição de uma experiência interna depende da observação de tal experiência. Então, nosso vocabulário psicológico, tão somente poderá ser corretamente explicado, se possuímos alguma observação dos estados que são designados pelos conceitos deste vocabulário. Este problema gera a ideia de que cada pessoa atribui o significado aos termos do vocabulário psicológico, de acordo com as experiências internas que ela observa em seu interior. O sujeito teria acesso privilegiado aos seus próprios eventos mentais, de um modo tal que, somente ele saberia *corretamente* qual o significado do conceito que emprega. Consequentemente, cada pessoa é a autoridade suprema sobre seu mundo interior. Por outro lado, não se pode afirmar, justificadamente, que outras pessoas tenham as mesmas experiências internas que nós, pois não temos acesso ao interior do outro (ver, em contraposição, *IF* §404b-404c).

Desse modo, surge outro problema: como saberemos que critérios utilizar para atribuímos o conceito de “mente” a outras pessoas, dado que não temos acesso observacional direto ao interior do outro? Contudo, somos cientes que outras pessoas possuem “mente” ou “mundo interior”, com base em nosso caso pessoal, já que fazemos uma analogia entre o nosso comportamento e o das outras pessoas. Entretanto, comprometemo-nos com a ideia de que o interior dos outros é tal como o nosso, tão somente a partir da analogia com um caso, a saber, o nosso próprio caso (conf. *IF* §302a).

5.

A complexidade que enfrentamos ao tratar do aspecto psicológico ou interior do ser humano se origina de um conjunto de relações estabelecidas pela nossa visão comum. Em um primeiro momento, ela nos sugere uma distinção interno/externo. A seguir, necessitamos saber qual o critério de uso de ambos os vocabulários, além da possibilidade de observação dos objetos que ambos os vocabulários designam. Por fim, nos indica que as experiências internas são observáveis apenas por quem as possui. Este conjunto de relações pode ser expresso do seguinte modo: nosso vocabulário do mundo físico apresenta, a princípio, maior objetividade constitutiva que nosso vocabulário psicológico. Ao falarmos das árvores, bicicletas, e corpos em geral, nossas afirmações podem ser contrastadas com a realidade, isto é, com os objetos descritos por estes conceitos. Assim, concebemos o mundo físico como povoado por objetos tangíveis e passíveis de demonstração ou experiência. Contrariamente a isto, nosso vocabulário psicológico é, por definição, povoado por objetos constitutivamente inacessíveis a outras pessoas e, portanto, fora de seu campo de experiência. Assim, somos induzidos a crer em uma imagem de nosso âmbito interior, à qual nossa própria linguagem nos conduz, qual seja, a de que as palavras do vocabulário psicológico designam ou descrevem objetos que existem apenas neste âmbito. Assim, o âmbito interior, em contraposição ao âmbito físico, é privado, isto é, pertence apenas à pessoa que “tem” aquele “mundo” específico. Ou seja, a dor que uma pessoa sente, é concebida como sendo apenas dela, pois apenas ela pode observá-la. Esta dor não seria um objeto físico público, e sim, um objeto mental ou psicológico. Nossa concepção comum nos indica que apenas os objetos físicos são públicos e passíveis de observação por qualquer pessoa. Em contraposição a isto, os eventos do mundo psíquico, por não serem públicos, pertencem apenas ao sujeito daquele mundo psíquico, pois apenas ele poderá observá-los e sobre eles fazer afirmações.

Esta imagem que a linguagem comum nos fornece, torna-nos prisioneiros de uma concepção da significação para o vocabulário psicológico, bem como, para a significação no vocabulário físico. Esta mesma concepção servirá como base das teorias explicativas do mundo interior. As explicações tomam a imagem sugerida como uma descrição de fatos e eventos experienciáveis. Para que tal imagem seja posta de lado no plano filosófico, por

induzir a uma série de equívocos, será necessário, antes de tudo, tornar claros quais são estes equívocos e quais são os paradoxos gerados.

Sendo intuitiva e natural a divisão dos vocabulários em termos de “mental” e “físico”, sigamos esta intuição e retiremos dela suas consequências explicativas. Normalmente, acreditamos que os objetos externos a nós, tais como canetas, mesas, pedras, etc., são objetos de nosso conhecimento por intermédio de nossos sentidos, da nossa percepção. Ou seja, são os nossos sentidos, que, através da experiência nos fornecem as informações necessárias sobre os objetos. Tais objetos, por serem passíveis de observação através dos sentidos, também podem ser percebidos por quaisquer outras pessoas que possuam seus sentidos em plenas condições. Assim, por exemplo, tomemos o caso de alguém que toma a decisão de conferir o peso específico de uma determinada pedra. Esta pessoa utilizará métodos adequados à sua tarefa, e estes incluem a conferência do que tal pessoa realizou. Tais métodos permitem que qualquer outra pessoa repita seu experimento, caso duvide de seus resultados. Neste caso, ambas as pessoas, utilizaram métodos compatíveis com a justificação pela experiência, isto é, métodos que qualquer outra pessoa poderá empregar, pelo fato de utilizar a percepção como base de suas investigações. Nesta experiência, ambas fizeram uso de seus sentidos; do que puderam ver e observar. Assim, toda e qualquer experiência perceptiva deverá ser pública, do contrário não poderá ser repetida, averiguada, conferida.

Este caso do uso dos sentidos é generalizado para todo e qualquer conhecimento que diga respeito a objetos do mundo físico, isto é, a experiência perceptiva passa a ser um critério de verdade ou falsidade de nossas afirmações. Sendo assim, todo nosso vocabulário tem como critério de significação, a possibilidade de que os objetos aos quais os conceitos se referem devem ser objetos passíveis de experiência. Tal experiência deve ser pública, portanto, deverá ser uma experiência perceptiva. Em contraposição a este caso, constatamos que há diferença entre, de um ângulo, investigar um objeto do mundo exterior, e de outro, investigar a consciência de que estamos realizando uma investigação.

Consequentemente, quando formos relatar nossa investigação de um objeto

físico, nosso relato tratará de objetos diferentes daqueles do relato de nossas observações, isto é, daqueles em que somos conscientes de que estamos fazendo um relato de uma investigação sobre um objeto. Ora, tal dicotomia produz dois tipos de relatos, os quais estão ligados a dois tipos de experiências com objetos diferentes. Por um lado, temos relatos da experiência com objetos físicos, e por outro, nos são transmitidos relatos quanto aos estados do *mundo interior* do indivíduo que produz o relato. É importante considerar que os objetos que dizem respeito ao estado de consciência de quem observa, são objetos pertencentes a um mundo constitutivamente especial, pois não são objetos observáveis publicamente, mas observáveis apenas pela própria pessoa. Portanto, apenas esta pessoa possui aquelas experiências internas. Dessa forma, os relatos de estados interiores são concebidos como relatos de experiências que se passam com objetos internos ao indivíduo.

6.

Estes dois relatos diferentes são consequência da ideia de que a significação em nossa linguagem se dá através da *ostensão*. Ora, se o relato com objetos físicos se baseia na experiência perceptiva destes objetos, o relato de estados interiores também segue o padrão da definição por ostensão. Portanto, obrigatoriamente, por decorrência argumentativa, existem objetos e estados interiores, os quais são experienciáveis pelo indivíduo que faz o relato.

A linha de raciocínio como um todo prevê que, por um ângulo, existem objetos e eventos físicos, constitutivamente observáveis por qualquer pessoa, sendo, por sua vez, objetos publicamente acessíveis. Por outro, os eventos que ocorrem no mundo interior (consciência, mente, etc.) são privados, ou seja, somente podem ser observados (em um sentido especial da palavra) por aquelas pessoas nas quais estes eventos e objetos ocorrem. O local desta ocorrência, em contraposição ao mundo exterior e seus objetos característicos, deve ser um mundo com objetos também constitutivamente característicos a este mundo, isto é, eventos e objetos mentais. Assim, sob tal imagem é possível asseverar que possuímos um mundo interior diferente do mundo exterior, que é composto pelos objetos físicos.

É dessa maneira que compreendemos o uso de nossa linguagem, ou seja, como relatos de estados interiores, ou como a tradução em palavras daquilo que experienciamos em nosso mundo interior. Portanto, tratamos dessa forma as afirmações que fazemos sobre nosso mundo interior. Assim, por exemplo, quando alguém diz que está com medo, e sendo o medo uma experiência interior, devemos separar seu relato em duas instâncias: a primeira é a da linguagem, dos signos que a pessoa emprega no relato; na outra instância temos o significado, o qual descreve algo interno ao falante - que são suas experiências interiores. Nesse sentido, quanto à afirmação - “Eu sinto medo” – esta é compreendida como um relato de algo que o falante observa em si próprio, e, mais, é também um relato de sua experiência interior. Outra maneira de explicitar esta ideia consistiria em dizer que tudo que sentimos provém de nossos sentidos, e, entre estes, alguns cumprem certa função na percepção – tato, visão olfato, etc. – enquanto que outros sentidos nos fazem perceber algo presente em nosso mundo interior.

Desse modo, o relato do sentir medo não diria respeito a algo exterior, isto é, ao suor nas mãos ou a inquietude nas pernas, ou mesmo às palavras empregadas, tendo em vista que são apenas sons. Isto, porque estas manifestações são públicas, isto é, eventos que qualquer pessoa pode observar. Tais eventos físicos poderiam ser compreendidos como sintomas ou manifestações externas de algo que ocorre no interior do sujeito. Assim, retomando o exemplo do medo, a afirmação de que alguém está com medo seria um relato daquilo que o indivíduo observa em seu interior, já que o medo é uma experiência interna, psicológica.

Aceita esta ideia, isto é, a de que há um mundo interior, a consequência é a necessária existência de objetos internos e de experiências com estes objetos. Ou seja, ao constituirmos nossa concepção comum de mundo interior, com base em uma explicação teórica do vocabulário psicológico, é tacitamente assimilada uma ontologia sugerida pelo uso comum de nossa linguagem.

Algumas consequências importantes podem ser inferidas desta argumentação. Além disso, um ponto importante a ser lembrado é que algumas pressuposições do raciocínio que estamos até o momento desenvolvendo, continuarão a exercer efeito nas asserções filosóficas que dele se seguem. Um exemplo disso é a suposta dicotomia entre a *ação de uma pessoa* e a *motivação interior* com que a realizou, isto é, sua *intenção* ao agir como agiu. O ponto de vista tradicional sobre a nossa linguagem supõe que exista uma diferença fundamental entre a nossa ação e a intenção com que agimos. Como a intenção é um conceito psicológico ou que pertence ao mundo interior, ela designa um estado interno inobservável publicamente. Ainda mais, apenas a pessoa que possui a intenção e que agiu da forma demonstrada poderia – segundo este ponto de vista – saber se a ação e a intenção se coadunam, isto é, se agiu de acordo com a intenção que possuía ao agir. Por tal razão, aceitamos tradicionalmente a diferença entre “dizer o que pretendemos fazer” e “fazer aquilo que pretendemos”, são afirmações que dizem respeito a coisas diferentes⁹.

A aparente diferença reside na assimetria entre comunicar algo e a motivação para o que fazemos. Ora, é plausível que apesar de termos afirmado que faríamos “X”, e por razões alheias à nossa vontade, acabamos não conseguindo levar a cabo a ação pretendida. Da mesma forma, é possível que digamos que faremos “X”, e, contudo, através de nossa ação, fica demonstrada a intenção oposta, ou seja, de não fazer “X”. Temos aqui casos em que a ação e a intenção que foi comunicada são diferentes. Todavia, do ponto de vista tradicional, a assimetria se daria entre duas entidades, quais sejam: a intenção, que é um evento mental, e a ação, que é um evento público. Segundo o ponto de vista comum de nossa linguagem, o que fornece significado para a nossa afirmação de que faremos “X”, não é a ação, e sim, a nossa intenção. Ou seja, nossa intenção gerou a afirmação, logo, mesmo que façamos “X” ainda é necessário ligar a intenção com a ação. Em outros termos, nossa concepção comum da linguagem parte do seguinte princípio: existiria uma diferença de conteúdo entre afirmar que faremos algo e a motivação para o que faremos. Aqui, a motivação é compreendida como algo interno ao sujeito que age; enquanto que o relato é visto como uma descrição deste evento interno, isto é, o relato é público.

Tal assimetria, por exemplo, ocorre nas explicações psicanalíticas: Sigmund

Freud analisou o caso denominado “Caso do Pequeno Hans”. Neste, o comportamento de Hans é explicado através das motivações internas da criança. O menino apresentava medo de cavalos. Entretanto, o medo de cavalos era um comportamento aparente que, para Freud, aguardava uma interpretação mentalista. Para tanto, afirmava que existiria uma assimetria entre o comportamento e a motivação para o comportamento, e, além disso, que a explicação para o comportamento reside na sua motivação interna.

A partir deste exemplo, voltemos nossa atenção para o caso das promessas: é tácito que uma pessoa pode se comprometer com alguém, prometer-lhe algo e, ao mesmo tempo, não possuir a intenção de levar a cabo o compromisso ou a promessa. Nestes casos, costumamos afirmar que internamente suas intenções eram outras. A prova de tal afirmação é que a pessoa não cumpriu a promessa. Seria plausível, então, considerarmos neste caso, que, se tivéssemos acesso observacional ao mundo interior daquela pessoa que prometeu algo, poderíamos ver ou observar a verdadeira motivação para sua ação. Percebemos nestes argumentos, o emaranhado linguístico que é originado pela separação entre mundo interior e mundo exterior.

Outro exemplo é demonstrado pela análise do comportamento elaborada por Fred Dretske. Segundo seu ponto de vista deve haver alguma ligação causal entre a intenção e o comportamento que com ela está em concordância. A partir disso, Fred Dretske explora o caso de uma pessoa que vai até a cozinha tomar café e se pergunta o que a fez ir até a cozinha? O ato desta pessoa passa a ter uma relação com a intenção, pois sabia que a cozinha era o lugar em que encontraria café. Logo, ela teve a intenção de ir até a cozinha. Mas, continua Dretske - qual a relação entre a *ação* e a intenção?

Tanto Dretske quanto Freud concebem que existe, uma dicotomia entre a ação e a motivação para a ação. Ora, não é nossa intenção afirmar que não existe dicotomia entre uma e outra, e sim, que esta dicotomia se dá em circunstâncias delimitadas ou especiais. Um exemplo disso ocorre quando uma pessoa, que se encontra sob forte tensão, pode agredir outra. No entanto, quando passa a violência da agressão o estado de tensão extrema, esta pessoa pode vir a se dar conta que não tinha motivo para aquela ação violenta, agressiva.

Ainda mais, constata que seu problema não era com a pessoa que agrediu, e sim, que outra coisa ou várias coisas a estavam preocupando. Assim, nesse caso, justifica-se a crença na existência de uma dicotomia entre a ação e a sua motivação. Portanto, são as circunstâncias que permitem a crença nesta dicotomia.

Desse modo, até aqui, claramente, a suposição é, de um lado, que o mundo interno é privado, pois não temos acesso à intenção de quem fez uma promessa, e, de outro, que a pessoa que fez uma promessa a alguém, elaborou um relato de suas experiências interiores naquele momento. Certo é que o exemplo da promessa, acima utilizado, ocorre em nossa vida cotidiana, e que, é desse modo que compreendemos como nos é ensinado o sentido das promessas e comprometimentos em nosso dia-a-dia. Entretanto, ao elaborar uma explicação filosófica deste caso trivial, somos tentados a construir uma teoria que forneça base experiencial que nos permita compreender, com exatidão, o que ocorre internamente ao sujeito em situações deste tipo. Além disso, somos levados a explicar a dicotomia entre “dizer que se fará algo” e “fazê-lo”, com base na existência de experiências internas com objetos internamente observáveis. Desse modo, buscamos uma explicação filosófica quanto à possibilidade de existir uma dicotomia entre as ações do indivíduo e as suas intenções. Normalmente, estas explicações se baseiam na dicotomia sugerida pela situação, isto é, que deve existir uma separação entre o que vemos o indivíduo fazer, no caso - prometer – e a motivação com que faz tal coisa, ou seja, afirmar seu compromisso com algo. Assim, afirmar que se compromete com uma determinada ação é o relato de suas experiências internas. É devido a esta possível dicotomia que se faz necessário distinguir o relato de uma intenção e a própria intenção. Isto, porque há uma separação entre relato de uma experiência, como, por exemplo - “Observei em mim que eu tenho a intenção de fazer X”-, e a própria experiência - “Minha intenção é de fazer X”.

Algumas consequências da linha de raciocínio acima são, por conseguinte, as relacionadas abaixo:

(A) O mundo interior é privado, isto é, apenas a pessoa que possui os estados internos pode afirmar algo sobre estes, de forma justificada ou direta, pois pode observá-los.

(B) Dada a privacidade dos estados mentais ou do mundo interior, somente podemos afirmar algo quanto ao mundo interno de outra pessoa, fundamentados em nosso caso pessoal. Isto significa que nada podemos afirmar justificadamente quanto ao mundo interior de outra pessoa, tendo em vista que nosso acesso a este mundo é indireto, ou seja, não observamos os eventos do mundo interior de outrem.

(C) Tendo em vista, a suposição da privacidade do mundo interior, e que, além disso, somente seu possuidor a ele teria acesso, então, a única forma de acessar este mundo é através da “auto-observação”. Esta auto-observação é denominada “Introspecção”.

(D) Consequentemente, considerando a inacessibilidade quanto ao mundo interior de qualquer pessoa – menos em relação ao seu próprio possuidor - disso podemos concluir que tão somente este tem autoridade para afirmar ou negar algo, de maneira justificada, quanto ao seu mundo interior. Ou seja, somente o seu possuidor teria “acesso privilegiado” ao seu próprio mundo interior.

8.

Este conjunto de ideias influencia diretamente nossa compreensão do uso que fazemos de nosso vocabulário psicológico. Assim, quando consideramos o âmbito do mundo interior, as afirmações e relatos que fazemos a respeito deste, possuem uma forma específica de significação. Conceitos como “dor” ou “intenção”, “lembrança”, entre outros, são compreendidos como se seus significados designassem um âmbito especial ou privado no ser humano. Dessa forma, quando alguém utiliza as palavras deste vocabulário estaria se referindo a determinadas experiências internas, as quais apenas esta pessoa teria acesso, pois está relatando uma experiência ou evento que ocorre no seu mundo interior.

A consequência paradoxal desta imagem do funcionamento do nosso vocabulário psicológico é o fato de que quando alguém fala de seus desejos, intenções ou

dores estaria se referindo a experiências que somente esta pessoa tem acesso. Ou seja, apenas ela tem a possibilidade de, através da introspecção, observar o que se passa em seu interior. O fato de a compreendermos não está ligado ao caráter público dos eventos sobre os quais esta pessoa faz suas afirmações, e sim, a eventos que são privados e acessíveis a esta pessoa (lembramos aqui, novamente, o caso da promessa). Compreendemos o que ela nos diz sobre suas dores e intenções, pois nós também as temos. Logo, compreendemos as afirmações desta pessoa porque, a princípio, devemos ter um mundo interior tanto quanto ela. Admitimos tacitamente que ser um “ser humano” é, constitutivamente, ter um mundo interior acessível apenas ao seu possuidor.

Consequentemente, o comportamento de uma pessoa é tomado como, tão somente, uma manifestação externa de algo interno, ou seja, vemos o comportamento de dor, mas não conseguimos “ver” a dor. Esta, por sua vez, é algo que ocorreria no interior da pessoa que exhibe tal comportamento. Sendo assim, quando alguém afirma “Eu estou com dor de cabeça”, suas palavras nos transmitem algo de seu mundo privado - certas experiências que ela está tendo em seu mundo interior. Compreendemos o que suas palavras significam (em referência a este tipo de relato), por já termos sofrido a mesma dor ou alguma experiência de dor que nos permita compreender tal relato. Nesse caso, realizamos uma espécie de “memorização” das dores que já tivemos no passado. Ora, se relembramos nossas dores, então sabemos individuar o que foram essas experiências de dor, isto é, quais experiências internas elas nos proporcionaram e quais eram os objetos destas experiências. Por exemplo, uma dor de cabeça deve ser distinguida de uma dor no braço, que, por sua vez, deve ser diferenciada de uma na mão, e assim por diante, para outras sensações de dor. Logo, a expressão “dor de cabeça” descreve um tipo de evento, constitutivamente único, que deve ser identificado por introspecção. Entretanto, tal linha de raciocínio, da maneira como a estamos apresentando, ainda não completa o cenário de “mundo interior”.

O passo fundamental será dado no modo como - através da introspecção, identificamos qual evento do mundo interior devemos conectar com as afirmações e conceitos psicológicos, segundo o esquema da *definição ostensiva*. Se cada conceito psicológico está ligado, por introspecção, a um evento interno determinado, então os conceitos psicológicos

possuem significado porque designam eventos e objetos, os quais são suas definições. Podemos, por exemplo, definir a palavra “caneta” quando apontamos para um objeto constitutivamente determinado, e afirmamos “Isto é uma caneta”. Este é exemplarmente um caso de definição ostensiva. A diferença consiste no fato de que o objeto “caneta” é público, enquanto que o objeto definido a partir da introspecção é privado. Portanto, o tipo de ostensão também deverá ser diferente, isto é, deverá se constituir em uma *ostensão interna*.

Partindo do que acima foi exposto é possível inferir outra ideia básica extraída da visão ordinária de nosso mundo interior, qual seja:

(E) O vocabulário psicológico designaria eventos e ocorrências no mundo interior.

Isto significa que, paralelamente ao mundo dos objetos públicos, existe o mundo dos objetos interiores, os quais residem em nosso mundo interior ou psicológico. A consequência desta ideia é que o mundo mental é povoado por objetos mentais, que seriam a base ou o significado do vocabulário psicológico. Sendo assim, o uso correto dos conceitos do vocabulário psicológico estaria logicamente ligado à identificação do objeto que cada conceito designa, ou que a ele está ligado.

Esta consequência nos traz outra característica importante sobre a nossa visão ou concepção ordinária do vocabulário psicológico. Ela consiste na crença de que utilizar corretamente um conceito psicológico é algo que não depende da linguagem (das regras do vocabulário psicológico), e sim, da correta identificação do objeto descrito pelo conceito. Ora, sendo o objeto privado, então, apenas o seu possuidor poderá saber se está utilizando corretamente o conceito, isto é, a identificação do objeto interior deverá ser levada a cabo através de uma identificação ostensiva privada. Portanto, tal experiência com este objeto privado é acessível apenas por via da Introspecção.

9.

Desta forma, o ponto de vista ordinário quanto ao nosso mundo interior, fornece um mapa do uso significativo dos conceitos psicológicos (ainda que distorcido, como mais tarde mostraremos). Além disso, é fornecido um conjunto de imagens que nos indicam como lidar com eventos e relatos que dizem respeito ao mundo interior. Como exemplo, disso, há o caso de alguém que opina sobre a peça musical *Claire d'lune*, de Beethoven, considerando-a melancólica. Sabemos que a pessoa está se referindo a um acontecimento interno que lhe ocorre ao ouvir esta peça musical; que a melancolia é essencialmente diferenciada de qualquer objeto físico e, portanto, não está localizada em um objeto – seja no piano, seja no corpo do ouvinte. Isto, porque a melancolia é compreendida, em geral, como um sentimento ou uma emoção. A melancolia seria, por sua vez, um objeto de nosso mundo interior, um evento basicamente distinto de outros eventos, sejam interiores (outras emoções) sejam exteriores (no caso, as notas musicais ou os movimentos do intérprete).

Entretanto, o que é pressuposto pela imagem ordinária de nosso mundo interior é que a linguagem que utilizamos, tanto para o mundo mental quanto para o mundo dos objetos físicos, funciona apenas de uma maneira, ou seja, é uma linguagem descritiva. Isto significa conceber que a linguagem é uma espécie de instrumento que serve tanto para descrever o mundo dos objetos públicos, quanto para o mundo dos objetos privados. Assim, esta concepção ordinária, calcada no uso descritivo da linguagem, é base não apenas para a forma como compreendemos o que seja um ser humano, mas também fornece o cenário para um programa de pesquisa científico. Este busca determinar o que são estes objetos e eventos do mundo interior. Sendo assim, é um programa de pesquisa científico que visa explicar os aspectos constitutivos do mundo interior. Além disso, procura estabelecer as relações empíricas que aí ocorrem. Ao mesmo tempo, este programa científico tem por objetivo estabelecer que relações existem entre o mundo interior e o mundo exterior.

Contudo, esta tentativa vai esbarrar no aspecto paradoxal do mundo interior, decorrente da sua própria definição, que é o seu estatuto de privacidade, isto é, o caráter não observável que o constitui. Tal paradoxo atinge mais fortemente a Psicologia, tendo em vista a

sua pretensão de explicar o mundo psicológico e suas características. Assim, ao que tudo indica ficamos com dois tipos de Psicologia. Uma delas é a Psicologia que elimina o caráter paradoxal do mundo interior e abre mão da investigação de eventos e objetos mentais, por atribuir-lhes caráter metafísico. Isto, porque os considera “objetos” do mundo interior ou mental. A outra é a que propõe uma Psicologia introspectivista, cujo objetivo é o de explicar eventos mentais. Tal Psicologia admite que, tanto a explicação da ação, quanto da motivação da ação humana, por exemplo, residem nos eventos mentais que as acompanham.

10.

Ora, os problemas apresentados pela visão ordinária dos conceitos psicológicos, surgem quando buscamos construir explicações teóricas de nosso mundo interior. Tal tentativa de explicação é natural para nós humanos, afinal, é com base na concepção ordinária de nossa vida mental que agimos ou não, de determinada maneira, uns para com os outros. Entretanto, a imagem de mundo que nos passa esta visão ordinária é dualista, isto é, uma visão em que são admitidos dois tipos de objetos com constituições diferentes, quais sejam: os objetos físicos e os objetos mentais. Tomemos como exemplo o evento de ferir o dedo com uma faca e a dor que este evento causa. São tomados como eventos, basicamente diferentes: por um lado, há o evento físico observável - “o ferimento físico no dedo”, por outro, há um evento que ocorre no âmbito mental que é a dor. Assim descrita, a tentativa de construir uma explicação filosófica da dor através do dualismo, se torna uma tarefa complexa, já que necessita ligar um evento de constituição física. Isto porque o corte no dedo é um evento essencialmente definido como físico, enquanto a dor no dedo é não física.

Dessa maneira, é concebível considerar que a dor e o corte no dedo são eventos diferentes, mas que estão de, alguma forma, relacionados entre si. Seria o mesmo que dizer: se não existir o evento físico “corte no dedo” não há o evento mental “sentir a dor”. Neste caso, a dor é causada pelo evento físico ou, sob um ponto de vista um pouco diferente, a dor é o evento físico. Entretanto, alguns casos empíricos nos forçam a ter mais cautela quanto a esta descrição. Esta cautela é necessária devido aos casos incomuns, como, por exemplo: os casos

de “membros fantasmas”. Nestes, pessoas que perderam algum membro do corpo, afirmam sentir dores ou cócegas neste “membro fantasma”. Eventos como estes, intuitivamente, propõem uma imagem na qual a dor é constitutivamente melhor compreendida como um evento mental privado e não físico. Desse modo, apesar de não mais existir o membro em que esta pessoa alega ter a dor, esta, ainda é sentida. Assim, a tendência predominante ao examinarmos nosso mundo interior é a de acreditar que tal mundo possui existência, independente do mundo físico. Ainda mais, este mundo interior distinto do mundo físico, é concebido como o “local onde” a pessoa habita.

Assim, a concepção dualista do ser humano é coerente com a imagem que fazemos de um ser que se engana no que afirma saber; que promete e não cumpre; que afirma gostar de algo, mas age como se deste desgostasse. Ou seja, a concepção dualista é mais intuitiva, tendo em vista que é uma concepção que está enraizada na maneira com que naturalmente lidamos uns com os outros. Logo, nossa concepção ordinária de ser humano é uma imagem de um ser composto por um corpo e uma mente (alma ou espírito). Entretanto, esta concepção natural não é uma teoria do mundo interior humano. Quando tal concepção é utilizada como base da constituição de explicações teóricas do nosso mundo interior, somos obrigados a supor objetos e experiências onde estas não existem. Além disso, as emoções são tomadas como fenômenos existentes em um âmbito paralelo ao mundo físico e corporal. Todavia, esta imagem e as teses que dela podemos derivar, não resistem a uma análise quanto à sua consistência lógica (ver *Zettel* §603-§604; *RPII* §663-§664).

Tal imagem, tomada como uma descrição explicativa cria mais confusão e engano que propriamente uma explicação de nosso mundo interior. Ela nos faz confundir o empírico com a gramática, isto é, afirmamos que uma palavra designa um fenômeno quando, de fato, ela é apenas uma forma gramatical da linguagem (*IF* §90). Como exemplo disso, temos a questão que envolve o verbo “sonhar”: se este verbo designa uma atividade, então deve ser uma atividade com objetos ou sobre experiências com determinados objetos, imagens, cores, figuras. Contudo, quando sonhamos estamos realizando alguma ação? Onde reside a confusão quanto a esta questão? No desconhecimento dos objetos do sonho? Na maneira como empregamos nossa linguagem ao relatarmos nossos sonhos? (*Zettel* §609).

11.

Ao elaborarmos a análise lógica de nossa imagem ordinária do mundo interior é necessário que tenhamos cuidado para que nosso ponto de partida já não esteja contido na própria imagem. A título de exemplo, diríamos que, ao pretendermos justificar o ponto de vista segundo o qual existe alguma forma de interação entre nosso mundo interior e nosso comportamento, estamos admitindo que o pano de fundo é a possibilidade de interação. Esta interação não foi devidamente justificada. Assim, teríamos dois mundos constitutivamente diferentes, que, num segundo momento, interagem entre si. O mesmo é possível afirmar, por exemplo, do ponto de vista denominado “Epifenomenalista” do mundo mental. O epifenomenalista vai argumentar que o mundo mental é dependente do mundo físico, mas que, ao mesmo tempo, não há interação entre os mundos mental e físico. Ou seja, o epifenomenalista argumenta que a interação entre o corpo e a mente se dá em um sentido apenas, a saber, do corpo para em relação à mente. Entretanto, em momento algum ele justifica como se dá esta interação.

Até aqui argumentamos que ambos os pontos de vista – para não falar da maioria dos pontos de vista da Filosofia da Mente – partilham de linhas de raciocínio oriundas do cenário ordinário das relações entre corpo e mente. Ainda mais, tais pontos de vista supõem que a explicação somente é possível através da construção de uma teoria explicativa ou do desenvolvimento de uma “proto-teoria”. Esta, já estaria contida na nossa concepção comum do mundo interior. Ou seja, tanto os filósofos interacionistas em Filosofia da Mente, quanto os filósofos materialistas, formulam seus argumentos tendo por base a concepção ordinária das relações entre o corpo e a mente. Portanto, partem de uma determinada concepção que não foi analisada suficientemente.

Já ressaltamos anteriormente, cinco ideias básicas que fundamentam o tratamento de nosso vocabulário psicológico. Essas ideias são encontradas não apenas no ponto de vista comum, mas também na análise filosófica do mundo interior. Ao mesmo

tempo, desfazer-se dessas ideias não nos parece ser uma solução para compreender como usamos significativamente nosso vocabulário psicológico. O exemplo do “Interacionismo” e do “Epifenomenalismo”, que fornecemos acima, em parágrafos anteriores, demonstra que é necessário abandonar todo qualquer resquício daquelas cinco ideias.

Para tanto, argumentamos que será necessário repensar, não apenas bem como, devemos abandonar o ponto de vista de que nossa linguagem ordinária contenha uma espécie de “Teoria da Mente” - ainda não desenvolvida.

Entretanto, isto não deve nos levar a pensar que há erro no ponto de vista ordinário. Antes, o engano ocorre devido ao modo *como*, na Filosofia, consideramos este ponto de vista. Nossa tendência é a de concebermos a imagem do funcionamento de nossa linguagem como uma teoria estabelecida, a partir da qual devemos investigar filosoficamente nosso vocabulário psicológico. Além disso, como ele se refere a instâncias do mundo interior. Um exemplo disso se mostra quando seguimos a imagem de mundo interior que nos foi legada, e buscamos o seu significado. É o caso da afirmação “*Somente eu sinto minhas dores*”: ela soa como se fosse uma descrição de algo que ocorre no interior de quem a enuncia. Ora, se a afirmação é um relato, então ela descreve alguma realidade ou uma instância ontológica. Ao considerarmos tal relato, este poderá ser verdadeiro ou falso. No entanto, se não temos acesso observacional aos objetos daquele relato— “*Somente eu sinto minhas dores*” -, como poderemos chegar à sua falsidade ou verdade?

A busca por respostas a este questionamento gera linhas de raciocínio que pressupõem entidades metafísicas, tais como, estados mentais, percepções interiores, imagens mentais, entre outras. Ao mesmo tempo, as tentativas de responder a problemas de compreensão quanto ao mundo interior, gerados pela própria imagem comum, são normalmente elaboradas a partir de fundamentos sugeridos por ela própria. Assim, para alguns filósofos, somente é possível ser estabelecida a compreensão do mundo interior quando encontrarmos uma teoria científica sobre o cérebro. Isto porque o mundo interior é reduzido aos eventos físicos supostamente ocorridos no cérebro. Sob tal ponto de vista, eventos mentais e ocorrências cerebrais são, em essência, idênticos, senão do mesmo tipo.

Outra tentativa de encontrar uma resposta ao problema do mundo interior é aventada pelo filósofo John Heil¹⁰. Para ele, a Ontologia do mundo interior deve ser esclarecida, e, somente a partir disso, poderemos coletar dados empíricos sobre o mundo interior, neste caso, sobre a mente. A propósito, no capítulo final de sua obra John Heil¹¹ afirma: “Atualmente a Filosofia da Mente inclui expressivo componente empírico”. Mais adiante lemos o seguinte:

“Sugiro que antes de avançarmos para uma teoria empírica da mente, devemos estabelecer uma clara concepção da Ontologia subjacente. Isto vai nos fornecer não um sistema axiomático no interior, do qual podemos deduzir verdades sobre a mente, mas uma estrutura apropriada onde podemos localizar verdades empíricas”.

Dessa forma, John Heil¹² oferece uma suposta solução com base na ideia já sugerida pela imagem comum de nosso mundo interior, ou seja, a de que conhecemos muito pouco da ontologia das coisas que compõem no mundo interior. Para este autor, é daí que surge a necessidade de uma ontologia esclarecida.

Retomemos a questão que apresentamos anteriormente, a saber: “como podemos chegar à verdade de um relato do mundo interior, se não temos acesso ao mundo interior da pessoa que faz o relato?”. Desse modo, ao seguirmos as sugestões da imagem ordinária e a erigirmos como uma base teórica, nossa resposta quanto a esta questão deverá ser a seguinte: apenas a pessoa que faz o relato de seu mundo interior terá acesso aos objetos que ela descreve. Ou seja, ela terá acesso privilegiado ao seu mundo interior. Portanto, nada podemos concluir de maneira direta,; isto é, somente a partir de uma analogia com o nosso próprio caso, considerando que todos nós temos um mundo interior, e que no passado, sentimos algum tipo de experiência interna.

Em suma, o nosso conhecimento da vida mental de outras pessoas se dá de forma indireta, ou seja, através de uma analogia com o nosso próprio caso, enquanto que para nós próprios, temos conhecimento direto através da introspecção. Assim, o apelo à introspecção se torna quase inevitável. Logo, mais uma quantidade de entidades metafísicas são criadas para satisfazer os paradoxos da introspecção, e, principalmente a noção de “privacidade do mundo interior”. Desse modo, a introspecção é uma espécie de observação

qualificada, em razão de ser a única forma de acesso ao mundo interior. Sendo ela uma “observação interna”, devemos supor que existe um mundo interno passível de observação, além de experiências internas distintas umas das outras e critérios para estas distinções.

Passaremos, no próximo capítulo, a apresentar o ponto de vista de Ludwig Wittgenstein sobre o vocabulário psicológico, ou mundo interior. Contudo, nesse sentido, antes de avançarmos diretamente para os argumentos de Wittgenstein, é necessário situar sua argumentação no contexto das *Investigações Filosóficas*. Ou seja, primeiramente é necessário apresentar a mudança operada por Wittgenstein na concepção do funcionamento da linguagem. É somente a partir da compreensão de que nossa linguagem é usada de maneira diversificada, e com vários objetivos normatizados, que poderemos ter uma visão correta da concepção que Wittgenstein possui sobre as relações entre a expressão das experiências interiores (psicológicas, as *innere Erlebnisse*¹³) e o uso do vocabulário psicológico.

Notas ao Capítulo 1

¹ *Last Writings in the Philosophy of Psychology*, Vol. I, Chicago, Chicago University Press, 1982. As referências a esta obra serão LWPP I para o volume I, seguido da seção, e LWPP II para o volume II, seguido da seção.

² *Investigações Filosóficas*; §96: “A ilusão particular de que se fala aqui, vem juntar-se a outras, de diferentes lados. O pensamento, a linguagem aparecem-nos como único correlato, a única imagem do mundo. Os conceitos: proposição, linguagem, pensamento, mundo estão uns após os outros numa série, cada um equivalendo ao outro. (Mas para que são usadas estas palavras? Falta o jogo de linguagem no qual devem ser empregadas.)”

³ Daqui em diante, indicado como IF, seguido pela seção. Para a segunda parte dessa obra, usaremos a seguinte notação IF; II, seguido do número do capítulo.

⁴ IF; §90 é uma passagem clássica sobre isto – “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.” Os itálicos são de Wittgenstein.

⁵ Chomsky, *Linguagem e Pensamento*, Petrópolis, Vozes, 1977.

⁶ Chomsky; 1977; 42 – 43; idem, pg. 96.

⁷ Marie McGinn, em sua obra *Wittgenstein and The Philosophical Investigations*, afirma: “(...) ela [a passagem das *Confissões*] representa nosso primeiro e primitivo impulso para a teorização sobre a linguagem, a primeira tentativa de construir um modelo explicativo sobre como ela funciona”. Isto permite, argumenta McGinn, que Wittgenstein possa elaborar o contraste entre a tentativa explicativa intelectualista de nossa linguagem e a sua própria tentativa de nos fazer olhar para a linguagem quando ela está em funcionamento em nossa vida prática. McGinn, 1997; 37.

⁸ Sob este ponto comenta Oswald Hanfling em *Wittgenstein's Later Philosophy: (...) nas teorias da linguagem* deste tipo se argumenta que existem outras coisas além das palavras, as quais fornecem o significado destas palavras. (...) outras teorias postulam ainda, que o significado das palavras está na mente do usuário da linguagem. Em todos estes casos, o significado das palavras ou sentenças deve ser estabelecido por algo fora da linguagem. Hanfling, 1989; 43

⁹ Por exemplo, a explicação de comportamento elaborada por Fred Dretske em sua obra *Explaining Behavior*. Segundo Dretske há uma diferença constitutiva entre “desejar tomar café” e ir até a cozinha para tomar café. Logo, se procuramos explicar nosso interior devemos encontrar uma relação entre o fato “desejo tomar café” e o fato “movimentar o corpo para ir até onde está o café”. Ambos são atos distintos.

¹⁰ John Heil, *Introdução à Filosofia da Mente*, Lisboa, editora, 2001

¹¹ Heil; 2001; 220

¹² Heil; 2001; 221.

¹³ IF; §243.

Capítulo 2.

Nova perspectiva sobre a Linguagem.

O engano que costumeiramente estamos muito próximos de cometer pode ser expresso assim: buscamos o uso do signo, mas olhamos para este uso como se o mesmo fosse um objeto que *co-existisse* com o signo. (uma das razões para este engano é, novamente, que buscamos por “uma coisa que corresponda a um substantivo”). Ludwig Wittgenstein, *BIB*, pg. 5

1.

Nossa argumentação, no capítulo anterior, tinha como objetivo explicitar o ponto de vista ordinário, ou como o denominará Wittgenstein nas *Zettel*¹ - o ponto de vista natural, ingênuo ou simples quanto ao nosso vocabulário psicológico. Este ponto de vista comum nos sugere uma concepção sobre como devemos considerar as experiências de nosso mundo interior, isto é, como se este fosse um âmbito privado, acessível apenas através da introspecção. Argumentamos também que a concepção natural possui um objetivo diferente, o que, por consequência não contempla uma teoria explicativa sobre o mundo interior. Isto, porque nossa linguagem é constituída para um uso pragmático, e não teórico. Por fim, apresentamos algumas confusões gramaticais decorrentes do emprego da concepção natural como a base de uma teoria explicativa de nosso mundo interior.

Nosso objetivo, neste momento, é tornar clara a ideia de que esta imagem não é o fundamento de uma possível teoria explicativa da mente, pois, de fato, não contém nenhum princípio teórico explicativo da mente. Tal imagem é, na realidade, uma maneira de ver o nosso mundo interior; um conceito de mundo interior diferente daquele que busca a explicação teórica. Isto fica claro quando tratamos de explicitar o uso que fazemos dos conceitos que expressam o que se passa em nosso mundo interior, segundo uma explicação teórica fundada na concepção comum. Assim, a fonte de todos os problemas filosóficos é, para Wittgenstein (ver *Zettel* §434), o fato de que a explicação teórica adota como tácita uma concepção do funcionamento de nossa linguagem e, com isto, confunde a

investigação gramatical com a investigação empírica.

Como já afirmamos anteriormente, nossa imagem comum do mundo interior é fornecida pela maneira como consideramos o funcionamento de nosso vocabulário, o qual expressa a interioridade humana. Em outras palavras, ela se dá no modo como atribuímos significado aos conceitos, por intermédio dos quais construímos nossas afirmações sobre o mundo interior. Desse modo, de acordo a nossa argumentação anterior, tal imagem ou uso não apresenta perigo algum quando empregada na comunicação cotidiana. Isto, porque sabemos perfeitamente quando atribuir a outras pessoas reações de “dor”, “tristeza”, “raiva”, entre outros conceitos psicológicos. Os paradoxos surgem quando – filósofos, psicólogos ou cientistas da mente - tomam este vocabulário como expressão de uma teoria; ou, como uma “proto-teoria” da mente² Como exemplificação, diríamos que filósofos e psicólogos, ao considerarem a linguagem como uma forma de “transmissão” de pensamentos ou ideias se vêem diante do seguinte problema: compreender “qual o estatuto constitutivo” da transmissão destes conteúdos mentais. Ainda mais, se tais conteúdos são constitutivamente diferentes para cada usuário da linguagem, então, cada pessoa possuirá “seus” conteúdos mentais. Por conseguinte, estes filósofos e psicólogos são obrigados a mostrar como a comunicação de experiências interiores entre os seres humanos é possível. Aqui é necessário considerar que cada pessoa atribuirá um significado aos seus conceitos, de acordo com as suas experiências internas, as quais, obviamente, serão diferentes entre diferentes pessoas.

Por outro lado, ao terem por base a imagem comum, alguns psicólogos e filósofos não admitem a existência de um “mundo interior” humano, pois o consideram “inobservável”, por ser privado. Já, outras teorias da mente, ao admitirem tão somente a introspecção como fonte de significação dos conceitos psicológicos, hipostasiam o mundo interior, derivando dele todo comportamento observável. Tal consideração fornece uma imagem do ser humano como uma entidade dúplice, formada por um corpo físico, visível, e por uma substância inobservável, que, por sua vez, constituiriam suas experiências interiores. Tal substância seria nossa mente ou mundo interior.

Tomaremos a partir daqui, dois exemplos de pontos de vista sobre o mundo interior, quais sejam - o “Eliminativismo Materialista” e o “Interacionismo”.

No Eliminativismo Materialista, o principal argumento é o de que nosso vocabulário psicológico natural apresenta o mundo interior através de conceitos ambíguos. Além disso, tais conceitos não serviriam para orientar uma explicação de nossa vida mental. Segundo este ponto de vista, a estratégia consistiria em elaborar uma nova teoria da mente baseada no aparato científico, a fim de captar as realidades que constituem nosso mundo mental. Com isto, nosso vocabulário psicológico ficaria reduzido aos termos científicos, os quais, por fim, se reduziriam aos fenômenos neurológicos materiais ou ao comportamento. Descobriríamos que muitas das nossas crenças naturais nada mais são que crenças ultrapassadas que não conseguem captar os eventos mentais, de forma a explicá-los completamente. A necessária mudança de vocabulário permitiria que os fenômenos mentais fossem estudados à luz das teorias das novas ciências da mente. Assim, o argumento *eliminativista materialista* tem como foco a crença de que nosso vocabulário natural é falho, por não abranger todos os fenômenos que ocorrem em nossa mente. Por conseguinte, não se constituiria em uma boa explicação de nosso mundo mental. Oferecem como exemplo, o conceito natural de “intenção”, já que esta, não nos permitiria construir uma explicação teórica sobre o próprio fenômeno. Além disso, com a redução do vocabulário psicológico às ciências neurofisiológicas, talvez o conceito “intuição” não teria uso, pois não mais existiria tal fenômeno, e sim, algo a ser explicado (em um futuro) pela ciência.

Contudo, a eliminação do mundo interior não parece ser uma explicação, e sim, uma redução epistemológica. Mesmo que pretenda que assim se dê, o *materialista* ainda trabalha sob o pano de fundo da concepção comum.

Sob outra ótica, temos o “Interacionismo”, segundo o qual existem dois mundos constitutivamente separados. Contudo, para o *interacionista* há uma influência de um sobre o outro. Entretanto, este, como herdeiro da visão “Dualista”, deverá justificar os critérios através dos quais duas substâncias diferentes podem interagir entre si.

Estes exemplos nos mostram que quando consideramos filosoficamente nosso âmbito interior, nos vemos diante de várias teorias conflitantes. Contudo, estas teorias, em geral, sustentam o ponto de vista de que a maneira ordinária, isto é,

como tratamos comumente nosso mundo interior e seus conceitos, é a base teórica para o compreendermos. Entre estas, temos o ponto de vista denominado “Eliminativismo Materialista”, que, ao considerar as ambiguidades de nossa imagem comum de “mundo interior”, argumenta que apenas compreenderemos nosso âmbito psicológico se a imagem comum for afastada do horizonte da elaboração científica. Isto, porque, se assim for, este “afastamento” permitirá uma explicação não ambígua, não se utilizando dos conceitos de nossa concepção natural. Sendo assim, somos conduzidos a pensar que somente uma explicação científica poderia determinar o que constitutivamente é o mundo interior. Além disso, esta comportaria a elaboração de uma linguagem específica que não conteria as ambiguidades do ponto de vista comum. Seria necessário, então, construir uma psicologia científica, fundamentada no método científico experimental. Assim, nossa imagem do mundo interior seria um resquício de uma idade infantil pré-científica da humanidade, ou tão somente uma maneira “popular” de nos expressarmos sobre nossa vida psicológica³.

2.

Constatamos então que todas estas teorias ainda operam segundo a imagem comum. Por vezes, negam a significação dos conceitos desta imagem; em outras, afirmam alguns destes conceitos. Todas, todavia, partem da suposição de que a concepção comum guarda uma teoria explicativa do mundo interior. Dessa forma, quando os primeiros investigadores da Psicologia buscavam transformá-la numa ciência experimental, as linhas básicas da visão comum de nosso mundo interior, isto é, de nosso vocabulário psicológico, permaneceram inalteradas. Quanto a este fato, argumenta Anthony Kenny⁴ em sua obra *Action, Emotion and Will*:

“Muitos acreditaram que uma emoção (elemento típico do mundo interior) era objeto de uma observação interna e concluíram que o estudo das emoções somente poderia tornar-se científico, a partir do treinamento de sujeitos introspectantes, para uma observação precisa e acurada de seus estados interiores” (Kenny, 1994; 29)

Logo, vários experimentos foram criados para investigar o interior humano através da introspecção e, com base nos relatos destas introspecções, e tornar possível a elaboração de teorias explicativas sobre os eventos e experiências do mundo interior.

Sob outro ângulo, havia investigadores que não davam nenhum crédito à introspecção, argumentando que qualquer resultado que ela trouxesse dizia respeito apenas ao sujeito da introspecção. Seu argumento principal era o de que apenas a utilização de observações atentas do comportamento exterior poderia fornecer dados experimentais sobre o interior humano, isto é, da vida psíquica do ser humano⁵. Ou seja, a visão comum de nosso mundo interior permaneceu inalterada, enquanto que as tentativas de explicação da subjetividade se alternavam entre a crença em um mundo interior povoado por eventos e experiências - advindos da introspecção, ou, pelo contrário, que apenas o comportamento observável do ser humano poderia revelar seu interior. Outros ainda, contrariando estes dois pontos de vista, defendiam a ideia de que não há um mundo interior, e sim, comportamento.

Todavia, a imagem transmitida pela concepção comum do mundo interior permaneceu sem questionamentos, e, por fim, a compreensão de nosso mundo interior continuou sendo uma escolha entre - aceitar a introspecção como fonte de conhecimento de nosso interior, ou negá-la -, optando, por sua vez, pelo comportamento como única fonte observável⁶. Desse modo, as atuais explicações das Neurociências são uma repetição destas tentativas. Teríamos, por um lado, a ideia de que nossas experiências interiores são apenas informações neuronais, e que, portanto, não podem ser denominadas experiências. Por outro, alguns neurocientistas argumentam que uma emoção, por exemplo, é uma experiência genuína, mas que tem base neuronal. A pedra angular deste argumento é a experimentação empírica, que mostraria, por exemplo, que pessoas com lesões cerebrais deixam de exibir o mesmo comportamento, e até mesmo, mudam suas características de personalidade⁷.

3.

Ora, de acordo com a argumentação acima, nossa visão comum do mundo interior não é uma teoria, nem serve de base para a sua construção. Ao mesmo tempo, ela é necessária para a nossa compreensão mútua. A questão reside em como entender filosoficamente nosso mundo interior, ao lhe atribuirmos a importante tarefa de ser a forma pela qual nos compreendemos quanto à nossa vida psíquica. Ao mesmo tempo, como justificar a afirmação de que este mundo interior é o lugar em que ocorrem as experiências ligadas às nossas emoções, tais como sentimentos, medos, entre outras. Ainda mais, esta

explicação tem que enfrentar a concepção do funcionamento de nosso vocabulário psicológico, herdada da concepção comum do uso significativo da linguagem. Para tanto, se faria necessário recusar a ideia de que a definição ostensiva é a única fonte de definição dos conceitos do vocabulário psicológico. Além disso, argumentamos acima que, considerar nosso vocabulário psicológico como uma descrição do que ocorre em nosso mundo interior conduz a paradoxos filosóficos. Logo, se torna necessária uma consideração diferente da linguagem, através da qual comunicamos nossos sentimentos, nossas emoções. Assim, o conteúdo que até aqui apresentamos, faz parte da proposta de trabalho de Ludwig Wittgenstein, que se dá abordada a partir das *Investigações Filosóficas*. Para tanto, Wittgenstein identifica determinada concepção do funcionamento de nossa linguagem como a origem de paradoxos variados, alguns dos quais procuramos analisar. Tais paradoxos estão associados ao que Wittgenstein vai denominar “Concepção Agostiniana da Linguagem⁸” (cf. IF, § 2 – 3).

Tal como já dissemos anteriormente neste trabalho, Wittgenstein toma como exemplo geral da imagem do funcionamento da linguagem, uma passagem das ‘Confissões de Santo Agostinho’, na qual este explica como aprendeu a usar a linguagem: ligando cada palavra a um objeto ou significado. Tal aprendizado diz respeito não apenas às palavras que designam objetos, mas também àquelas que designam “sensações da alma”. Ao mesmo tempo, a descrição *agostiniana* nos mostra como aprendemos a usar as palavras ou signos para comunicar nossos desejos, isto é, o aprendizado se dá através do proferimento de sons, quando transmitimos algo, ou seja, o que ocorre em nossa alma.

Deste modo, a concepção agostiniana é análoga ao que denominamos no capítulo anterior como “concepção comum do funcionamento de nossa linguagem”. A ideia central é a de que nossa linguagem é um instrumento usado para descrever, seja o mundo dos objetos, seja o mundo interior (que S. Agostinho denominava “alma”). Portanto, a designação de Concepção Agostiniana da Linguagem é o nome indicativo de uma concepção teórica do funcionamento de nossa linguagem. Esta concepção nos apresenta a forma comum, básica, na qual principiamos a teorizar sobre a linguagem.

Ainda mais, a passagem apresenta uma concepção de linguagem oriunda da racionalização elaborada por Agostinho. Logo, serve de exemplo de nossa ânsia

por teorizar sobre o aprendizado da linguagem, ao mesmo tempo em que fazemos a abstração do uso dos conceitos em nosso dia-a-dia. Apesar de descrever “como” aprendeu a transmitir os significados”, ocorre que Agostinho apresenta uma determinada forma de uso da linguagem que é eminentemente descritiva. Conceber a linguagem como uma descrição do mundo ou de conteúdos de experiências interiores, é um ponto de vista quanto ao funcionamento da linguagem, e não, uma definição dos atributos da linguagem.

Por fim, na passagem citada por Wittgenstein é possível encontrar tópicos que serão desenvolvidos mais adiante no texto das *Investigações Filosóficas*. Alguns destes tópicos são: o ser humano visto como o conjunto composto por uma essência imaterial e por um corpo físico, da privacidade do significado, além das experiências internas concebidas como acontecimentos. Tal ponto de vista sobre o ser humano é fruto da concepção agostiniana de que nossa linguagem é um meio de comunicar significados, tanto em relação a objetos do mundo físico, quanto a significados oriundos da essência imaterial que é nossa mente. Portanto, a argumentação de Wittgenstein tem como alvo uma concepção de nossa linguagem que dá origem à visão do mundo interior como um âmbito separado do mundo físico. Isto significa que esta concepção nos faz crer que, para compreendemos nosso mundo interior, será necessário investigar, analisar a constituição de tal mundo: seus objetos e eventos específicos, além das experiências que ocorrem neste âmbito da constituição humana.

Sob este ponto de vista é a linguagem que nos faz crer em uma ontologia mental, e não, o primado da experiência perceptiva. Ou seja, a maneira como concebemos o funcionamento de nossa linguagem nos induz a crer que nossas palavras descrevem objetos da experiência. Isto, devido à crença de que a percepção é anterior à linguagem. Tudo se passa, para a concepção agostiniana, como se tivéssemos, antes de falar e descrever o mundo, uma série de experiências perceptivas, e, após a aquisição da fala, da capacidade de usar a linguagem, passássemos a relatar através desta, as experiências que temos ou que tivemos no passado. Nesse sentido, a expressão “primado da experiência” significa que acreditamos que nossa relação com o mundo é experiencial: tocamos objetos, visualizamos objetos e cores, andamos sobre eles, esbarramos neles, entre outras vivências. A linguagem seria um passo posterior. Ora, esta relação gera a crença de que a linguagem com que expressamos nossos sentimentos e emoções deve ser descritiva, já que tem por base a

relação experiencial com algum tipo de objeto.

Assim, a base do argumento de Wittgenstein não diz respeito à nossa forma de conhecer os objetos, que, por sua vez, tornariam possível a aquisição de algum tipo de experiência. Isto nos lançaria na investigação empírica do mundo interior, ou ainda, estabeleceria a forma como devemos compreender os nossos conceitos sobre este interior. Wittgenstein questiona a nossa maneira de considerar o funcionamento deste tipo de linguagem. É exatamente esta imagem que compõe a nossa concepção comum da linguagem. Ela norteia nossa relação com os objetos da realidade. Ou seja, Wittgenstein não crê que deve elaborar uma explicação epistemológica do mundo interior e, logo após, definir os conceitos que usamos para designar nosso mundo interior ou nossas experiências interiores. Antes, ele postula ser a concepção do funcionamento da linguagem, bem como a forma como cremos que a linguagem é aprendida, a razão de aceitarmos que a investigação sobre o mundo interior, isto é, a forma de compreender as experiências transcorridas nesse âmbito, deve ser epistêmica.

4.

A estratégia de Wittgenstein para combater os paradoxos gerados pela *concepção agostiniana* consiste em investigar a gramática dos conceitos que usamos para fazer afirmações sobre o mundo interior. Esta investigação deixa de lado a tradicional busca pelas essências, que, supostamente, conduziriam à compreensão da relação entre linguagem e realidade. É interessante notar, apenas de passagem, que esta estratégia é a mesma que Wittgenstein opõe à concepção⁹ religiosa de Deus exposta por Lutero. Para Lutero, a Teologia “é a gramática da palavra de Deus”. Contrariamente a isto, Wittgenstein afirma que tal investigação diz respeito à gramática da *palavra* Deus. Nesse sentido, a existência ou não de Deus é tratada sob outro ponto de vista, qual seja, o de que não necessitamos provas da existência de Deus, e sim, que necessitamos compreender como fazemos nossas afirmações sobre a sua existência ou sobre o próprio Deus. Wittgenstein demonstra aqui sua atitude negativa para com qualquer tipo de essencialismo. A propósito, a Concepção Agostiniana crê que a linguagem e o mundo estão separados de alguma forma e, ao mesmo tempo, que as proposições da linguagem descrevem os objetos do mundo.

Deste modo, cabe lembrar o que afirma Wittgenstein na seção 90 das *Investigações Filosóficas*: nossa tarefa não é a de desvendar fenômenos, e sim, dar conta do que denominamos fenômenos. Refletimos, diz ele, sobre o modo como fazemos nossas asserções sobre os fenômenos¹⁰. Sendo assim, nossa tarefa filosófica não envolve uma investigação empírica; se trata, por conseguinte, de uma investigação conceitual - uma investigação sobre a lógica de nossos conceitos sobre o mundo interior. Ali onde a Concepção Agostiniana da Linguagem pretende que encontremos um objeto que a palavra designa, temos de investigar *como* são utilizadas as palavras.

Os primeiros passos contra a *concepção agostiniana* são dados nas seções iniciais das *Investigações Filosóficas* onde o modelo “objeto/designação” é posto sob o crivo da crítica Wittgensteiniana. Como resultado deste exame crítico, Wittgenstein põe por terra o primado da definição ostensiva como única forma de atribuição de significado aos nossos conceitos. Assim, usar a linguagem não é descrever objetos ou experiências – apesar de que esta é uma parte importante do uso da linguagem – que estariam no “exterior” humano. Dessa maneira, ao demolir o modelo “objeto/designação”, Wittgenstein elimina a ideia de que o uso significativo da linguagem se dê somente através da relação entre o objeto e o conceito. Ao mesmo tempo, reformula a maneira como devemos entender a relação entre conceito e objeto. O próprio modelo “objeto/designação” é parte de uma maneira de ver a significação na linguagem, que pode ser apropriado para algumas instâncias, mas não deve ser tomado como o único critério válido. Portanto, saber utilizar o modelo “objeto/designação” implica em possuir conhecimento anterior sobre como empregar a linguagem, pois o modelo é *um* entre outros.

Desse modo, se analisamos as palavras de S. Agostinho na citação da seção 1 das *IF*, percebemos que muitas das ideias ali expostas partem do pressuposto de que já dominamos os usos da linguagem. Como consequência, o aprendizado da linguagem apenas tem sentido a partir do necessário conhecimento anterior dos diferentes usos da linguagem. Isto, no intuito de podermos saber o que significa apontar para um objeto e, neste ato, dar-lhe significado. Além disso, Wittgenstein questiona a possibilidade de fazer a ligação entre o ato de apontar para um objeto, e com isto, pretender dar-lhe um nome, bem como a

relação entre usar palavras ou sons definidos para comunicar estados interiores. Dessa maneira, a citação de Agostinho é importante no sentido de supor como estabelecidos certos passos ou argumentos, que, no entanto, necessitam ser investigados pela Filosofia.

Assim, a tarefa a que Wittgenstein se lança é a de demonstrar, em um primeiro momento, que a imagem do aprendizado do uso da linguagem, transmitida pela *concepção agostiniana*, está equivocada em sua constituição. E, a seguir, busca apontar que problemas filosóficos surgem quando o uso significativo de nossa linguagem é concebido segundo esta concepção.

Desta forma, para Wittgenstein é uma necessidade apresentar outra visão do uso significativo da linguagem que não a conceba como fundamentalmente descritiva. Wittgenstein apresenta, então, a ideia de que os objetos, através da definição ostensiva, não são o parâmetro da significação, e sim, que o é a própria linguagem. Saber usar a linguagem implica saber aplicar cada conceito de acordo com as regras da gramática deste mesmo conceito. Entretanto, seria ingênuo da parte de Wittgenstein substituir o mito de que os objetos são o significado dos conceitos, pelo mito de regras fixas que coordenariam o uso significativo da linguagem. Ou seja, neste caso Wittgenstein estaria incidindo no erro de criar uma espécie de “Platonismo linguístico”, de forma que as regras da linguagem habitariam um mundo separado do próprio uso dos conceitos. Estes, por sua vez, dependeriam destas regras para seu uso correto. Wittgenstein nos adverte quanto a isto quando elabora a analogia entre a linguagem e os jogos¹¹: Do mesmo modo como existem jogos em que as regras são determinadas, como no jogo de xadrez ou em certos jogos de baralho, também existem jogos em que as regras determinam algumas ações, mas nem todas as ações do jogo são subsumidas sob regras. Um exemplo disso se dá nas regras do jogo de tênis: nenhuma regra determina a velocidade da bola. Contudo, o fato de que as regras não determinam todas as ações, não invalida o jogo. Então, do mesmo modo, podemos afirmar quanto à linguagem, que esta não apresenta uma quantidade fixa de regras de uso, ainda que se possa dizer que usamos nossa linguagem segundo regras. Assim, usamos a linguagem de maneira significativa de acordo com regras de aplicação; no entanto, as regras da linguagem não são fixas.

Assim, tal como Wittgenstein argumenta, se faz necessário que ele

explícite como a linguagem é usada significativamente a partir de regras de aplicação. Ao discutir este argumento, Wittgenstein enfrenta várias objeções, como por exemplo: é possível que as imagens mentais forneçam significado aos conceitos? O significado poderia ser uma espécie de acompanhamento mental da fala? Quando um indivíduo utiliza a linguagem, é plausível que ele transmita as imagens presentes em sua mente através das palavras? Estas, por sua vez, passam a ser o significado do que este indivíduo comunica? Estes temas são discutidos nas seções 185 até 242 das *Investigações Filosóficas*, que tratam do conceito de seguir regras.

5.

A discussão do *seguir regras* tem por objetivo enfrentar as consequências da ideia de que a linguagem não é normatizada por algo exterior a ela, ou, que lhe sirva de critério de uso correto, nem tampouco, por um conjunto pré-existente de regras fixas. O primeiro passo dado por Wittgenstein é o de questionar a forma como usamos de modo significativo a linguagem. Este questionamento ocorre desde as primeiras seções das *Investigações Filosóficas*, tendo seu ponto culminante, tal como anteriormente mencionamos, a discussão do conceito de seguir regras, que ocorre nas seções 185 até 242. A partir da seção 242, Wittgenstein enfrenta outra linha argumentativa, que deriva dos resultados de sua concepção filosófica do funcionamento de nossa linguagem, a saber, como dar conta das experiências internas (*innere Erlebnisse*)¹².

Neste ponto é necessário que façamos um breve comentário metodológico: nossa interpretação das *Investigações Filosóficas* toma esta obra como um contínuo argumentativo, que pode ser separada em temas distintos, mas que estão ligados estreitamente entre si. No entanto, acreditamos que não é possível distinguir o argumento que estamos analisando, sem indicar, ainda que resumidamente, os resultados da discussão do *seguir regras*.

Assim, a análise do conceito de *seguir regras*, elaborada por Wittgenstein, é o ponto inicial, tanto para a discussão sobre os fundamentos da Matemática, quanto para a sua investigação dos conceitos de nosso vocabulário psicológico¹³. Os

manuscritos de Wittgenstein sobre a Filosofia da Matemática e sobre a Filosofia da Psicologia são continuações dos argumentos desenvolvidos na discussão das regras. Aqui, nos interessa o desenvolvimento desta argumentação e sua relação com as experiências interiores, isto é, as experiências psicológicas. Ao mesmo tempo, é neste ponto que enfrentamos a seguinte questão: se a linguagem não é uma descrição de objetos e de experiências, então, como argumentar que a linguagem em que usamos nossos conceitos psicológicos, transmite algo de nosso interior, algo de nossas experiências privadas? Ou seja, sempre que falamos de nossas experiências internas parece ser necessário que designemos algo com nossas palavras. Contudo, segundo a argumentação de Wittgenstein não designamos objetos com nossas palavras, mas usamos estas palavras segundo regras. Entretanto, podemos ainda argumentar, que as regras dizem respeito às palavras, e não, às experiências por elas designadas. Então, qual a relação entre as regras da linguagem e as experiências interiores?

Para esclarecer este argumento, Wittgenstein trabalha várias distinções sobre o conceito de seguir uma regra, bem como as ações que estão de acordo com uma regra. Isto, com o intuito de esclarecer como o uso significativo da linguagem é normatizado através de regras.

Ao tratar do tema do *seguir regras*, Wittgenstein retoma o exemplo do aluno, na seção 135, das *Investigações Filosóficas*. Ele está sendo treinado para desenvolver uma determinada série numérica, mas a desenvolve de maneira diferente da esperada. Resumidamente o problema é o seguinte: ao desenvolver a série “+2”, o aluno deve desenvolver a série da seguinte maneira: 2, 4, 6, 8, 10, e assim por diante. Contudo, ao chegar ao número 1.000, o aluno continua com 1.004, 1.008, 1.012. Notamos que, nitidamente, há um engano na forma do aluno desenvolver a série. Esperaríamos dele que após 1.000 escrevesse 1.002 e continuasse a partir daí com 1.004, 1.006, 1.008, etc..

Quando foi chamada a atenção deste aluno, isto é, para o fato de que ele não desenvolveu a série de forma correta, eis sua resposta: “Foi desta forma que interpretei a regra +2”. Ou seja, a alegação do aluno é que teria elaborado uma interpretação da regra. Entretanto, não foi pedido ao aluno que “interpretasse” a regra de desenvolvimento da série, e sim, que a desenvolvesse. Dessa maneira, a alegação do aluno é que ele interpreta a

regra e, logo após, desenvolve a série numérica. Mesmo que não concordemos com esta resposta, é inegável que o aluno nos sugere um método de seguir regras, isto é, ele não faz algo aleatório. Esperávamos que ele desenvolvesse a regra segundo outro ponto de vista, isto é, segundo outra maneira de seguir uma regra. A questão, então, é saber como seguimos uma regra. Nesse sentido, surgem várias dúvidas: ensinam-nos a seguir regras a partir do que outros consideram como ação correta? Talvez, ao aprendermos a seguir regras, também aprendemos quais ações corresponderão ao que a regra determina? Ou, contrariamente a isto, quando aprendemos a seguir regras, somos ensinados a interpretar o que a regra nos exige? Para seguir uma regra é necessário que a interpretemos? É possível que uma pessoa siga uma regra que ela própria inventa, e que, por consequência, nenhuma outra saiba como seguir esta regra?

6.

Os argumentos de Wittgenstein quanto ao conceito de seguir regras ainda são objeto de grande controvérsia, e não será simples resumir em poucas páginas toda a argumentação e contra-argumentação dos filósofos que trataram desta parte das *Investigações Filosóficas*. Dessa forma, as duas interpretações mais influentes dos argumentos de Wittgenstein são a interpretação “Comunitarista” e a interpretação de Baker e Hacker. Infelizmente, Wittgenstein não nos legou um texto filosófico claramente indicativo sobre qual das interpretações está correta. Nossa avaliação de cada interpretação se deve muito mais às consequências de cada uma delas em relação ao restante dos argumentos de Wittgenstein. Estes estão explicitados no que ele nos comunicou, na continuidade de seus textos.

Ao mesmo tempo, tanto os comunitaristas, quanto Hacker e Baker buscam responder ao vácuo deixado pela eliminação da definição ostensiva como única forma de uso significativo da linguagem. Contudo, acreditamos que os argumentos dos últimos são mais coerentes com os textos de Wittgenstein, pois não nos lançam em problemas que o próprio Wittgenstein já havia superado. Ainda, a interpretação comunitarista elabora argumentos que seguem na contramão das palavras de Wittgenstein, escritas em seus textos. Para um comunitarista, por exemplo, seguimos regras por intermédio da *interpretação* que delas fazemos. Tal argumento pode ser visto no comentário de Anthony O’Hear, em relação a

estas passagens das Investigações Filosóficas. De acordo com a interpretação de O'Hear, o padrão de certo e errado para o *seguir regras* é estabelecido pela comunidade onde aquela regra existe (O'Hear, 1991; 48). Para ele, se não existisse a comunidade, teríamos apenas o *seguir regras* privado. Ao mesmo tempo, a comunidade fornece um padrão de objetividade para as ações que visam seguir uma determinada regra. Assim, sem a comunidade o padrão desaparece e ficam apenas interpretações da regra segundo cada indivíduo (O'Hear, 1991; 49). Tal interpretação dos argumentos de Wittgenstein nos leva a inferir que um indivíduo isolado não poderia seguir regras de maneira correta ou incorreta, já que não teria padrão de correção (O'Hear, 1991; 50¹⁴).

Logo, quando Wittgenstein fala de uma prática de seguir regras, estaria se referindo à maneira aceita por uma comunidade para interpretar as regras. A partir deste argumento, e para não incidir em relativismo, o comunitarista necessita de uma instância de correção das ações que visam seguir uma determinada regra¹⁵. Entretanto, Wittgenstein nega que este argumento seja válido. Por outro lado, os argumentos de Hacker e Baker encontram apoio argumentativo *não* nas palavras explícitas do próprio Wittgenstein, e sim, nas consequências argumentativas de que há uma relação interna entre regra e ação correta para com esta regra. Ao mesmo tempo, estes comentadores não negam que as regras necessitam de um contexto comunitário. Contudo, este contexto não é o critério de correção da aplicação de uma regra. Assim, mesmo sabendo que há um conflito na interpretação dos argumentos de Wittgenstein, apresentaremos os dois pontos de vista, ainda que de forma bastante resumida.

Para muitos filósofos, notadamente Robert Fogelin¹⁶ e Saul Kripke¹⁷, no caso anteriormente mencionado, a saber, do aluno que cometeu um erro porque interpretou a regra de forma diferente da maneira como a comunidade costuma seguir a regra “+2”, o contexto comunitário é o critério de correção. De acordo com o que argumentam estes filósofos, o erro do aluno foi o de não seguir a regra da forma como a comunidade dos seguidores desta regra a aceita como correta. O argumento comunitarista, portanto, busca explicar o engano do aluno e, além disso, eliminar a possibilidade de que alguém invente regras para si que não são acessíveis a outras pessoas. Isto, no argumento comunitarista, traz consigo a consequência de que seguimos regras corretamente quando nossos atos, para com

aquela regra, estão de acordo com uma entidade extralingüística, no caso, a comunidade. Desse modo, a comunidade de seguidores de regras é necessária para o argumento comunitarista, pois para estes, de fato, quando aprendemos regras, aprendemos a interpretá-las, e não, a segui-las. Assim, o ensino do seguir regras deve se conformar à interpretação padrão da regra naquela comunidade. Os argumentos comunitaristas buscam eliminar a possibilidade de que alguém alegue que não há interpretação correta e, por sua vez, afirme que qualquer ação poderia estar de acordo com a regra, segundo determinada interpretação.

Entretanto, o argumento de que interpretamos as regras para depois segui-las, não faz parte do texto das *Investigações Filosóficas*, no qual Wittgenstein analisa o conceito de seguir regras. Este argumento é fruto da compreensão de Saul Kripke¹⁸ destas passagens das *Investigações Filosóficas*. Segundo Kripke, Wittgenstein irá demolir todas as tentativas de estabelecer um critério para a significação na linguagem. Kripke denomina esta estratégia de Wittgenstein como “ceticismo linguístico”. Assim, ao chegarmos à seção 201, das *Investigações Filosóficas*, a solução da discussão do conceito de seguir regras, segundo a leitura de Kripke, é a de que o critério para seguir uma regra corretamente será a prática já estabelecida de seguir uma regra (de acordo com a sua interpretação da seção 201). Todavia, Kripke compreende que esta prática implica, necessariamente, na existência de uma “Comunidade” de seguidores de regras. Esta comunidade serviria de critério da interpretação correta e eliminaria a série de possíveis interpretações idiossincráticas de uma mesma regra. Logo, segundo o argumento comunitarista, a comunidade serve de critério, ou cairemos no círculo vicioso das interpretações particulares, ou seja, “Se creio estar correto, então, é correto”¹⁹.

Desse modo, apesar do argumento de Kripke ser uma resposta considerável ao caso das interpretações idiossincráticas das regras, sua argumentação nos conduz a inferências indesejáveis. Ele enfatiza a “Comunidade” como parâmetro do certo e do errado na ação concordante com uma regra, e por consequência, como o critério do uso significativo da linguagem. Tal ponto de vista nos permite deduzir, por exemplo, que o último descendente de uma tribo indígena necessita de sua comunidade para saber se usou corretamente seus conceitos. Por decorrência, dado que a comunidade passe a não existir mais, chegamos à situação paradoxal de que o último descendente de uma determinada etnia

deixa de saber usar a sua linguagem, pois não possui o parâmetro da comunidade para orientar suas interpretações das regras.

Conduzindo esta argumentação para a compreensão do uso de nosso vocabulário psicológico, podemos inferir o seguinte: quando utilizamos o conceito de, por exemplo, “tristeza” - empregaremos corretamente este conceito se as ações da pessoa que atribuímos tristeza estiverem de acordo com o que a comunidade considera como uma atitude de tristeza. Por mais que o indivíduo insista que a tristeza é dele, ou que apenas ele tem acesso a sua própria tristeza, é a comunidade que, ao final, decidirá se a palavra tristeza se aplica corretamente a este indivíduo ou não. É evidente que neste evento, a ocorrência de relativismo foi eliminada. Assim, os argumentos comunitaristas tentam eliminar a possibilidade de que a afirmação “Eu acho que é tristeza, segundo minha interpretação” possa ser coerentemente sustentada²⁰. A tristeza, portanto, para os comunitaristas, não é algo que apenas um indivíduo possa estabelecer. Antes, a comunidade estabelece os usos da palavra “tristeza” através das interpretações que sanciona e, do mesmo modo, das que veta.

Ao mesmo tempo, se conduzirmos os argumentos comunitaristas para a compreensão das afirmações de experiências internas, o resultado será o seguinte: as experiências internas do indivíduo não fornecem significado às palavras que utiliza ao falar sobre, por exemplo, suas dores e suas emoções. Portanto, temos uma distinção entre - “parece certo” e “é certo”- fornecida pela adequação entre o uso das palavras que se referem às experiências internas e o que a comunidade de falantes aceita como correto no uso destas palavras. Com isso, o “Comunitarismo” elimina o *mentalismo* do vocabulário psicológico. No entanto, o preço a pagar consiste em aceitarmos que o critério de definição do uso significativo da linguagem não é a própria linguagem. Dessa maneira, o que torna determinado uso correto ou incorreto não é um critério linguístico, e sim, o critério de uso da comunidade. Ora, se assim for, o raciocínio básico para o ensino da linguagem é o de que uma pessoa educada para o uso da linguagem é aquela que usa a linguagem da maneira como a maioria das pessoas de sua comunidade a usa.

Assim, conforme a visão comunitarista, quando empregamos a expressão “minhas dores” , tal expressão será adequada se este uso estiver em conformidade

com os critérios de correção da comunidade. No entanto, permanece a seguinte questão: com base em que a comunidade estabeleceu que a expressão “minhas dores” deve ser usada? A resposta, ao que parece, será a de que a pessoa que usar a expressão “minhas dores” deve estar sentindo determinados sintomas, sob certas circunstâncias. Assim, os conceitos do vocabulário psicológico, segundo este ponto de vista, serão definidos pela comunidade, pois é ela que detém o poder de atribuir significado aos conceitos.

Podemos inferir do argumento comunitarista que, apesar de termos eliminado a definição ostensiva como critério único de definição do uso significativo, ela retorna na forma da aceitação comunitária da correção de uma ação ou do emprego de um determinado conceito. Ou seja, a definição ostensiva não tem como critério a possibilidade de observação (tal como na concepção natural), e sim, a possibilidade de concordância comunal. Todavia, o fato de que as pessoas estão de acordo com um determinado significado de uma palavra não é o que nos é ensinado no aprendizado do seu uso. Consideremos o seguinte exemplo: se nos propomos a ensinar a alguém o uso de determinado instrumento, digamos uma pá, nossa ação deverá ser a de ensinar “como” usar a pá, e não, a maneira como todos aceitam que a pá seja usada. Determinados usos da pá podem, na visão comunitarista, tanto ser corretos quanto incorretos. No caso de incorreção, serão considerados inadequados em relação ao uso aceito pela comunidade. Conseqüentemente, a maneira como é ensinado o uso da pá será diferente em distintas comunidades.

Entretanto, ponderemos que alguém argumente: “Para mim o uso comunitário é intralinguístico”. Ou seja, para esta pessoa existe uma relação entre linguagem e comunidade, de tal forma estabelecida que, onde há comunidade existe linguagem. No entanto, há aqui uma confusão igual àquela que pode haver entre “medir” e “metro padrão”, isto é, a ação de medir não estabelece o que é o metro padrão. Podemos explicitar de outra forma: o uso correto da linguagem depende do fato de que alguém - mais de uma pessoa - use a linguagem. Logo, para os comunitaristas, a inexistência de pessoas que meçam as coisas, implica na inexistência de um padrão de medida, ou seja, se não existe comunidade, não existe linguagem. Dessa forma, tanto o metro padrão quanto o uso correto (são intralinguísticos), dependem da comunidade de medidores e da comunidade de falantes. Contudo, para Wittgenstein, a consideração correta é a de que, se as coisas mudam

constantemente, então, não temos possibilidade de uso padronizado. Podemos usar aqui a seguinte afirmação de Wittgenstein na seção 142 das *IF*:

“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 frequentemente que tais pedaços, sem causa aparente, crescessem ou diminuíssem repentinamente.”

Aqui, devemos considerar o que importa, a saber: não é o modo como as pessoas creem que a balança deve ser usada, e sim, o fato de que existe uma padronização do que consiste em quantificar, no caso, o peso de algo. Uma normatização é exigida no que denominamos, por exemplo, “Pesar pedaços de queijo”. Esta normatização independe da comunidade em que o queijo será pesado. A existência de pessoas que pesam pedaços de queijo não pode ser um critério de pesagem. Portanto, o que está em jogo é a correção do ato de pesar pedaços de queijo (o uso correto da balança), bem como, a obediência ao padrão de pesagem. Isto se contrapõe à interpretação do que as diferentes comunidades creem que é “adequado” na aplicação da regra de pesar queijo. Isto significa que acreditar que a comunidade é um critério de existência da linguagem (ou seja, algo “intra-linguístico”), confunde a ação de estabelecer regras para o uso correto de expressões com o uso correto das regras de correção.

O engano dos argumentos comunitaristas é ler o texto de Wittgenstein como uma fundamentação da ideia de que as regras são seguidas através da *interpretação* do que tais regras determinam. Esta leitura nos conduzirá aos estudos de Antropologia, e não mais a considerações filosóficas sobre a linguagem. Isto, em razão de termos de investigar como uma comunidade interpreta determinada regra ao longo do tempo, tendo em vista que as comunidades podem mudar suas interpretações. Além disso, entraremos na controversa discussão quanto à possibilidade de qualquer comunidade de pessoas isoladas compreenderem o que é seguir uma regra de maneira correta. Outra consequência indesejável da interpretação comunitarista é o fato de que, dado que as comunidades diferem umas das outras, a mesma regra pode ser interpretada de maneira diferente. Assim, ações que estariam corretas segundo uma determinada regra em determinada comunidade, podem estar em desacordo com esta mesma regra em outra comunidade. Suponhamos, por exemplo, que alguém alegue que a

regra - “*Sê justo*” - não é a mesma regra em diferentes comunidades. Assim, um grego que ouvisse esta regra faria algo diferente de um mongol. Isto implica crer que a justiça é diferente para um mongol e um grego; ou seja, onde o grego vê um ato justo, o mongol vê um ato injusto. Dessa forma, o ato de ser justo na Mongólia segue regras diferentes em relação ao mesmo ato na Grécia. Ora, isto evidenciaria a confusão entre a possibilidade de correção de uma ação que visa à justiça com a ação que a comunidade avalia como justa. Mesmo que um mongol não partilhe da mesma justiça do grego, ele saberá como corrigimos uma ação que visa à justiça. Há um texto sobre Estética²¹, que poderíamos considerar estranho à discussão sobre a justiça, mas que pode ser usado para o caso presente, principalmente quando fala sobre a Justiça entre os gregos em comparação com a Justiça entre os mongóis.

Wittgenstein faz um questionamento interessante a respeito do assunto abordado acima: se chegássemos a uma tribo estrangeira, cuja linguagem nos é desconhecida totalmente, e quiséssemos saber que palavras correspondem a *bom*, *ótimo*, etc., a que prestaríamos atenção? Atentaríamos para os sorrisos, gestos, comida, brinquedos. No entanto, os sorrisos, os gestos etc., apenas fariam sentido se fossem critérios para algo que nós conhecemos e, este é o argumento central desta discussão. Assim, se a tribo estrangeira segue regras diferentes para o que consideram *bom*, isto não significa que o critério de *bom* não existe para eles, ou que nos seja obscuro. Antes, é a *expressão da regra* que é diferente. No mesmo texto²², em uma nota de rodapé, Wittgenstein fornece o exemplo do estranho pedido a um funcionário do metrô: “*Me dê um de três*”. Tal expressão é incompreensível devido ao fato de que temos apenas as palavras; faltam-nos os gestos, os sorrisos e expressões faciais. A respeito de um proferimento como o citado acima, ele afirma:

“Debruçamo-nos não apenas sobre a palavra ou a frase em que esta expressão é usada (...), mas sobre a ocasião em que é proferida: o enquadramento no qual (nota bene) o juízo estético, de fato não representa praticamente nada.”

Assim, a partir da argumentação acima, é plausível afirmar que o relativismo que os comunitaristas tentam eliminar no uso da linguagem, são atribuídos para cada comunidade. Ou seja, cada comunidade terá seu critério de correção e de verdade, o que nos conduzirá ao relativismo, pois não acreditam em uma concepção universal de seguir regras. Dessa forma, o engano básico do comunitarismo é acreditar que “acordo” e

“desacordo” com a regra estão obrigatoriamente subordinados a interpretações. Entretanto, a noção de correção é anterior à noção de interpretação correta, e não, o contrário – como usualmente é concebido. É necessário que saibamos utilizar o conceito de “acordo” antes de atribuir correção a uma ação que está “de acordo” com determinada interpretação. Portanto, a comunidade não funda a noção de correção e de verdade, pois estas não são obtidas através de interpretações. Antes, a comunidade deve já saber, com antecedência lógica, o que significa correção para só então poder aplicar esta noção às suas interpretações das regras.

Quando relembremos o que foi pedido ao aluno (conf. *IF*§185), vemos que lhe foi solicitado que desenvolvesse uma série segundo a regra “+2”, e não algo diferente, isto é, que interpretasse a regra. A propósito, quando foi requerido ao aluno que desenvolvesse a regra, a suposição era de que ele não produziria uma interpretação, e sim, que desse curso ao desenvolvimento da regra. Contudo, quando foi questionado quanto ao desenvolvimento que elaborou daquela série, sua resposta foi a seguinte: “*eu interpretei a regra desta forma*”. Isto evidencia que acredita na possibilidade de várias interpretações da regra. Entretanto, por qual razão sua interpretação está errada? A regra já diz como interpretá-la? Mais ainda, poderíamos perguntar: seguir uma regra é uma questão de interpretação? Ou seja, se aceitamos que o aluno interpretou a regra de maneira errada, pelo fato de não estar de acordo com determinada interpretação aceita pela “Comunidade”, devemos concluir que seguimos regras através de interpretações padronizadas, a partir de consenso comunitário. Isto, porque o erro do aluno consistiria em construir uma interpretação disparatada, diferente da aceita pela comunidade de “seguidores de regras”.

A partir desta análise, podemos inferir que o argumento comunitarista se funda na ideia de que interpretar uma regra é algo anterior ao ato segui-la. Ora, é concebível que as interpretações podem variar e, com isso, teríamos várias maneiras de seguir uma mesma regra. Portanto, a “Comunidade”, isto é, o conjunto de pessoas que costumam seguir aquela regra seria o parâmetro de correção das interpretações da regra. Ao argumentar dessa forma, o comunitarista crê eliminar a possibilidade de que alguém atue de maneira diferente ao que a regra exige e, ao mesmo tempo, afirme que seguiu a regra segundo sua própria interpretação. Ou seja, o “Comunitarismo” constrói seus argumentos na tentativa de eliminar o relativismo das interpretações da regra. Desse modo, os comunitaristas acreditam

que se seus argumentos não forem corretos, então, não possuiríamos um padrão de ação conforme a regra, e sim, um conjunto conflitante de ações. Isto, em razão de que todas estariam fundamentadas em interpretações diferentes da mesma regra.

Outra consequência do argumento comunitarista de que seguimos regras através de interpretações, será a de que, em comunidades onde certas regras não existem - portanto, não há um padrão para segui-las -, não saberemos seguir aquelas as regras de maneira correta. Portanto, parece lógico questionar se nestas comunidades aquela expressão será ou não uma regra. Tudo se passa como se determinadas regras, como as da cordialidade, por exemplo, por serem diferentes em distintas sociedades implicariam na inexistência da cordialidade nestas diversas sociedades. Ou seja, se a cordialidade entre os aborígenes inclui ações que não são incluídas entre as dos europeus, então os aborígenes não possuem o costume da cordialidade? Na sociedade européia, por exemplo, o galanteio é demonstração de afeição ou amor, pelo ato de oferecer flores a uma mulher. No entanto, como entre os aborígenes não existe este tipo de demonstração, seria correto inferir que entre eles não há demonstração de afeto ou amor pela mulher que amam? Ora, eles não possuem este costume quanto à demonstração de amor, e sim, o de oferecer um cervo recém morto, ou trazer para a tenda do casal, uma grande quantidade de peles ensangüentadas que a mulher irá limpar e curtir para fazer belas vestes. Certo é que tal ação não é o galanteio europeu, mas é o galanteio entre casais aborígenes.

Se considerarmos casos de avaliações estéticas ou de costumes, o argumento apresentado pelos comunitaristas faz sentido, já que a Antropologia demonstrou que as avaliações artísticas podem variar de comunidade para comunidade. Evidentemente, o conceito de beleza é universal, enquanto que a apreciação do que é “belo” vai depender de cada comunidade. Entretanto, no caso de computações matemáticas e ações segundo regras, por exemplo, o argumento é improcedente. Isto, devido ao fato de que a matemática não é fundada na concordância comunitária ou nos costumes antropológicos; o mesmo se aplica ao uso significativo da linguagem.

Assim, Wittgenstein analisa as questões sobre o conceito de seguir regras e suas pressuposições até a seção 242 das *Investigações Filosóficas*. Tal análise acarretou grande quantidade de interpretações. Temos filósofos que aderem ao “Comunitarismo”, aceitando o argumento de que seguir uma regra é possível somente depois de a interpretarmos. Isto, em razão da regra não dizer o que deve ser feito para segui-la de maneira correta. Por tal razão, se faria necessário interpretá-la, e, como várias interpretações podem ser adotadas, isto exigiria uma instância normatizadora de tais interpretações. Este é o papel da “Comunidade” dos seguidores de regras.

A partir de outro ponto de vista, há filósofos, tais como Gordon Baker e Peter Hacker²³, que tomam estas passagens de Wittgenstein de acordo com o argumento de que uma regra já estabelece o ato, a ação necessária para seu cumprimento, isto é, aquilo que com ela está em conformidade. Já na visão da interpretação comunitarista, Wittgenstein seria uma espécie de cético, porque declara não haver um critério interno à linguagem, o qual nos indique como devemos utilizá-la com segurança. Ou seja, o ceticismo atribuído a Wittgenstein, para os comunitaristas, tem por base a possibilidade de diversas interpretações das regras. Além disso, consideram que ele não fornece um critério de correção destas mesmas interpretações. Ainda mais, segundo a concepção comunitarista, não há nada na própria regra que nos aponte o que fazer; qual ação tomar para segui-la de forma correta. Portanto, é necessário que façamos uma interpretação da regra. A solução comunitarista consiste no apelo para algo externo à linguagem, que, por sua vez, distinga as interpretações corretas das incorretas. Para Wittgenstein, então, segundo os comunitaristas, a correção do *seguir regras* é dependente da avaliação da comunidade. Entretanto, se retomamos os argumentos sobre o uso significativo da linguagem que expusemos até agora, veremos que a interpretação comunitarista substitui a definição ostensiva por interpretações ao bel-prazer da comunidade. Portanto, como uma definição ostensiva fornecia o uso significativo, a partir da ótica comunitarista, é a interpretação tacitamente aceita pela comunidade que vai fornecer o uso correto das regras. Todavia, neste ponto do debate, relembremos que o próprio Wittgenstein criticava a ostensão como critério único da significação.

Podemos supor que um comunitarista negue que o *seguir regras* exige interpretação. Para ele, o ato de seguir regras é fazer aquilo que todos fazem quando adaptam

suas ações a uma determinada regra. Tal alegação parece, em um primeiro momento, destruir com o que até agora afirmamos sobre o “Comunitarismo”. Se este for o caso, vejamos como se mostra a situação: seguimos regras adequando nossa ação para com os padrões aceitos pela comunidade que segue aquela regra. Entretanto, como é possível que uma mesma regra possa exigir ações diferentes em comunidades distintas? Por certo, alegará o comunitarista, que cada comunidade tem uma forma diferente de seguir a mesma regra. Mas, nesse caso, como é possível que a mesma regra exija ações diferentes? Ou seja, a regra “8!” exige uma ação na comunidade X e outra ação na comunidade Z. Sendo assim, a regra “8!” não revela o devemos fazer quando a compreendemos. Isto, porque, paradoxalmente, nossa ação para seguir a regra é o que a comunidade indica como ação padrão, e não, a própria regra. Então, se a regra não conta como padrão, e sim, o que a comunidade afirma que é o padrão, somos levados a acreditar que a comunidade possui uma versão, uma interpretação desta regra. Logo, voltamos ao ponto de partida: para o comunitarista seguir uma regra equivale a agir de acordo com a interpretação padrão, segundo a “Comunidade”. Talvez não se trate da mesma regra, alegará o comunitarista, dado que, se cada comunidade a seguir de maneira diferente, então é possível que sejam regras diferentes. Ora, neste caso, teríamos que tomar uma decisão sobre o foco da análise: *qual* regra deve ser seguida ou *como* ela deve ser seguida?

A partir de outra ótica, Gordon Baker e Peter Hacker argumentam que na discussão do conceito de seguir regras nas *Investigações Filosóficas*, não há a proposta de um novo tipo de *ceticismo*²⁴. De acordo com Baker e Hacker, Wittgenstein não era um cético. Além disso, o ceticismo quanto ao significado na linguagem, é apenas concebível quando se faz necessária uma interpretação da regra. Além disso, o ceticismo necessita esclarecer como são possíveis diferentes interpretações da mesma regra. Contudo, segundo Baker e Hacker, Wittgenstein mostra que a própria regra possui ou indica a maneira de segui-la corretamente. Para eles, não é a interpretação da regra que indica qual ação está em conformidade com a regra. De acordo com este ponto de vista, não há separação entre a regra e a ação de segui-la. Ao ser estabelecida uma regra, já foi estabelecida a consequente ação correta.

Desse modo, Gordon Baker e Peter Hacker optam por uma interpretação²⁵ que considera a própria lógica interna da situação, isto é, a regra está relacionada internamente com o conhecimento da ação que ela exige. Desse modo, existe uma

ligação interna entre a regra e a ação que com ela é pertinente. Argumentam que é não é plausível considerar que alguém compreenda a regra, mas não saiba qual a ação que com ela está em conformidade. Nesse caso, se alguém não souber segui-la, isto se dá porque a pessoa não entende a regra. Em outras palavras, se sabemos o que é a regra estabelece, é porque sabemos – tautologicamente - o que devemos fazer para segui-la. Para compreender melhor o argumento que estamos discutindo, pensemos no seguinte exemplo: se um a pessoa alega conhecer o que o signo “=” significa na matemática e, ao mesmo tempo, não sabe que algarismo colocar após a expressão “1=?”, então esta pessoa não conhece a regra. Não é o caso de que ela não saiba como deve interpretar o signo “=”; ela simplesmente não sabe o que este signo significa. Logo, não saber seguir a regra, é *não* compreender a regra²⁶. Tomemos como exemplo o movimento denominado “roque” do jogo de xadrez. Suponhamos que estamos ensinando uma pessoa a jogar xadrez, e inicialmente, vamos lhe ensinar a “fazer o roque”. Após explicar-lhe os passos da regra do “roque”, esta pessoa exclama: “Sei o que é o roque no jogo de xadrez, mas não compreendo qual ação devo por em prática para rocar”. Aqui, não podemos afirmar que a pessoa aprendeu a “rocar”, pois será necessário que lhe ensinemos novamente o movimento. Assim sendo, quando ensinamos a pessoa a “fazer o roque” no jogo de xadrez, não lhe ensinamos a “interpretar” uma determinada regra. Antes, nós lhe ensinamos a regra, isto é, lhe ensinamos a aplicar a regra.

Dessa forma, quando a pessoa afirma que compreende a regra, mas não a sabe aplicar, então, ela não aprendeu a regra. Se as coisas se dessem de maneira diferente, teríamos que admitir a distinção existente entre o ato de compreender o significado de um conceito e a sua decorrente aplicação. Isto implica criar um vácuo entre os conceitos e seus significados. Este vácuo deve ser suprido por alguma outra estrutura, a saber: pelos objetos da realidade, de acordo com a “Concepção Agostiniana”, ou pelo acordo vigente na “Comunidade”, segundo os comunitaristas. Lembremos, no entanto, que tais soluções partem do suposto de que a regra e a compreensão da regra são coisas diferentes. Retomemos o exemplo acima, sob outro ângulo: alguém poderia afirmar de maneira significativa - “Compreendo todas as regras do xadrez, mas não sei jogar xadrez”. Paradoxalmente, seria possível que a pessoa também afirmasse: “Sei jogar xadrez perfeitamente, mas não conheço nenhuma das regras”. No entanto, isto é concebível se a ação segundo a regra e a regra em si, estiverem separadas. Gordon Baker e Peter Hacker sustentam que Wittgenstein não faz a

separação entre seguir a regra e compreender a regra. Contudo, casos como os exemplos apontados acima são raros, e não saberíamos esmiuçar o que eles demonstram com relação ao uso da linguagem. A propósito, Wittgenstein, na seção 342, das *Investigações Filosóficas*, faz comentários que colaboram para a compreensão destes casos, em seus comentários sobre as memórias do Sr. Ballard, que era surdo-mudo.

8.

Assim, o objetivo de Wittgenstein nas passagens em que discute o conceito de seguir uma regra não é o de reformular nossa linguagem, tampouco, o de elaborar uma espécie de ceticismo. De acordo com Baker e Hacker, Wittgenstein explora a gramática do conceito de seguir regras. Por conseguinte, os fatos gramaticais que são expostos não são teses quanto ao que torna correta uma ação conforme uma regra. Wittgenstein está claramente afirmando que o que determina o acordo com a regra é a própria regra. A propósito, Baker e Hacker argumentam que Wittgenstein liga a compreensão da regra à explicação do uso da regra. Em outras palavras, há uma ligação entre compreender o significado de um conceito e saber explicar o seu uso. Este argumento se baseia no que expõe Wittgenstein em relação ao significado, nas primeiras páginas do *Blue Book*: devemos trocar as definições de significado por explicações do significado²⁷. Por certo, uma pessoa que não sabe explicar como usar determinado conceito, também não saberá identificar o seu significado. Assim, há uma relação interna entre “Saber explicar como aplicar um conceito” e “Saber o significado de um conceito”, pois uma explicação de significado é uma regra. Ao mesmo tempo, a explicação de significado é apenas um critério de correção do uso dos conceitos. Outros critérios de correção consistem em: (a) saber justificar sua ação de acordo com determinada regra e (b) agir em conformidade com determinada regra.

De acordo com o nosso ponto de vista a, concepção de Gordon Baker e Peter Hacker é mais adequada ao texto e aos argumentos de Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas*, considerando que estes autores não impõem ao texto concepções que dele não fazem parte. Há, no entanto, diversos exemplos de distorções de outros comentadores: temos, por exemplo, a concepção de que Wittgenstein pressupõe a existência de uma comunidade de seguidores de regras, ou, que apresente o argumento de que seguir a regra é admitir uma variedade de interpretações. Dessa forma, fica evidente que a interpretação de Fogelin/Kripke,

das *Investigações Filosóficas*, é mais adequada às suas próprias concepções filosóficas, ou seja, às suas interpretações pessoais, o que acarreta menos consideração aos argumentos de Wittgenstein. Desse modo, consideramos que Baker e Hacker são mais fiéis ao texto de Wittgenstein, porque ao interpretarem as passagens das *Investigações Filosóficas*, consideram as consequências de sua interpretação em relação ao conjunto dos argumentos de Wittgenstein.

Retomemos a discussão sobre o conceito de seguir regras. Na seção 201, das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein lança um paradoxo quanto ao *seguir regras*. Este paradoxo consiste no seguinte: se seguimos regras a partir de suas interpretações, não chegaremos a um ponto final, em razão de uma interpretação não eliminar a possibilidade de se sobrepor à anterior. Faz-se necessário, conseqüentemente, recorrer à outra interpretação, e assim *ad infinitum*. Tal argumento procura mostrar que a linguagem somente pode ser utilizada se obtivermos, significativamente, algum critério que intervenha entre a regra, a interpretação e a ação que com ela concorda. Contudo, Wittgenstein²⁸ afirma mais adiante a respeito deste tema, nesta mesma seção, que existe uma forma de seguir uma regra sem que a ação se baseie em uma interpretação. De acordo com Wittgenstein, esta forma de seguir a regra é mostrada “Naquilo que chamamos obedecer a uma regra e ir contra ela em casos atuais” (conf. *IF* §201b). Ou seja, em seu próprio texto, é negada a possibilidade de que sigamos regras através de interpretações. Isto, conseqüentemente, elimina a base da interpretação comunitarista.

Assim, Wittgenstein demonstra que há uma prática, e não, que exista um acordo comunitário quanto ao que é correto ou incorreto, de acordo com a regra. Além disso, Wittgenstein utiliza a palavra *práxis* do *seguir regras*. Entretanto, a existência de uma prática não implica necessariamente na existência de uma comunidade, e sim, em um modo de agir partilhado, uma forma de vida. Dessa maneira, podemos alegar que um *modo de agir partilhado* implica na possibilidade da prática de seguir regras, e que, por conseguinte, as regras são públicas. Portanto, estão acessíveis à compreensão de todos. Isto, por decorrência da análise, nos leva à conclusão de que interpretações são desnecessárias para seguir uma regra.

Mais adiante, ainda na seção 201, Wittgenstein confirmará que o termo “interpretação” deve ser tomado como a substituição de uma expressão da regra por outra expressão da *mesma regra*. Contrariamente ao que argumenta o “Comunitarismo”, Wittgenstein afirma que obedecer a uma regra (ou fazer aquilo o que ela nos exige) não é posterior a interpretar a regra. Pelo contrário, obedecer à regra é uma prática, enquanto que a interpretação da regra é posterior a compreender o que a regra nos exige. Crer que obedecemos à regra, a partir de uma interpretação que se coadune com a ação, não é segui-la, e sim, agir segundo uma interpretação da regra. Novamente, o engano do “Comunitarismo” é supor que Wittgenstein alega que há uma separação entre “regra” e “ação conforme a regra”. Ou seja, nesse caso, as explicações de significado não seriam regras de aplicação dos conceitos. Seria análogo a dizer que uma pessoa saberia explicar o significado de um conceito, mas, ao mesmo tempo, afirmar que não saberia utilizá-lo adequadamente, segundo aquela explicação. Igualmente afirmamos sobre seguir uma regra: um dos critérios de aplicação da regra é saber explicar a ação que está de acordo com a regra. Assim, saber explicar a regra, o que ela requer, e não saber como aplicá-la não faz sentido. Dessa forma, o argumento comunitarista comete o seguinte engano: separa a explicação da *ação conforme a regra* da sua fonte - a própria regra. Então, se assim for, o argumento comunitarista nos conduz a pensar que nem toda ação estará de acordo com a regra, mas apenas aquela ação que é fruto de uma “correta” interpretação da regra. A ação correta, segundo tal argumento, será aquela que seguir o critério de interpretação aceito pela comunidade. Entretanto, a comunidade adota uma determinada interpretação da regra, o que não conduz à conclusão de que tal comunidade tenha apontado a ação correta. E, ainda mais: também não conduz à afirmação de que determinada ação é correta segundo a interpretação da comunidade, e nem que a comunidade segue a regra corretamente, pois outras interpretações são possíveis. Isto, em razão de que os comunitaristas, forçosamente, terão que admitir a evidência de que outras comunidades devem ter uma interpretação diferente da mesma regra. Por decorrência, o raciocínio comunitarista deve reconhecer que o que é válido para uma determinada regra em uma comunidade, pode não ser válido para outra. Ao fim e ao cabo, toda este linha de pensamento desemboca no relativismo.

Logo, a concepção de Fogelin/Kripke substitui a realidade ou os objetos (aqueles que serviam de critério de significação na definição ostensiva) pela vontade

ou acordo entre os membros de uma comunidade de falantes. Como já argumentamos até aqui, os enganos da interpretação comunitarista de Robert Fogelin e Saul Kripke principiam por não darem atenção aos argumentos do próprio Wittgenstein. Tal momento é marcado quando Fogelin e Kripke separaram a *regra* da própria *explicação da regra*, ou, em outras palavras, ignoraram a lógica da gramática pertencente à “explicação de significado”, que segundo Wittgenstein - é uma regra.

9.

Como afirmamos anteriormente, a concepção de Gordon Baker e Peter Hacker pretende seguir a lógica interna da própria concepção de regra examinada por Wittgenstein. De acordo com seus comentadores, a argumentação de Wittgenstein é a de que, quando uma regra é estabelecida, simultaneamente está definida a ação que com ela estará de acordo. Dessa forma, não é necessária uma interpretação da regra, para só então saber qual ação que com ela concorda. O posicionamento contrário a este, consistiria em afirmar que uma regra pode ser estabelecida ou criada, mas seria necessário elaborar uma interpretação da regra. Esta determinaria, por sua vez, qual ação estaria correta para com ela, ou qual ação é adequada para segui-la de maneira correta. A propósito, rerepresentamos o exemplo do aluno, demonstrado na passagem anterior, que consideramos apropriado em relação à análise que tentaremos esmiuçar mais adiante: saber o que a regra “+2” significa e, ao mesmo tempo, não saber o que fazer para segui-la (qual ação correta para com ela). Isto não faz sentido, pois a regra já estabelece o que com ela concorda. Nesse caso, a pessoa para quem pedimos que desenvolvesse a série segundo aquela a regra, não compreendeu a regra²⁹. É devido à concepção de que seguimos regras através de interpretações da regra que – tanto Robert Fogelin quanto Saul Kripke - vão supor que seja necessária uma comunidade de falantes ou de seguidores de regras. Alegam que seguimos regras de acordo com interpretações que delas fazemos. Logo, o argumento deles pretende nos convencer que as interpretações podem variar, então, se faria necessária a existência da “Comunidade”. Esta legislaria sobre quais ações estão corretas para com as exigências da regra.

Assim, os argumentos dos comunitaristas tentam evitar o mentalismo da interpretação das regras, ao custo de interpretarem erroneamente os argumentos de

Wittgenstein. Tal custo, no entanto, se mostra, na verdade, um desperdício, já que o próprio texto das *Investigações Filosóficas* deixa claro, que a prática de seguir regras não implica em interpretação das regras. Ao mesmo tempo, os critérios de correção para a ação que visa seguir uma regra, não podem ser “interpretações” da regra, em razão de que estas podem variar, tal como argumentamos anteriormente. Esta alegação (a de que existem interpretações da regra) é originária do próprio ponto de vista comunitarista, e não do texto wittgensteiniano. Todavia, os critérios para correção devem ser aqueles que apresentam diferenciação entre ação correta e ação incorreta, e não, a interpretação correta da regra. Tais critérios são claramente: (a) as explicações que a pessoa fornece de sua ação - em acordo com a regra, e (b) a própria ação desempenhada pela pessoa ao seguir a regra.

A seção 201, das *Investigações Filosóficas*, por conseguinte, deixa claro que não seguimos regras através de interpretações. Segundo o trecho indicado, haveria um paradoxo quanto ao que consiste o *seguir uma regra*, pois as interpretações se sucederiam segundo nossa satisfação com uma ou com outra. Wittgenstein elimina este paradoxo ao com a seguinte afirmação³⁰:

“Com isto mostramos que existe uma concepção de seguir uma regra que não é uma interpretação e que se manifesta, em cada caso de seu emprego, naquilo que chamamos seguir a regra e ir contra ela”.

Assim, para Wittgenstein, *pace* Fogelin/Kripke, a interpretação de uma regra deve ser compreendida como a substituição de uma expressão da regra por outra³¹.

De acordo com a concepção de Gordon Baker e Peter Hacker, não há separação entre regra e ação correta segundo a regra. Em outras palavras, supor esta separação exige que um terceiro elemento se interponha entre a regra e a ação segundo a regra. Este terceiro elemento seria uma espécie de “ato de reconhecimento” entre regra e ação, pois estabeleceria qual das possíveis ações estaria de acordo com determinada regra. Desse modo, há uma relação interna entre regra e ação de acordo com a regra, logo, esta relação não pode, por assim dizer, ser quebrada. Não há, portanto, este terceiro elemento entre a regra e a ação correta para com a mesma. Assim, compreender a regra e, ao mesmo tempo, não saber que curso de ação tomar, logicamente, vai implicar no fato de que não foi compreendida a regra.

Wittgenstein chamou atenção para esta relação interna nas *Observações Filosóficas*, ao criticar Bertrand Russell e sua concepção de “desejo”. De acordo com Russell, o desejo é algo que produz uma inquietação, a qual nenhum conhecimento permite saná-la³². Apenas uma reconhecimento poderá explicar ou fazer a ligação entre o desejo e o objeto desejado, e, com isso, cessar a inquietação. Ou seja, segundo Russell haveria uma separação entre o desejo e o objeto deste desejo. A reconhecimento estabeleceria a ligação entre um e outro. Assim, diante da manifestação do desejo de comer maçã, em troca, o indivíduo comer laranja, e com este ato, reconhecer que aquele desejo cessou, então, seu desejo era por comer laranja, e não, maçã. De acordo com tal concepção, é possível ter um desejo sem saber qual o seu objeto. Se assim for, esta possibilidade de *não saber o que de fato é desejado* nos lançaria na investigação do que é o desejo, independentemente de como a palavra é usada ou da gramática do conceito de desejo. A reconhecimento desempenha o papel de critério entre desejo e objeto do desejo, ou, entre o conceito de desejo e os objetos para os quais o aplicamos. Entretanto, a reconhecimento não pertence à linguagem, pois é uma espécie de ato epistemológico-psíquico que independe da linguagem. Esta análise é emblemática no sentido de apontar os problemas surgidos pela quebra de uma relação interna (desejo/objeto desejo).

Na concepção de Baker e Hacker não existe uma terceira entidade³³, que, por sua vez, serviria de critério entre as diversas ações possíveis, as quais estariam de acordo com a regra adotada. Por decorrência, este ponto de vista é o mais adequado para com o texto wittgensteiniano. A partir disso, ao ser estabelecida a regra, é definida a ação correta a seguir. Logo, seguir uma regra não é diferente de a compreendermos ou de sabermos explicar a ação que foi colocada em prática ou que deve ser realizada segundo a tal regra.

Desse modo, este argumento também implica no fato de que saber seguir uma regra é saber justificar a ação realizada, apelando para uma determinada regra. Os critérios para a correção da ação que cumpre corretamente com o que estipula a regra, não são externos à própria regra. Assim sendo, um exemplo de critério para correção do *seguir a regra* é a própria justificativa da ação que a pessoa realizou; outro critério é a explicação que a pessoa fornece em termos de adequação de sua ação para com a regra que visa seguir. Percebemos que existe uma relação interna entre os conceitos, uma relação que não pode ser rompida por ser uma relação estabelecida pela gramática, não pela experiência. Portanto, a

interpretação de uma regra não deve ser a elaboração de uma prescrição de ação, e sim, fornecer outra expressão da mesma regra. Como afirma Wittgenstein, nas *Investigações Filosóficas* (IF§201c):

“Mas deveríamos chamar de interpretação apenas a substituição de uma expressão da regra por outra.”

Portanto, não se faz necessária a reconhecimento entre ato e regra, pois a compreensão da regra implica em já deter o conhecimento sobre qual ação segue a regra e qual não a segue. A reconhecimento, contudo, é necessária apenas quando separamos aquilo que a gramática relaciona internamente, isto é, *a regra de sua aplicação*. Sendo assim, a interpretação correta da regra seria a reconhecimento da ação praticada que visa segui-la, e que, com ela estaria em concordância. Aqui, é compreendida a razão pela qual a comunidade se torna um critério da interpretação correta: ela desempenharia a função da reconhecimento. Entretanto, esta argumentação é fruto de uma leitura forçada dos argumentos de Wittgenstein naquelas seções, principalmente da seção 201, das *Investigações Filosóficas*.

10.

Assim, as análises apresentada acima sobre o *seguir regras*, possuem consequências diretas quanto à concepção de linguagem compreendida como a aplicação de *conceitos segundo regras*. Na concepção Fogelin/Kripke, aplicar corretamente uma regra de linguagem inclui o julgamento da comunidade de falantes sobre tal ação. O indivíduo segue a regra, executa ações segundo regras, mas estas ações não são resultados da regra, e sim, da interpretação padronizada que a comunidade fornece a respeito daquela regra. A consequência de tal argumento é que a linguagem não possui, ela própria, um critério de correção. A palavra “conselho”, por exemplo, possui interpretações diferentes, as quais não são corrigidas pela linguagem, isto é, pelo contexto de uso, e sim, neste caso, pelo consenso comunitário quanto à interpretação correta da palavra. Supostamente, de acordo com tal argumento, existem várias ações possíveis que podem ser adotadas pelo indivíduo, segundo, obviamente, sua interpretação idiossincrática. Para que a idiossincrasia não se torne um critério – se é que aqui, a palavra critério possui algum sentido – é necessário que uma comunidade regule seu uso; melhor, regule qual interpretação estará correta.

Ao ampliar este argumento ou ao retirar dele algumas consequências para o vocabulário psicológico, teríamos a seguinte conclusão: dizer que o que sentimos é “raiva”, apenas estará correto se aplicarmos a palavra raiva dentro da forma padronizada pela comunidade. Ora, aqui temos algo idêntico ao que ocorre com a definição ostensiva: o uso correto oferecia como critério o objeto nomeado ou descrito. No caso do vocabulário psicológico, se fazia necessária uma introspecção do mundo interior do indivíduo. Assim, na concepção comunitarista de Fogelin/Kripke não há mais menção ao mundo interior, e sim, a aceitação da comunidade dos falantes. Dessa forma, a palavra “raiva” seria corretamente atribuída a uma pessoa, se esta atribuição seguisse as regras padronizadas pela comunidade, isto é, as que são aceitas naquela comunidade. Entretanto, tal interpretação falha ao não considerar que a aceitação da comunidade não é o que produz a correção da aplicação da palavra, e sim, a noção de aplicação correta da palavra – a noção de seguir corretamente uma regra. A noção de aplicação correta é anterior ao consenso comunitário, pois é o padrão segundo o qual a comunidade estipula o que é correto como interpretação padrão. Portanto, não é o consenso que estipula a correção das ações; antes, o consenso, enquanto definição da ação correta supõe logicamente a noção de correção. Este é o fundamento do conjunto dos argumentos de Baker e Hacker.

Desse modo, segundo a argumentação dos comunitaristas, a linguagem não cuida de si própria, já que haveria um terceiro fator que atuaria entre a linguagem e a interpretação correta para com uma regra da linguagem. Ora, não por acaso, os comunitaristas embrenham-se nas discussões quanto a ser possível um indivíduo isolado de qualquer comunidade poder ou não seguir uma regra estipulada por ele próprio. Além disso, duvidam de que seja possível que um indivíduo isolado estipule alguma regra³⁴. A propósito desse ponto de vista, questões antropológicas que envolvem, por exemplo, saber se o último indivíduo da comunidade Tupi-Guarani, denominada Patos, falava sua linguagem nativa ou não, apresenta sentido para os comunitaristas. Isto, porque será necessário saber qual o critério que este indivíduo remanescente utilizou para o uso de sua própria linguagem, dado que não já havia mais uma comunidade um uso padrão. O comunitarista teria de perguntar o seguinte: o último indígena guarani Pato saberia se usa as palavras de maneira correta ou não? Quando este indivíduo fornece um critério de correção, estará ele cometendo um engano em relação aos critérios adotados por sua extinta comunidade?³⁵

Assim, a visão comunitarista se mostra um contra-senso, em razão de afirmar que a aplicação correta independe da noção de correção. Ainda mais, é um argumento que conduz ao relativismo linguístico, devido ao fato de que comunidades diferentes podem possuir, ou não, os mesmos padrões de interpretação das regras.

A partir de outro ângulo, constatamos que as concepções de Baker e Hacker não incidem nestes enganos. De acordo com os argumentos por eles apresentados, por exemplo, sobre o último indígena da etnia Pato, por exemplo, este, ao falar a língua de seu povo, sabia que a usava de maneira correta ou incorreta. Isto, devido ao fato de que saber usar uma linguagem implica em compreender as regras de aplicação desta mesma linguagem. Em outras palavras, Baker e Hacker afirmam em sua argumentação, a independência das regras em relação à comunidade. Se assim não fosse, o argumento de que o remanescente da etnia Pato sabe seguir as regras de aplicação de sua linguagem, seria apenas uma questão de idiosincrasia desta pessoa. No entanto, em consequência do argumento comunitarista este remanescente poderia utilizar uma interpretação que não está de acordo com sua comunidade e, como esta comunidade já não existe, ele não poderia afirmar justificadamente que sabe como utilizar suas palavras. Na nossa visão, claramente, tal argumento não faz sentido. Assim, seguindo a argumentação, de Baker e Hacker, Wittgenstein não seria um Comunitarista, tampouco um cético de nova espécie – um “Cético linguístico”. A argumentação de Wittgenstein, quanto ao conceito de seguir regras, pelo contrário, visa demonstrar que a linguagem é autônoma frente à realidade ou aos estados e imagens mentais.

De acordo com Baker e Hacker, tais paradoxos são decorrentes da má interpretação dos argumentos de Wittgenstein, tanto sobre o seguir regras quanto em relação ao papel da significação, exposto nas *Investigações Filosóficas*, bem como, em obras posteriormente editadas. Desse modo, retomando uma afirmação que fizemos anteriormente, Wittgenstein concebe a linguagem como um conjunto de regras que já estabelecem, através de uma ligação interna, as ações que com estas estão de acordo³⁶.

concepção, qual seja, a de seguir regras para a aplicação destes de conceitos, são extremamente importantes para a compreensão do vocabulário psicológico. Este é o foco de nossa investigação, já que usar o vocabulário psicológico adquire, a partir de agora, um novo aspecto. Assim sendo, nem a realidade interna supostamente acessível pela introspecção ,e, tampouco, o suposto acordo pela comunidade dos falantes fornece significação para tal vocabulário.

Por tal razão, a seção 243 das *Investigações Filosóficas* chama a nossa atenção, entre outras coisas, para uma das consequências desta nova argumentação. Esta consiste na seguinte indagação: se usarmos a linguagem de forma significativa, isto implica em seguir regras que todas as pessoas que aprendem uma linguagem seguem, então, como compreender uma situação em que uma pessoa elabora regras para si própria, tendo em vista que tais regras são públicas? Ou, de que forma podemos entender o fato de, possivelmente, uma pessoa, impor ordens a si própria, conforme afirma Wittgenstein, e, ao mesmo tempo, as obedecer? Não é isto que ocorre? Os seres humanos podem concebivelmente falar consigo próprios sobre proposições sem, no entanto, que outras pessoas partilhem deste monólogo? Por fim, uma pessoa não teria a possibilidade de dar expressão às suas experiências interiores, apenas para seu uso privado?³⁷. As palavras desta linguagem seriam explicadas e compreendidas apenas por esta pessoa. Isto, porque diriam respeito às suas experiências privadas, imediatas, o que, por conseguinte, resulta no fato de que outras pessoas não poderiam compreender o conteúdo de sua fala. O problema aqui alegado é consequência da argumentação de Wittgenstein: aplicamos palavras segundo regras públicas, que, por sua vez, determinam internamente que ação deve ser cumprida, no intuito de segui-las corretamente. Contudo, não será esta apenas uma das dimensões do uso da linguagem? O que dizer, por exemplo, quanto à dimensão do mundo interior da pessoa que fala? A forma como esta pessoa segue as regras que normatizam a sua linguagem dizem respeito às suas próprias experiências privadas? Sendo assim, não haveria mundo interior, tendo em vista que todas as regras da linguagem são públicas, de acordo com o conjunto das questões aqui expostas, a partir da análise de Wittgenstein do uso significativo da linguagem.

A partir deste ponto, surge um problema crucial para a argumentação de Wittgenstein: como dar conta do âmbito interior, onde, ordinariamente – o senso comum -

afirma que as experiências são pessoais? Não é concebível que neste âmbito, a pessoa que se atribui a si a vivência de dores, sentimentos, entre outras emoções, saiba que regras a si própria aplica e como as segue? Se assim for, então toda argumentação do *seguir regras* diz respeito apenas ao âmbito público de uso da linguagem, mas não ao âmbito privado. Logo, ao que parece, o argumento wittgensteiniano teria uma aplicação limitada. Isto, pelo fato de não dar conta das experiências interiores que ocorrem no âmbito do mundo interno.

Como consequência argumentativa, ou é aceito que a linguagem do mundo interior possui significação através das experiências internas ou, então, deve ser admitido que as regras que a pessoa aplica para o vocabulário de suas experiências internas determinam sua explicação. Portanto, a linguagem do mundo interior independe de qualquer experiência interior, o que vai implicar na inexistência do mundo interior, ou na sua incomunicabilidade. Para enfrentar tal situação Wittgenstein, passa a tratar da compatibilidade de sua concepção da linguagem. Para tanto, vai analisar as exigências de compreensão do mundo interior, ou seja, da Filosofia da Psicologia.

Na próxima etapa deste trabalho, discutiremos os argumentos quanto à linguagem privada e a questão da privacidade do mundo interior. Esta discussão inicia na seção 243, das *Investigações Filosóficas*, seguindo até a seção 315. Assim, ao tratarmos deste tema, nosso objetivo consistirá em defender que a forma como Wittgenstein argumenta contra a privacidade do significado, aponta para uma nova maneira de tratar o mundo interior. É importante frisar que esta ótica não se coaduna com nenhuma das atuais Filosofias da Mente. Além disso, os problemas filosóficos que enfrentamos, em nossas considerações sobre a mente, consciência, pensamento, emoções, por exemplo, são confusões gramaticais³⁸. Ou seja, são originadas a partir da nossa concepção de linguagem e da forma como consideramos que nossos jogos de linguagem funcionam em relação os conceitos psicológicos.

Notas ao Capítulo 2

¹Zettel, seção 233c

²Garth Hallett, em *A Companion to Wittgenstein's Investigations*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1977, pg. 342 chama a atenção aqui para a noção *simplista* de que a linguagem sempre serve sempre ao mesmo propósito: comunicar pensamentos, ou transferir pensamentos de uma mente para outra. A mera suposição da possibilidade da privacidade não diz nada a respeito do uso do signo. Lembremos o que diz Wittgenstein na seção 363^a: “Mas quando eu imagino alguma coisa, algo certamente *acontece!*”. Ou seja, acreditamos que usar uma palavra implica em algum objeto que é o seu significado.

³Fergus Kerr, em *Wittgenstein's Philosophical Psychology*, Arlington, Institute for the Psychological Sciences Press, 2008, pg. 62. A ideia de uma psicologia popular significa que nossa forma de nos compreendermos, nos explicarmos e predizer o que outras pessoas irão fazer, ou o que sentem é, de fato, revelada numa teoria da qual temos conhecimento implícito. Tal teoria seria adquirida quando aprendemos a dominar o repertório de conceitos do vocabulário psicológico. A tarefa da Filosofia da Mente é desenvolver esta teoria, tornando-a explicativa ou elaborar o vocabulário técnico de uma ciência da mente.

⁴Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will*, Themes Press, 1994.

⁵Conforme. Kenny, 1994, 30 - 31

⁶Contrariamente a isto, a Filosofia da Psicologia, de Wittgenstein, busca livrar-nos da tendência de crermos que conceitos psicológicos tais como “pensar”, “desejar” e “intencionar”, por exemplo, apenas serão explicados corretamente por Teorias como o Comportamentalismo ou o Introspeccionismo. Antes, tais conceitos são essencialmente práticos. E tal prática é fundada no tipo de vida que vivemos. São incompreensíveis quando afastados de nossa interação diária com outras pessoas. Kerr, 2008; 14 – 15, *WLPP*, pg. 154 – 155.

⁷Antônio Damásio, em *O Erro de Descartes* (Lisboa, Publicações Europa-América, 1995), elabora argumentos deste tipo. Segundo ele, os traumas físicos causados no cérebro por um acidente com uma barra de ferro que perfurou o cérebro de determinada pessoa transforma sua personalidade. Ou seja, Damásio propõe uma relação de causa efeito entre cérebro e mente, tornando-se mais uma vítima da “Concepção Agostiniana de Linguagem”.

⁸IF, § 2

⁹A. Ambrose (ed.), *Wittgenstein's Lectures Cambridge 1932-1935* (Oxford: Blackwell, 1979), p. 32.

¹⁰Wittgenstein afirma: “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” (90a). “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 de nossa linguagem” (90b). As palavras em itálico estão contidas no texto original.

¹¹Conf. IF; ? 66b

¹²Na seção 243b, Wittgenstein chama de “experiências interiores” nossos sentimentos e estados de espírito. A tradução brasileira traduz a palavra Inglesa “experiences” por “vivências”. Contudo, no alemão original “Erlebnisse” também é traduzida para o português por “emoção”, “experiência” e “vivência”. Optamos por experiência, por acreditamos estar mais próximo do contraste entre interno/externo que é tematizado por Wittgenstein nestas passagens. O tradutor brasileiro das *Investigações Filosóficas*, José C. Bruni indica em sua “Nota do Tradutor” adota a tradução de “Erlebnisse” por “vivências”. Tal tradução é uma escolha de J. C. Bruni, tal como ele mesmo afirma.

¹³É importante ressaltar que os filósofos próximos à Wittgenstein, ao terem acesso aos manuscritos constataram que, em geral, os conjuntos de anotações que Wittgenstein desejava publicar continham as seções 1 até 189. As variações ocorriam nas seções seguintes, as quais, ou tratavam de Filosofia da Matemática ou de Filosofia da Psicologia. Portanto, as seções 1 até 189 constituem-se em um núcleo básico. É a partir da discussão do conceito de seguir regras que Wittgenstein chega à Filosofia da Matemática e da Psicologia. A discussão do conceito de seguir regras é um núcleo compartilhado por ambas as continuações. Para isto, ver G. P. Baker - *Following a Rule: The Basic Themes*, pgs. 34 – 35, em Holtzman & Leich (Eds) *Wittgenstein: To Follow a Rule*, London, Routledge, 1981.

¹⁴It is Wittgenstein's views that is only public standards of correctness (linguistic or behaviour or both) which can give sense to a distinction between what is right and what seems to be right. An isolated individual would not be able to draw such distinction because, owing to the inherent indeterminacy in the application of rules, such a being would have no grounds for distinguish between what seems to it to be right and what really was right in the future application of a rule or concept”. O'Hear, 1991; 50.

- ¹⁵Christopher Peacocke, em sua réplica ao ensaio de Gordon Baker acima citado, afirma que a argumentação de Wittgenstein supõe que para uma pessoa possa seguir uma regra, mesmo que individualmente, é necessária a referência à comunidade. *Replay: Rule-Following: Nature of Wittgenstein's Arguments* em Holtzman e Leich, (Eds) *Wittgenstein: To Follow a Rule*, London, Routledge, 1981. Especificamente, nas pgs. 72 – 73.
- ¹⁶Robert Fogelin, *Wittgenstein*, London, Routledge, 1985.
- ¹⁷Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1982.
- ¹⁸Segundo Kripke, conforme a introdução da obra citada na nota acima, sua intenção, ao discutir os argumentos quanto ao conceito de seguir regras e a discussão da possibilidade de uma linguagem privada, é solucionar questões que surgiram da *impressão causada*, pela leitura destas passagens de Wittgenstein. Kripke assume tacitamente que os argumentos que irá discutir são seus, e não de Wittgenstein, tal como deixa claro no prefácio de sua obra.
- ¹⁹Kripke, apesar de afirmar que está elaborando argumentos de sua leitura particular dos argumentos de Wittgenstein, não consegue, de fato, compreender os argumentos de Wittgenstein. Tal como comenta Oswald Hanfling em *Wittgenstein's Later Philosophy*, pgs. 80 – 81, as afirmações de Kripke quanto à impossibilidade do significado são exatamente o alvo dos argumentos de Wittgenstein; o resultado é uma nova forma de ceticismo. Contudo, Wittgenstein não partilha deste suposto ceticismo. Logo, a leitura que Kripke faz dos argumentos de Wittgenstein, é válida apenas para o ponto de vista filosófico de Kripke, mas não nos auxilia a compreender Wittgenstein.
- ²⁰Por exemplo, A. C. Grayling em *Wittgenstein's Influence* afirma o seguinte: “(...) Wittgenstein argumenta que a explicação do que significa para alguém compreender uma regra deve se voltar para a ideia de ser treinado no seu uso através de exemplos e práticas. O aprendiz não irá atingir algo diferente do que atinge seu professor; o que o treino faz por ele é permitir-lhe aplicar a regra em novos casos de maneira concordante com sua comunidade” (1991; 67). Ao final do ensaio, Grayling considera que as duas demandas da discussão do seguir regras são (a) o seguir regras deve começar com o treino dentro de uma comunidade de praticantes num meio público; e (b) a checagem pública por meio da comunidade implica em que o seguidor de regras distinga seguir uma regra, e não apenas “acredite” que está fazendo isto (1991; 78). A.C. Grayling em *Wittgenstein Centenary Essays*, editado por A. Phillips Griffiths, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- ²¹*Aulas e Conversas sobre Estética, Psicologia e Crença Religiosa*, Edições Cotovia, Lisboa, 1991.; pg 17.
- ²²*Aulas e Conversas*, 1991; 17 nota 2.
- ²³G. P. Baker e P. M. S. Hacker, *Scepticism, Rules and Language*, Oxford, Blackwell, 1984. Em especial, o Capítulo 3, no qual apresentam sua interpretação da harmonia entre linguagem e realidade.
- ²⁴Segundo Baker e Hacker, na obra citada anteriormente, Wittgenstein diagnosticou qual é o caminho para o ceticismo: a incompreensão da articulação conceitual e o erro na compreensão do uso de nossos conceitos. As incompreensões são múltiplas, e se ramificam. Argumentam que uma fonte desta incompreensão é a busca por fundamentos que dêem suporte ao que efetivamente é uma relação interna. Um exemplo disso é a busca por fundamentos para nossas afirmações de que uma pessoa sente dor ou que está com dor de cabeça, e após isto, tentar justificar estes fundamentos. *Op. Cit.* pg. 98.
- ²⁵Segundo Baker e Hacker, o ceticismo quanto às regras, e por consequência, o Comunitarismo, é repleto de interpretações absurdas da argumentação de Wittgenstein. O absurdo consiste em pretender separar o saber seguir a regra, do seu conhecimento. Contudo, compreender a regra é saber quais atos definem sua correta aplicação e quais deles são incorretos. Há aqui uma verdade conceitual: compreender a regra está ligado a saber internamente segui-la. *Op. Cit.* pg. 101.
- ²⁶Há aqui a violação de uma verdade conceitual expressa na relação interna que existe entre as regras e suas aplicações. O princípio de que compreender a regra é saber qual ação está de acordo com ela, não possui exceção, tal como argumenta a interpretação Comunitarista. Baker e Hacker, 1981; 101.
- ²⁷Wittgenstein ataca a questão “o que é o significado de uma palavra?” ao fazer a seguinte pergunta: “Como é a explicação do significado de uma palavra?”. Perguntar pelo que é a explicação do significado, tem duas vantagens, argumenta Wittgenstein: (a) traz a noção de significado de volta para a terra; (b) estudar a gramática de “explicação do significado” nos ensinará algo sobre a expressão “significado”, e não nos fará buscar algum objeto para o qual a expressão indique, ou por algum objeto que poderíamos chamar de “significado”.
- ²⁸*IF*, § 201b “Vê-se que isto é um mal-entendido já no fato de que nesta argumentação colocamos uma interpretação após outra (...). Com isto mostramos que existe uma concepção de uma regra que não é uma interpretação, a qual se manifesta, em cada caso de seu emprego, naquilo que chamamos de “seguir a regra” e “ir contra ela”. Os termos em itálicos são de Wittgenstein.

-
- ²⁹Baker e Hacker, 1985: 72 (...). Mas o conceito de uma regra e o conceito do que concorda com ela (qual é a sua aplicação correta) são internamente relacionadas. Compreender uma regra e saber o que com ela concorda, dizem respeito à mesma ação. Dizemos, por exemplo: a intenção e saber e o seu objeto, ou a expectativa e saber o que a satisfaz. (...) Uma definição ostensiva da palavra “vermelho, por referência a uma caso paradigmático, é uma regra para o uso desta palavra. Entretanto, não é possível que uma pessoa possa entender esta explicação (regra) corretamente, e ainda não saber o que é considerado como uma correta aplicação de “vermelho”.
- ³⁰IF, § 201b
- ³¹IF, § 201c
- ³²Russell separa “desejo de X” de “aquilo que satisfaz o desejo por X”. Apenas poderá haver aquiescência, quando um determinado estado de coisas unir tanto o desejo quanto a sua satisfação; portanto, este estado de coisas deve ser reconhecido como aquilo que satisfaz o desejo por “X”. Tal “estado de coisas” é o que é desejado tão somente, se traz satisfação, eliminando, por sua vez, a inquietação. Ora, neste esquema, o desejo por “X” e o que satisfaz este desejo devem ser ligados por um terceiro evento. Entretanto, há aqui uma relação interna que não pode ser quebrada, pois ter o desejo por “X” já implica saber o que satisfaz este desejo. De acordo com Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Remarks*, ed. R. Rhees, Oxford, Blackwell, 1975, pg. 63 e seguintes. A mesma argumentação é aplicada por Wittgenstein para o caso da “expectativa de que X ocorra” e “a ocorrência de X” na *Philosophical Grammar*, ed. R. Rhees, Oxford, Blackwell, 1974, pg. 157 – 158.
- ³³Na *Philosophical Grammar*, pg. 60: “O uso de uma palavra na linguagem é o seu significado. A Gramática descreve o uso das palavras na linguagem. Assim, ela possui a mesma relação com a linguagem tal como a descrição de um jogo, as regras do jogo, possuem para com o jogo”. Mais adiante ele afirma: “A conexão entre “linguagem e realidade” é feita pelas definições das palavras, e estas, pertencem à gramática; assim, a linguagem é auto-contida e autônoma”, pg. 97.
- ³⁴Talvez o surgimento do personagem sexta-feira no livro de Daniel Defoe, proporcione a Robinson Crusoe a elaboração de regras e correção destas. Entretanto, vale lembrar que sexta-feira e Crusoe falam línguas diferentes, e isto, não serve de base para o argumento Comunitarista.
- ³⁵Lembramos aqui que apesar desta argumentação soar paradoxal, Wittgenstein apresentou um exemplo semelhante nas IF ao comentar o caso do Sr. Ballard, cego de nascença, que, ao recobrar a visão em idade avançada afirmava lembrar-se corretamente do verde da relva e do azul do céu. Conf. IF, § 342
- ³⁶Na *Philosophical Grammar*, pg. 184, Wittgenstein afirma que a gramática não presta contas à realidade e que são as regras da gramática que determinam o significado. As regras não são questionadas quanto ao seu significado, pois elas estabelecem o significado. Neste aspecto elas são arbitrarias.
- ³⁷IF, § 243.
- ³⁸Os conceitos psicológicos estão intercalados na tessitura de nossa vida ordinária, e com as atividades que o tipo de criaturas que somos têm como prática. Por esta razão, estes conceitos são complicados, ou também poderíamos dizer “enervantes”. Tal característica os torna “impermeáveis” ao jargão técnico de alguma teoria científica ou de algum esquema metafísico. Para compreendermos estes conceitos, Wittgenstein alega que temos de considerar a forma como os usamos em nossas práticas diárias. Conforme Kerr, 2008: 15.

3

Privacidade

Em vez de “quimera”, eu poderia ter dito “falsa idealização”. Se tal coisa existe, então alguém que idealiza falsamente deverá estar falando algo sem sentido – pois ele usa um modo de falar, que é válido em um jogo de linguagem, em outro do qual esta expressão não pertence.
Ludwig Wittgenstein. *LWPPII*, 48e

1.

No Capítulo 2, apresentamos a concepção de linguagem elaborada por Ludwig Wittgenstein. De acordo com esta concepção, o *uso significativo da linguagem* não está fundamentado na relação palavra/objeto, isto é, na relação que a palavra mantém com um objeto da realidade. Nossa conclusão, naquele capítulo, foi a de que, segundo os argumentos apresentados por Wittgenstein, a relação de significação no uso da linguagem não tem como critério a correlação habitual entre linguagem e os objetos que ela descreve. Ou seja, a definição ostensiva – que define o uso significativo através da relação palavra/objeto - é uma regra de definição, mas, não fornece o fundamento para a significação na linguagem. A função descritiva da linguagem é apenas uma das suas funções, e não a mais esclarecedora para a tentativa de compreendermos a dicotomia entre os mundos “Interno/Externo”.

Com base nesta proposta, no Capítulo 1 desta investigação, mostramos como a noção de mundo interno, enquanto um âmbito privado que pertence ao indivíduo, tem origem em uma determinada concepção de linguagem, a saber, a “Concepção Agostiniana da Linguagem”. Entre os argumentos apresentados, apontamos a mudança de ponto de vista sobre como usamos nossa linguagem de maneira significativa, e como esta poderia tornar mais nítida a relação entre significação e

mundo interior. Assim, ao deslocarmos o foco da simbolização de “objeto”, através do “seguir regras” na aplicação das palavras, poderíamos eliminar aquele paradoxo da privacidade. Afirmamos, além disso, que, segundo o ponto de vista de Wittgenstein, usar a linguagem de forma significativa implica em compreender as regras que coordenam e orientam o nosso uso das palavras, bem como, em saber oferecer justificativas sobre o uso que delas fazemos.

Ainda sobre o Capítulo 1, a argumentação de Wittgenstein não visa fundamentar uma investigação dos fenômenos psicológicos que venha trazer clareza para a linguagem que trata destes fenômenos. Antes, o que está em jogo é a forma como falamos e empregamos nossos conceitos sobre os fenômenos¹. Assim, se o que temos de compreender são as explicações de significado (porque elas, além de serem regras de emprego dos conceitos também eliminam a obsessão com a investigação dos fenômenos), então, nossa linguagem e o uso que dela fazemos independem dos fenômenos. Afinal, estes já não determinam o significado das palavras.

Esta independência traz consequências para nossa própria investigação, em razão de estarmos aprisionados a uma determinada concepção do funcionamento da linguagem, qual seja, a de que nossa linguagem é uma forma de descrição do mundo que nos cerca. Além disso, este é composto por experiências internas, que, enquanto seres humanos, vivenciamos em nossa relação com este mesmo mundo. Ora, se assim se dá, nossa busca deveria ter como foco a tentativa de circunscrever os objetos do mundo mental. Isto, de tal modo que venham a fornecer significação aos conceitos psicológicos. Entretanto, seguindo os passos de Wittgenstein, este estudo se constitui em uma investigação conceitual. Portanto, diz respeito ao uso de certas palavras de nosso vocabulário, que resultará na formação de um vocabulário psicológico, que por sua vez, vai tratar especificamente de nosso mundo interior. A investigação, deste modo, é gramatical, e, de maneira alguma, científica ou epistemológica. Logo, consideramos que nosso embaraço é com a gramática incompreendida das palavras que empregamos, e não, com os objetos².

Tal como dissemos anteriormente, compreender o uso das palavras não

implica em construir uma teoria da constituição dos objetos sobre os quais falamos, como se esta suposta ontologia fosse fixar o significado das palavras. Isto, de tal modo que viessem a determinar os objetos com os quais as palavras tivessem referência. Esta consideração é equivocada porque o que nos leva a fazer esta investigação não são os objetos em si, e sim, os conceitos³. Assim sendo, Wittgenstein argumenta que nossa investigação deve ser gramatical, isto é, devemos buscar compreender a forma como empregamos nossos conceitos. Além disso, se mostra importante saber o que aceitamos em relação aos tipos de explicação de significado, e não o seu contrário, isto é, uma investigação que busca determinar a constituição de um objeto ou âmbito. Seria o caso, por exemplo, de sabermos o que a pessoa que alega ter dor de cabeça está dizendo. Contudo, orientamos nosso entendimento da gramática de “ter”, “possuir” eventos mentais, tal como se as regras do jogo de linguagem de “possuir” um objeto fossem válidas também para o caso de “ter” uma dor de cabeça, bem como, com relação aos estados psicológicos – as emoções, as intenções, entre outros eventos.

É a partir deste argumento que surge o problema que nos interessa, a saber: como se dá a relação entre o nosso mundo interior e o mundo exterior. Uma primeira parte deste problema já foi enfrentada nos Capítulos 1 e 2 deste trabalho. Assim, no Capítulo 1, argumentamos que a dicotomia entre interno/externo é fictícia, pois é um reflexo de nossa concepção de linguagem como eminentemente descritiva. Do mesmo modo, demonstramos a que problemas ela nos conduz. Concluimos aquele capítulo, com ênfase na necessidade de reconsiderar a forma como concebemos o uso de nossa linguagem. Já no Capítulo 2, entre outros argumentos, afirmamos que usar a linguagem de forma significativa não requer conhecimento anterior de uma ontologia constitutiva do mundo. Isto porque nosso aprendizado do uso da linguagem não está fundamentado no conhecimento que temos dos objetos do mundo.

Nossa conclusão na investigação empreendida nestes dois primeiros capítulos inclui a constatação de que a linguagem não é dependente de um mundo extralinguístico – seja ele constituído por uma ontologia ou por uma comunidade de falantes – para que os significados possam poder de comunicação. Constatamos, além disso, que aplicamos as palavras de nossa linguagem segundo regras, e que, por

consequência, seguir uma regra não tem como critério de correção algo exterior à própria regra. Desse modo, tal conclusão vem ao encontro da afirmação de Wittgenstein de que a linguagem toma conta de si própria, e que, portanto, não presta contas à realidade.

Esta recapitulação tem por objetivo introduzir um novo problema, o qual deriva de nossa argumentação anterior, isto é, a existência de uma nova concepção de linguagem, na qual os objetos não são definitórios de nossos conceitos. Isto implica não somente em redefinir como se dá o modo pelo qual afirmamos algo da realidade física, bem como, em compreender qual é a relação da linguagem para com esta realidade. Também está em jogo a relação da linguagem com o interior humano, ou seja, com o vocabulário psicológico.

2.

Se no Capítulo 2 tivemos de “demolir” a mitologia da separação linguagem/realidade, no intuito de argumentar que nossos problemas filosóficos são investigações gramaticais, às quais a epistemologia tem pouco a acrescentar, agora temos de enfrentar outra mitologia. Ela consiste em nos fazer pensar que os conceitos do vocabulário psicológico são relatos de estados mentais ou ocorrências num âmbito interior do ser humano. A base desta mitologia é a crença de que o âmbito interior é “privado”, isto é, pertence apenas àquela pessoa que faz o relato⁴.

A propósito, tal como diz Peter Hacker, no seu comentário⁵ às seções 243 até 315 das *Investigações Filosóficas* - tradicionalmente denominadas discussão do argumento da Linguagem Privada -, comumente temos a concepção de que os objetos exteriores são públicos e passíveis de investigação epistemológica. Ele afirma também que nós humanos temos pouca ou nenhuma influência sobre tais objetos enquanto entes ontológicos. Contudo, acredita que normalmente não cremos que “expectativa”, “esperança”, “intenção”, “lembrar”, “desejar”, “esperar” sejam conceitos de conteúdos ontologicamente independentes do ser humano, isto é, dos sujeitos que os apresentam⁶.

Em outras palavras, as ideias e as expectativas não são objetos exteriores ao ser humano, e sim, conteúdos do âmbito interior. Uma pedra ou uma cadeira não podem ter expectativa de que algo acontecerá ou ter a intenção de alguma coisa. Estas são atividades mentais especificamente humanas e, enquanto tais, dependentes do ser humano.

Lembremos aqui os argumentos que analisamos no Capítulo 1, quanto à concepção comum de nossa linguagem, a saber, que os conceitos psicológicos se referem a eventos que têm lugar apenas no âmbito interior do sujeito. Logo, o nosso problema de agora em diante, consistirá em fornecer uma explicação do funcionamento deste vocabulário psicológico. Isto, de tal maneira que as explicações de significado ou regras de aplicação dos conceitos sejam a fonte de compreensão deste mesmo vocabulário. No entanto, tanto as explicações de significado ou regras de aplicação não dependem para sua significação, da existência de objetos ou da descrição de eventos internos.

Assim, se os objetos e eventos internos não possuem função alguma para a significação no vocabulário psicológico, então, do que trata a linguagem que relata nossas experiências interiores? Em um primeiro momento, enfrentaremos a seguinte questão: o que são as experiências interiores⁷, de acordo com Wittgenstein? No texto das *Investigações Filosóficas* estas experiências são os nossos sentimentos, os nossos estados de espírito, a nossa boa ou má disposição para com alguém ou algum objeto. Sendo assim, como devemos compreender o fato de que alguém, ao afirmar “Eu tenho dor de cabeça” ou “Eu estou triste”, e, por conseguinte, fazer uso de palavras que entendemos cotidianamente como uma descrição de um estado interno, poderia estar naturalmente relatando algo que ocorre em seu interior? Como compreender que isto poderia ser verificado por ela própria em seu interior? Será de todo concebível afirmar que o vocabulário psicológico não é descritivo? Se não é descritivo de eventos interiores, então, do que trata este vocabulário⁸? Não estaria tal ideia intimamente unida à noção de mundo interior, bem como, à noção de privacidade dos eventos que ocorrem no mundo interior de cada pessoa?

Além destas questões, há outro problema a ser tratado, o qual já foi

apresentado no Capítulo 1, a saber, os eventos do mundo interior não são eventos observáveis, públicos, segundo a concepção comum. Eles ocorrem no interior do indivíduo e, considerando que o interior de cada indivíduo não é algo partilhável ou mesmo transmissível (tal como uma virose, por exemplo), então aquilo que ocorre no interior de um indivíduo pertenceria a ele tão somente. Desse modo, um indivíduo não pode compreender as experiências internas de outro, pois não tem acesso ao interior de outra pessoa. Este seria outro aspecto da privacidade⁹. Entretanto, dado que afirmamos que a significação no vocabulário psicológico não é definida através da identificação de objetos “interiores”, e sim, pelo uso dos conceitos, então, se faz necessário compreender a partir deste ponto da análise, como devemos tratar a ideia de que cada pessoa possui um interior.

Assim, de acordo com a concepção comum, a afirmação “Eu não posso ter as dores de outrem” é uma confusão gramatical. Esta gera uma aparente distinção epistemológica, pois tem como base a ideia de que os eventos mentais são objetos que têm um proprietário, qual seja, a pessoa *na qual ocorrem*. Este é o sentido de privacidade, de *posse* do evento mental. A outra ideia que subjaz, segundo a concepção comum de nosso vocabulário psicológico, é constituída pela seguinte afirmação: “Eu não sei se outras pessoas sentem dores tal como eu as sinto”. Esta concepção inclui uma noção de privacidade epistêmica: “Apenas eu tenho acesso ao meu mundo mental”, ou, dito de outro modo - “Somente eu posso conhecer o que se passa neste mundo”. Nesse sentido - *eu e toda pessoa* - indicam acesso privilegiado aos próprios eventos mentais e, epistemologicamente, fornecem autoridade sobre o que se passa em suas mentes. A confusão aqui, tal como apontamos no Capítulo 1, é que a gramática nos transmite uma imagem do uso dos conceitos porque a tomamos como uma *descrição*.

Assim, quando atribuímos a nós próprios, determinados sentimentos, esta atribuição pressupõe que nos observemos internamente – como se nos observássemos em um teatro - e, a partir disso, descrevemos o que lá ocorre. Todavia, a confusão gramatical reside na maneira de, compreendermos afirmações que pertencem a jogos de linguagem diferentes, como, por exemplo: “Eu tenho dores” e “Eu tenho sapatos”. Ou seja, são concebidas como afirmações análogas. Entretanto, ainda que seja natural que

alguém observe seus sapatos, não é plausível que observe e diga a si própria - “Minhas dores”. Tal afirmação é inadequada, pelo menos, de acordo com a forma como observa seus sapatos, isto é, quando afirma “Estes são meus sapatos”. Assim, a expressão “Minhas dores” não é composta por objetos observáveis, que habitariam o mundo das experiências (empírico), tal como o é a observação dos sapatos, ou seja, um evento comum.

Deste modo, caso tomemos a afirmação “Só eu tenho minhas dores”, segundo o ponto de vista epistemológico como contraposição à afirmação “Eu posso ter as dores de outrem”, isto, obrigatória e logicamente, é uma afirmação falsa. A falsidade desta afirmação ficaria demonstrada através do seguinte raciocínio: “Devo conhecer quando as dores que sinto são minhas e quando são de outrem”, isto é, devemos ter critérios para diferenciá-las. Por exemplo, quando N sofre uma martelada em seu dedo, seria possível alguém afirmar que possa sentir suas dores? Ora, esta afirmação somente pode ser verdadeira se este indivíduo puder “observar” seu interior, então, a afirmação “Não sinto as dores de N” é uma afirmação verdadeira.

Por outro lado, se a afirmação - “Eu não posso sentir as dores de outrem” estiver fundamentada em uma concepção da mente humana ou do mundo interior como âmbito privado. Nessa situação, diríamos que a impossibilidade de sentir a dor do outro reside no argumento de que a sua dor ocorre em “seu” próprio mundo privado, e não, no interior de “outrem”. Dessa forma, como essa pessoa não tem acesso ao mundo privado do outro, disso decorre, que tal pessoa não pode ter as dores de outrem. Aqui, estamos diante das “ondas” metafísicas causadas pela seguinte incompreensão: a confusão entre a gramática e a experiência.

Neste contexto, certas afirmações gramaticais soam como possibilidades ou impossibilidades empíricas. Esta distinção entre proposições gramaticais e proposições empíricas é muito bem elaborada pelo filósofo Arley Moreno, em sua obra *Wittgenstein através das Imagens*¹⁰. A distinção explicitada por Arley Moreno indica que as proposições gramaticais são proposições necessárias, que, no entanto, nada descrevem. Estas podem ser exemplificadas através das seguintes expressões: “Só eu

posso ter minhas dores” ou “Todos os corpos são coloridos”. As proposições empíricas, por sua vez, são descrições de fatos que ocorrem mundo, qual seja: “Chove em São Carlos neste momento”. Esta proposição, por ser uma descrição, pode ser verdadeira ou falsa; logo, não pode expressar uma verdade necessária. Dessa forma, de acordo com tal análise, podemos compreender a sensação de paradoxo causada pela distinção entre “Minhas dores” e “As dores dele”, ou então, “A posse das *minhas dores*” e “A posse das *dores dele*”. A gramática, por consequência, nos transmite uma imagem do uso, que, entretanto, não implica em uma distinção empírica. Quando seguimos a imagem como se fosse uma distinção entre posse de objetos ou acesso a objetos do mundo interior, somos obrigados a elaborar distinções paradoxais.

3.

Todas estas questões envolvem a gramática da nossa noção de interior e do funcionamento do vocabulário psicológico. Para enfrentá-las, teremos primeiramente de compreender, de forma adequada, a noção de privacidade que nos é transmitida ordinariamente. Diríamos, que, tão somente após tal tarefa, é que poderemos, através dos argumentos de Wittgenstein, desfazer o mito que cerca esta noção. Com este propósito, a partir deste ponto, passaremos a discutir a noção de “Privacidade”.

No Capítulo 1 deste trabalho, apontamos que a noção de privacidade segue-se da concepção de que nossa linguagem apenas adquire significado através da correlação entre um objeto e uma palavra. O mesmo ocorre com a concepção do vocabulário de nosso mundo interior, segundo tal concepção. Assim sendo, a questão quanto ao que significam as palavras poderia ser respondida da seguinte forma: as palavras exprimem aquilo que conhecemos ou que podemos experienciar. Dentro da mesma linha de pensamento, quando perguntamos que significados possuem as palavras que indicam ocorrências em nosso interior, ou que fazem parte do vocabulário psicológico, deveríamos responder: o significado é o que ocorre no interior do indivíduo, na vida psíquica do sujeito que utiliza aquela palavra¹¹. A partir de outro ângulo, se nossa resposta for a seguinte: nossas palavras não significam algo devido à relação que possuem com objetos ou eventos interiores ao indivíduo, como

consequência deste raciocínio, nossa obrigação será a de explicar qual o significado do que afirma uma pessoa que afirma “Sei que estou triste”. Ou seja, se a tristeza é um evento interior (tal como, normalmente, compreendemos quando estamos diante de um estado de tristeza), então, saber que alguém está triste é saber algo sobre ela própria. Quando Wittgenstein afirma que *usamos palavras segundo regras* ou *explicações de significado*, então, saber que estamos tristes é, de algum modo, saber *sobre a própria tristeza*? Ainda mais, trata-se, nessa situação, de *saber algo*?¹². Ou seria apenas o caso de usar palavras segundo regras de aplicação ou uso?

Deste modo, podemos colocar a questão anterior em outras palavras: quando alguém diz que está triste estaria apenas nos dizendo algo que faz sentido – pois compreendemos o que ele diz - em razão de seguir corretamente as regras de aplicação das palavras “eu”, “sei”, “triste”? Não estaria ele nos afirmando algo sobre si próprio, isto é, que *sabe* que o sentimento que tem é de tristeza? Se sua intenção não é a de dar a compreender que está triste, então, que outro objetivo poderia ter em mente? Não nos parece ser a melhor interpretação afirmarmos que dispõe de conhecimento de como utilizar a palavra tristeza. Em suma, quem utiliza palavras como “creio”, “espero”, “relembro”, “compreendo”, “desejo”, “sonho”, “tenho a esperança de”, não estaria dizendo algo de seu mundo interior? Quando alguém afirma algo que ocorre na privacidade de seu interior, esta pessoa está nos relatando um evento?

Para responder a estas questões, nos parece adequado introduzir a ideia de que dizer algo sobre seu próprio mundo interior é relatar que conhecemos ou percebemos o que ocorre em nosso mundo privado. Entretanto, o argumento de Wittgenstein aponta em sentido contrário, ou seja, para sermos exatos, devemos nos conter para não ver as coisas dessa maneira. Em *WLPP*, Wittgenstein faz uma afirmação quanto à possibilidade de saber sobre o que se passa em si mesmo. Esta afirmação serve de exemplo para todo tratamento que ele próprio dá às palavras do vocabulário psicológico:

“O Dr. Malcolm diz “Estou indo ao cinema” Será que ele traduziu de maneira correta? Como podemos saber? Ainda que eu não possa dizer, ele pode. Somos sempre tentados a pensar que nós mesmos vemos o que fazemos: “Eu sei o que é pensar porque vejo isto; posso dizer a mim

mesmo - isto é pensar”. No entanto, isto não faz sentido algum”¹³

Desta forma, Wittgenstein afirma que não faz sentido dizer que “sabemos” algo de nosso interior por que o vemos. O interessante aqui é o fato de que Wittgenstein não apela para outro tipo de conhecimento, tal como - “*sei que meus neurônios ficam ativados quando penso em tal ou qual coisa*”. Antes, ele afirma que não faz sentido argumentar que a afirmação “Eu sei que estou triste”, por exemplo, é correta sobre alguém porque consegue observar em si mesmo a tristeza. Ou seja, porque lhe é possível identificá-la [a tristeza] em *seu* mundo interior¹⁴.

O ponto importante a preservar em relação a esta argumentação é a afirmação de Wittgenstein, mais acima - “Isto não faz sentido”-, quando alguém afirma que sabe algo a respeito de si mesmo, através de auto-observação. Ora, o que está em jogo aqui é o argumento de Wittgenstein de que não há algo para observar, para ver; não há um local onde um objeto – no caso mental – possa ser observado ou visto. Assim, a ideia de privacidade ligada ao mundo interior deve ser deixada de lado, já que para Wittgenstein, a privacidade não é base para afirmações psicológicas.

Entender o argumento que envolve a privacidade, em um todo da análise, é complexo, exigindo espaço que aqui não dispomos. Contudo, um delineamento do argumento é possível. A ideia de que a privacidade não desempenha papel algum no vocabulário do mundo interior parte do ponto de vista de que uma pessoa possa atribuir significado a certas palavras somente quando souber o que tais palavras significam. Desse modo, o significado das palavras, no caso, é privado. Nas *Investigações Filosóficas*¹⁵, na seção 243, é esta a ideia que Wittgenstein põe em foco, a saber, a discussão da existência de palavras cujo significado apenas a pessoa conhece, pois se referem a sensações que somente ela teria acesso. Aqui, a ideia central consiste em afirmar que nenhuma outra pessoa poderá compreender tais palavras, ou seja, nenhum indivíduo terá acesso a palavras definidas na “privacidade” do interior de outro indivíduo.

Assim sendo, a ideia de privacidade tem como consequência a seguinte afirmação: “Só eu sei que estou triste”. Tal afirmação teria sentido apenas para a pessoa

que a afirma, pois somente ela saberia que possui aquela tristeza, isto é, exclusivamente ela teria acesso ao seu mundo interior. Esta noção de privacidade apresenta duas características: a primeira é a noção epistêmica¹⁶ de “saber”, ou seja, de que há algo privado, como, por exemplo, a tristeza. A segunda característica é a de “posse”, isto é, somente tal pessoa possui a tristeza a que se refere. Porém, ao analisarmos devidamente estas noções, veremos que carecem de sentido.

Portanto, a noção epistêmica de saber que há algo privado em nosso interior, fundamenta-se na possibilidade de que “Não possamos não saber”, isto é, na condição de não termos saber infalível sobre aquilo que privadamente temos em nosso interior. Isto, de tal modo que só assim faria sentido afirmar “Sei que tenho tristeza, pois reconheço em meu interior que este sentimento não é outro, senão o de tristeza”. Ora, por consequência, deve existir algum critério de observação interna. Este deve diferenciar o sentimento de “tristeza”, de tal modo que identifique com correção qual é o sentimento que apresenta o indivíduo, entre vários sentimentos possíveis que nele ocorrem. Por sua vez, este critério só pode ser interior, isto é, privado, pois não faz sentido, no caso presente, que outra pessoa identifique nosso sentimento interior, considerando que já o definimos como sendo privado e inacessível a outros.

Na seção 253, das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein chama a atenção para este caso, quando, através de seu interlocutor afirma: “Outra pessoa não pode ter minhas dores”. Wittgenstein, então, pergunta: “Quais são *minhas dores*?” O que acontece com o critério de identidade aqui?¹⁷ A propósito, uma resposta possível para aqueles que pretendem insistir na privacidade do sentimento de tristeza, mencionado anteriormente, consistiria em afirmar que através de um ato de observação interna é possível distinguir um tipo de tristeza de outro sentimento qualquer. Entretanto, qual o critério que foi usado para tal distinção? Além disso, quem observa algo interiormente realiza um tipo diferente de observação, isto é, faz uma *introspecção*. Ora, este recurso problemático de apelar para a introspecção, traz consigo outra dificuldade: quando é realizada uma introspecção, a alegação é a de que o indivíduo “vê” dentro de si próprio. Mas, a expressão “dentro”, para o caso de observar introspectivamente, ou seja, “dentro de si próprio”, é utilizada aqui, por assim dizer, de

forma especial, pois não há um “si próprio”, um “dentro” que seja observável.

Logo, não há onde localizar um critério¹⁸ para sentimentos ou, então, um critério de diferenciação de sentimentos. Portanto, a afirmação “Eu sei que tenho tristeza” - enquanto proposição descritiva - não faz sentido. De outro modo, não é possível “saber” o que alguém “possui” enquanto resultado de um ato epistemológico, tanto quanto não faz sentido “não saber” se o que o indivíduo afirma ter é tristeza (ou outro sentimento). De qualquer maneira o resultado seria fruto de uma observação introspectiva. Assim sendo, a noção epistemológica que constitui o dado de alguém saber que tem algo privado, mas quanto a esta privacidade outras pessoas não podem ter conhecimento, novamente, não faz sentido.

Outro aspecto alegado quanto à noção corrente de privacidade é o de que é possível a uma pessoa “possuir” algo internamente, isto é, que exista para esta pessoa a noção de posse privada. Ela possuiria algo que outras pessoas não podem ter. Tal aspecto está contido na afirmação “Só eu posso ter minhas tristezas”. A tristeza aqui desempenha o papel de um objeto privado que apenas a pessoa que faz o relato “tem dentro de si”. Entretanto, há aqui uma série de confusões gramaticais. Em primeiro lugar, apenas faria sentido afirmar “Só eu tenho minhas tristezas”, se também fizesse sentido afirmar “É possível que alguém mais tenha minhas tristezas”. Ou seja, a gramática utilizada aqui é a mesma gramática utilizada para o caso da posse de objetos¹⁹.

Porém, sentir tristeza não é análogo a possuir um objeto que outras pessoas não podem ter “posse”. Assim sendo, faz sentido dizer “Só eu tenho minhas canetas”, pois afirmar “Fulano tem minhas canetas” também faz sentido: talvez ele as tenha roubado, talvez as tenha tomado de empréstimo. De qualquer forma, é possível que alguém esteja de posse de um objeto que é nosso, ou que nos pertença. Mas, no caso de “Minha dor”, ocorre algo diferente, pois uma dor não é um objeto que alguém pode ter ou emprestar. Ainda que diga que possa ter a “Dor de outrem”, seria necessário que existisse um critério para “minha dor” e “Dor do outro”. Este critério serviria para que pudéssemos diferenciar as dores. Ao mesmo tempo, este critério deverá definir

também a posse legítima das dores: as que pertencem à pessoa e às que pertencem a outro indivíduo. Esta confusão gramatical é o que ocorre, por exemplo, quando dizemos no dia-a-dia “Vai chover, leve o guarda-chuva, pois eu não vou ter seu resfriado”. Ora, aqui não há a proposta de uma “Teoria da posse de resfriados”, e sim, um alerta para que tal pessoa leve proteção para uma possível chuva.

4.

Há ainda outro aspecto quanto à privacidade dos estados mentais. Tal aspecto se mostra na ideia da possível existência de um teatro mental, no qual eventos ocorrem, existem (ainda que não tenhamos conhecimento de vários deles). Esta ideia é consequência da concepção de que o mundo interior é privado, sendo acessível apenas àquela pessoa que o possui. No entanto, a dor de dente que alguém alegar ter, não existe em outro lugar que não no dente. Ou seja, esta dor de dente não existe em um mundo paralelo ao mundo público onde habitam os outros que nos cercam²⁰, e do qual o corpo desta pessoa faz parte. Ao mesmo tempo, é certo que a dor de dente não é *algo*; uma espécie de objeto que um dentista possa extrair do dente quando o trata. Como conclusão, podemos inferir que uma dor também não é um objeto físico. Portanto, o equívoco reside em falar de objetos do mundo interior usando a mesma gramática que usamos para objetos físicos. Um exemplo de tal equívoco se apresenta quando é afirmado “N está usando minha caneta”. Neste mesmo tipo de gramática não faz sentido dizer que “N está gastando o uso que posso fazer de minha caneta”, em razão de que o *uso futuro* não pode ser “gasto”. Há claramente uma confusão gramatical, aliás, a mesma que se dá quando afirmamos que a privacidade da vida mental é um local inacessível. A esta confusão gramatical são acrescentados dois outros problemas, já tradicionalmente reconhecidos na Filosofia, a saber: o acesso privilegiado ao mundo mental próprio e a incorrigibilidade dos relatos de primeira pessoa.

Assim, o problema do acesso privilegiado se dá devido ao argumento fundado nas noções que até agora discutimos de privacidade do mundo mental, entre elas: *o mundo mental de cada pessoa é privado*. Por conseguinte, se os eventos que ocorrem são observados por introspecção no mundo mental, somente seu proprietário –

uma pessoa - é capaz de dizer o que ocorre neste mundo. Ou seja, cada pessoa teria acesso privilegiado sobre o que ocorre em sua própria mente. No entanto, este “privilégio” é relativo, já que tal acesso implica na impossibilidade de que esta pessoa “não veja” o que ocorre em seu mundo interior. Dessa forma, apenas ela possuiria o privilégio de nunca poder relatar algo errado sobre seu mundo privado. Logo, qualquer relato em primeira pessoa é correto. Se, por exemplo, é comentado por alguém, em determinado momento da assistência de um filme que o filme lhe causa “tédio”, então, como somente tal pessoa tem acesso privilegiado à sua mente, esta não pode ser contraditada quanto ao fato de sentir tédio quanto ao filme.

Portanto, o problema acima apontado da incorrigibilidade dos relatos de primeira pessoa traz consigo outra problemática, que pode ser exemplificada através da seguinte afirmação: “Se observo em mim mesmo, então, não posso estar enganado”. Tal afirmação faz sentido se o pano de fundo é a gramática da privacidade como um local não-público que cada pessoa possui. Entretanto, tais concepções têm origem em confusões gramaticais, oriundas da forma como concebemos nossos relatos de primeira pessoa. Além disso, e, principalmente, provém da forma como entendemos nosso mundo interior, isto é, como se fosse uma instância privada de cada indivíduo.

Assim, retomando o problema referido acima, quando Wittgenstein concebe a linguagem como o uso correto de regras para aplicação de expressões, ele afirma uma nova maneira de conceber o que seja o nosso mundo privado. Dessa maneira, ao afastarmos a concepção gramatical de que utilizamos nossa linguagem como instrumento de descrição de fatos – sejam eles interiores ou exteriores –, ele nos indica a confusão gramatical que surge quando falamos sobre nosso mundo interior. Ou seja, sobre nossos estados internos enquanto experiências observáveis. Disso depreendemos que o ponto de vista de Wittgenstein sobre a linguagem conduz ao repúdio, tanto do ponto de vista “Materialista” quanto do ponto de vista “Dualista”. Isto, pela razão de que tais concepções filosóficas do mundo interior apenas podem ser formuladas - com sentido - no contexto de uma linguagem onde a gramática ainda é a da relação palavra/objeto. Assim sendo, por mais que um materialista possa apelar para uma “ciência do mental”, este, apenas estará afirmando que “aposta suas fichas” nas

descobertas científicas de novos objetos do mundo interior ou nas do aprofundamento do conhecimento dos objetos. Além do mais, este aprofundamento estaria assentado sobre objetos que nos fornecem alguma informação, como, por exemplo: a relação entre ansiedade e batimento cardíaco, ou, certas relações existentes entre o estado ansioso e as sinapses neuronais.

Desta forma, não se trata, em absoluto, de afirmar que “não” temos mundo mental, pois isto ainda seria insistir na imagem tradicional da relação interno/externo. Antes, o ponto de vista de Wittgenstein é o de que isto resulta do fato de concebermos o funcionamento da linguagem como se este tivesse somente uma utilidade ou função, a saber, a de uma *descrição*. Com tal concepção, nos vemos às voltas com problemas que possuem uma aparência de realidade, isto é, como se andássemos em busca de determinados fenômenos. Na realidade, aqui, se trata, de embaraços com a gramática. O caso da gramática da privacidade, por exemplo, é emblemático: acreditamos fazer afirmações que dizem respeito a determinados fenômenos, mas, de fato, são afirmações sobre o uso de determinadas palavras. Este uso passa despercebido e, por sua vez, faz com que investiguemos entidades metafísicas.

Assim, tanto a imagem tradicional do mundo mental é capciosa quanto a sua negação, pois não se trata de fenômenos que devem ser acuradamente descritos, ou que, devido às suas qualidades não podem ser descritos. Isto, caso seja admitido que existam. Logo, trata-se de uma investigação gramatical.

5.

A concepção de privacidade como um lugar habitado por objetos pertencentes apenas ao “proprietário” do mundo privado é, como já afirmamos antes, uma concepção gramatical equivocada quanto ao *mundo mental* ou *mundo interior*. Assim, abordamos o mundo interior como algo a ser observado; como se pudéssemos ou devêssemos tratá-lo como algo a ser “conhecido”. Contudo, conhecer ou alegar conhecimento só faz sentido se também fizer sentido *enganar-se quanto ao que se conhece*. Por conseguinte, a gramática da aplicação de “conhecer” somente é possível

naquilo que pode ser conhecido ou, ao contrário, desconhecido.

Entretanto, quando se trata do mundo interior não há nada a ser conhecido ou que venha a ser objeto de descoberta. Isto porque é, justamente, pelo fato de julgarmos o mundo mental ou interior como um âmbito no qual os eventos e as experiências ocorrem, é que vai nos lançar em confusões gramaticais e nas “altas ondas da metafísica”²¹. Neste sentido, a concepção tradicional da privacidade é uma concepção “mítica” ou mitológica: não há mundo interior privado. Simplesmente quando falamos de nosso âmbito mental não estamos utilizando a linguagem de forma descritiva, não fazemos relatos que podem estar ou não – epistemologicamente – corretos. Nossa concepção comum da linguagem, elevada à categoria de Teoria da Mente, produz confusão gramatical, e esta, apenas poderá ser corretamente dissolvida se nossas investigações filosóficas forem investigações conceituais. Isto porque nelas captamos o essencial do metafísico, que se mostra na investigação do conceito psicológico de privacidade. Ou seja, a Metafísica extingue a distinção entre investigações factuais e investigações conceituais²².

Deste modo, pelo que até aqui argumentamos, o mundo privado é, para Wittgenstein, um *mito*. Tal mito, contudo, que é atribuído ao mundo interior não deve, necessariamente, conduzir à conclusão de que não há interior, ou de que não temos uma vida interior. Mais adiante este ponto se tornará claro. Por enquanto, e devido à formulação argumentativa, estamos utilizando “mito” no sentido de uma criação simbólica, que visa explicar algum elemento incompreendido na natureza ou em nós próprios, na condição de seres humanos.

Assim, negar, por exemplo, que “a mula-sem-cabeça” exista, não é tanto negar a existência de um objeto, quanto o de negar a função ou o uso de tal mito. Nesse sentido, acreditamos que o mito do mundo privado é idêntico ao mito criado por Freud. De acordo com o que afirma Wittgenstein, nas suas *Aulas e Conversas*²³, Freud não eliminou os mitos antigos sobre o mundo interior através do método científico. Antes, para Wittgenstein, Freud elaborou um *novo mito*. Nossas angústias, por exemplo, não são tratadas por Freud como desejos por objetos inexistentes no mundo, fatos ou

peças não presentes (sonhos com pessoas espacialmente muito distantes, etc). Assim sendo, na visão wittgensteiniana, o mito de Freud consiste em afirmar que “Todas as angústias são a repetição da angústia do trauma do nascimento”. Esta afirmação, de acordo com o comentário de Wittgenstein, tem o caráter atraente de uma *mitologia*. Porém, este resultado não é fruto de investigações epistêmicas, e sim, decorre de uma nova concepção de funcionamento da linguagem sobre o mundo interior.

Afirma, a propósito, Marie McGinn²⁴, que Wittgenstein aplica seu ponto de vista da linguagem sobre a Filosofia da Psicologia. Do mesmo modo, desenvolvendo os argumentos de McGinn, podemos afirmar que a necessidade de lidar com a discussão da linguagem privada, foi diretamente causada pela negação da introspecção como forma de definir palavras. Isto, devido à análise de que a introspecção seria um correlato da definição ostensiva. Entretanto, acreditamos que Wittgenstein, ao propor que a linguagem é usada de maneira significativa quando seguimos regras de uso das palavras, se viu forçado a lidar com a questão das experiências interiores, experiências estas que, notadamente, todos vivenciamos.

A consequência dos argumentos de Wittgenstein sobre a linguagem o faz adentrar na discussão da Filosofia da Psicologia. Do mesmo modo como foi conduzido a entrar no campo da Filosofia da Matemática, após a seção 242 das *Investigações Filosóficas*. Nesta situação, o fez a fim de dar conta do uso do vocabulário psicológico, ou seja, pela necessidade de dar sentido ao conflito aparente entre linguagem psicológica como descrição de eventos e objetos e a concepção de uso correto da linguagem segundo regras. Wittgenstein exemplificou sua concepção de linguagem, ao afirmar que esta se dá tal como no jogo de xadrez. Ou seja, o *uso* da linguagem se dá através da aplicação de regras, ainda que estas regras não sejam tão fixas quanto às do xadrez. Não obstante, cada palavra possui suas regras de emprego. O nosso vocabulário psicológico é um jogo de linguagem diferente, contido dentro de nossa própria linguagem. Por tal razão, deve ser considerado autônomo; entretanto, esta autonomia não advém dos objetos que, equivocadamente, acreditávamos que descrevia. Antes, sua autonomia advém do papel que desempenham em nossas vidas; nas relações que estabelecemos com outras pessoas e quanto a nós próprios.

6.

A Filosofia da Psicologia é uma investigação conceitual; não empírica, ainda que, enquanto investigação, especificamente no campo da Psicologia, possa ser baseada na experiência. Utilizamos a expressão Filosofia da Psicologia para designar toda a investigação realizada na Psicologia, e que lhe serve como fundamento conceitual. Entretanto, se entendermos a Filosofia como investigação conceitual, então, a investigação da Filosofia da Psicologia é uma investigação daqueles conceitos que a Psicologia utiliza, estando diretamente ligados à compreensão da linguagem - não como um instrumento do pensar -, e sim, como comportamento.

Quanto à concepção de Wittgenstein de que a linguagem é comportamento, lembremos o modo pelo qual ele responde à pergunta de seu interlocutor na Segunda Parte das *Investigações Filosóficas*: “Então você quer dizer que a palavra “dor” significa propriamente o grito?”. A resposta de Wittgenstein é que a expressão verbal da dor substitui o grito de dor, mas não o descreve²⁵. No entanto, antes desta questão e de introduzir a expressão “expressão verbal da dor”, Wittgenstein já havia afirmado que “Quando uma criança se machuca, ela grita; os adultos consolam-na e ensinam-lhe exclamações, e, mais, frases. Ensinam à criança um novo comportamento de dor”²⁶. Ora, alguém dizer que está com dor é uma forma de comportamento, da mesma forma que expressar tristeza pelo falecimento de alguém por quem nutrimos admiração é um comportamento de tristeza. Logo, a linguagem é um comportamento normatizado por regras não fixas, mas que orientam o uso de nossa linguagem.

Contudo esta ideia nos lança diretamente na discussão sobre a existência ou não do mundo interior. Questiona Wittgenstein²⁷: “Até que ponto minhas sensações são privadas?” Desse modo, se nossa linguagem para o mundo interior é o próprio mundo interior, por ser a linguagem um comportamento, então não existiria interior? Mas como é possível sustentar tal ideia, quando é natural para todos que, ao fazermos afirmações sobre nossos sentimentos e emoções estaríamos dizendo algo sobre nosso interior? Não comunicamos nossas experiências interiores (*innere Erlebnisse*) uns aos

outros?

A partir disto, é lançada a seguinte questão: seria Wittgenstein um comportamentalista? Ele nos adiantou esta questão na seção 307 das *Investigações Filosóficas*, na seguinte passagem, onde seu interlocutor afirma: “Você não é um “Behaviorista” disfarçado? Não está dizendo, no fundo, que tudo é ficção, exceto o comportamento humano?” Wittgenstein responde²⁸ a esta questão da seguinte forma: “Se falo de uma ficção, então, é de uma ficção gramatical”. Ou seja, Wittgenstein não está afirmando que o “interior” da pessoa não existe. Ao mesmo tempo, com sua resposta, ele busca negar um determinado uso das palavras.

Assim, o uso que Wittgenstein se nega a aceitar aparece imediatamente na seção 308. Para ele, falamos de processos, estados, mas não nos pronunciamos sobre as suas naturezas. Do mesmo modo, temos ideia muito clara do que acreditamos ser um processo ou estado, isto é, somos conduzidos a acreditar que os processos mentais que não definimos, são iguais aos processos físicos, os quais, por sua vez, são observáveis. Este, segundo Wittgenstein, é o passo inicial do “prestidigitador”. Ora, é costume dos prestidigitadores realizarem seus truques mágicos, apresentando objetos comuns e, a seguir, pedirem que olhemos bem de perto o objeto para termos certeza de que, por exemplo, é um “simples chapéu”. Todavia, não se sabe muito bem o que deveríamos observar naquele objeto, tampouco o mágico nos instrui sobre isto. O mesmo ocorre - alega Wittgenstein -, quando falamos de processos mentais ou estados mentais: dizemos que eles existem ou não, e disso retiramos várias conclusões.

Portanto, o passo inicial do “Behaviorismo” é exatamente o mesmo do prestidigitador, isto é, deixar indecisa a natureza do que estamos falando, ao afirmar, por sua vez, que os estados mentais são entidades metafísicas, pois são processos impossíveis de serem “vistos de perto”. Entretanto, este é um modo de falar; um modo de usar determinados conceitos, segundo uma determinada gramática. Wittgenstein, para tanto, está se opondo ao uso que é feito destes conceitos, não negando, no entanto, que o interior exista. Assim, negar o processo indefinido em um meio não definido, não é negar que o mundo interior exista, e sim, *negar que determinados processos,*

observáveis ou não, são o objeto da investigação. Concomitantemente a isto, a própria noção de comportamento não é tão cristalina a ponto de que alguém possa contrapor mundo interno a mundo externo.

Na Segunda Parte das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein chama atenção para o fato apontado acima, ao comentar o exemplo do movimento de um ponto de luz sobre uma tela²⁹. No caso, diferentes observadores poderão ver os mesmos movimentos do ponto, mas estariam interessados em diferentes aspectos da trajetória do ponto na tela. Este exemplo visa a chamar a nossa atenção para o fato de que não existe uma forma única de definição do conceito de comportamento. O mesmo que se aplica ao ponto de luz refletido na tela: seu comportamento, os diferentes aspectos que podem nos interessar, é transposto para o comportamento humano, isto é, o comportamento humano é um conceito que deve ser definido, e não, aceito como já determinado.

Com tal argumentação compreendemos por qual razão Wittgenstein não nega ou afirma a atribuição de ser um “Behaviorista”, ainda que alguns filósofos contemporâneos o rotulem dentro deste conceito. Outros afirmam que se torna difícil situar o ponto de vista de Wittgenstein quanto ao “Behaviorismo”. Ora, podemos ver que tal atribuição é errônea, tanto quanto a de “Dualista”. Esperamos que mais adiante neste trabalho, nossa argumentação se torne mais sólida a respeito desta polêmica. Afinal, não se trata de escolher ou aceitar o ponto de vista epistemológico ou ontológico sobre o mundo interior. A ficção é, segundo as palavras de Wittgenstein, gramatical. Logo, ela reside na forma como compreendemos nossos conceitos em relação ao mundo interior e sobre a maneira como explicamos seus usos.

Na seção 509 de *Zettel*, temos um exemplo do tipo de análise até aqui apresentado. Nesta passagem, Wittgenstein faz uma distinção entre a secreção lacrimal, que por ventura uma pessoa possa apresentar ao se sentir triste ou dentro de um quadro de depressão. Poderia ser o caso, alega Wittgenstein, que a secreção seja uma causa da tristeza; não obstante, não possível que seja dito que a tristeza é um evento causado pela secreção. Frente à insistência quanto à afirmação de que sentirmos tristeza é sentir algo em algum lugar do corpo, devemos lembrar a diferença entre “ver” e “dor”. Ou seja,

sentimos dor na parte ferida, e, no entanto, não poderemos ver “a cor” nos olhos, e sim, no objeto visualizado. Ignorar estas distinções faz parte da ânsia por generalização que, aliás, Wittgenstein já havia diagnosticado no *Zettel*. A busca por um esquema geral nos faz ver tudo falsamente simplificado³⁰.

A partir do ponto de vista de Wittgenstein, poderíamos afirmar que a diferença entre afirmar que o “Mundo interior não existe” e afirmar que “O mundo interior é um âmbito do ser humano” é uma diferença gramatical, e não, uma diferença entre fenômenos³¹ ou objetos constitutivamente diferentes. Desse modo, no caso do “Behaviorismo”, os objetos do mundo interior são concebidos como entidades inacessíveis ou psicologicamente irrelevantes. Por outro lado, nas concepções dualistas da Psicologia, estes objetos são entidades metafísicas que residem num mundo paralelo ao mundo exterior, e, com o qual possuem interação.

Por fim, considerando o que foi argumentado nesta seção, o que deverá nos ocupar no próximo capítulo, é a compreensão da noção de *mundo interno* e sua dicotomia frente ao *mundo externo*. No Capítulo 1 deste trabalho, vimos que tal dicotomia tende a ser considerada como uma dicotomia entre objetos constitutivamente diferentes. Contudo, no Capítulo 2, argumentamos que tal dicotomia, como um âmbito privado, inacessível publicamente, e sua contraparte - o mundo exterior público, reside na imagem que temos de nossa concepção do funcionamento da linguagem. Já no Capítulo 2, argumentamos que não há mundo privado, ou seja, é equivocada a ideia de que nosso mundo interior é privado. Portanto, é um mito metafísico, que tem origem em confusões gramaticais.

Os resultados do presente capítulo nos mostraram que a ideia de mundo interior ou privado é um mito gerado por nossa linguagem. Não obstante, isto ainda não explica de que modo devemos tratar a tradicional dicotomia entre interno e externo. Assim, no capítulo seguinte, nos propomos a explicitar como, nesta nova concepção da linguagem, se dá a relação interno/externo.

Notas ao Capítulo 3

- 1IF; §90a “É como se devêssemos *desvendar* os fenômenos: nossa investigação dirige-se não aos fenômenos, mas como poderíamos dizer, às *possibilidades* dos fenômenos. Refletimos sobre o *modo das asserções* que fazemos sobre os fenômenos.
- 2IF; §288. Mesmo que ensinemos uma pessoa o uso da palavra “dor” espetando-lhe uma agulha, pode ser que ela aprenda o significado da palavra. Contudo, a maneira como a pessoa usar a palavra mostrará se ela compreendeu ou não.
- 3IF; §295c “Sim, quando, ao filosofar, olhamos para dentro de nós mesmos, acontece frequentemente vermos um quadro exatamente assim. Formalmente, uma representação figurada de nossa gramática. Não fatos, mas como que modos de falar ilustrados”.
- 4IF; §303 “Posso apenas *crer* que o outro tem dores, mas *sei* quando as tenho” - Sim; podemos decidirmos a dizer “creio que ele tem dores” em lugar de “ele tem dores”. Mas isto é tudo. - O que aqui aparentemente é 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 apropriado. Tente duvidar uma vez – em um caso real – do medo, das dores de outrem.
- 5 *Meaning and Mind. An Analytical Commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Vol. 3, Oxford, Blackwell, 1990.
- 6 Hacker; 1990; 21 – 23.
- ⁷No texto alemão, Wittgenstein usa as palavras *Gefühle* que pode ser traduzida por emotividade. Nossos sentimentos enquanto contrapostos às nossas percepções e sensações. A palavra *Gefühle* tem como raiz “Gefühl”, emoção. Outra palavra empregada no texto alemão é *Stimmungen* que pode ser traduzida por humor, disposição de espírito.
- 8 Mais adiante neste trabalho pretendemos demonstrar que a afirmação “Estou triste hoje”, por não ser uma descrição de um estado interno, é a própria manifestação ou expressão deste estado interno. Não existe um âmbito interior observável ao qual se possa recorrer para concluir, por observação, que estamos tristes.
- 9 Privacidade Epistêmica e Privacidade de Posse são aspectos analisados por Hacker; 1990; 48 - 62 .
- 10 Arley Moreno, *Wittgenstein: através das Imagens*, Campinas, Edunicamp, 1993. O exemplo que utilizamos se encontra nas páginas 64 – 65.
- 11 John W. Cook *Wittgenstein on Privacy* em George Pitcher (org.) *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, New York, Doubleday, 1966. Especialmente páginas 312 – 318.
- 12 A pergunta não é meramente retórica, mas visa introduzir o problema que vem à tona quando Wittgenstein muda o ponto de vista sobre a linguagem. Se antes – inclusive no *Tractatus* – o significado das palavras era determinado pela correlação palavra/objeto, a argumentação de Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas* elimina o extralinguístico como fornecendo significado para a linguagem. Ora, as palavras que se referem às nossas sensações devem indicar alguma coisa, a saber, aquelas experiências internas que ocorrem em nossa interioridade. Mas, se não é o designado que fornece o significado às palavras, então, são os nossos conceitos que descrevem experiências interiores; portanto, não se referem ao que ocorre em nosso interior. Usamos estas palavras segundo regras e não segundo as experiências que visamos veicular. Como, então, devemos entender nosso vocabulário psicológico? As experiências interiores não existem?
- 13 *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946 - 1947*, Edited by Peter Geach, Chicago, Chicago University Press, 1988. WLPP, pg. 10
- 14 Seria como dizer que sabemos algo sobre nós próprios, por observarmos-nos internamente, e “vermos” o que se passa ali. O sentido de “ver” deve ser qualificado, para que possamos “ver” nossa própria tristeza.
- 15IF §243b “Mas seria também pensável uma linguagem na qual alguém pudesse, para uso próprio, anotar ou exprimir suas vivências interiores – seus sentimentos, estados de espírito? (...) As palavras desta linguagem devem referir-se àquilo que apenas o falante pode saber; às suas sensações imediatas, privadas. Outro, pois, não pode compreender esta linguagem.”

16Hacker; 1990; 48 - 62.

17IF; §253a

18Como já foi argumentado acima, o critério para distinção de experiências interiores não pode ser externo, isto é, algo do mundo exterior do sujeito. Esta impossibilidade se deve à própria construção do argumento de que apenas aquele que tem a sensação interna poderá observá-la. Ora, o critério para distinção ou verdade e falsidade de sentimentos deverá ser interno e, como consequência, será inobservável a outras pessoas. O que implica dizer que o critério de distinção está na mesma situação que o sentimento: não há como dizer se o critério foi aplicado de maneira correta ou não. Se o sujeito afirma que “tem certeza” não há como contestá-lo. Ele é autoridade sobre seus sentimentos.

19Cook, 1966; xx- faz uma analogia interessante para dar sentido à expressão “sei que tenho minhas dores de cabeça”. Suponha, argumenta Cook, que seja possível ligar, através de cabos e outros aparatos científicos, uma pessoa a outra, de tal forma que as dores que uma possui; também são sentidas por aquela que está ligada através dos aparatos. Assim, a dor de um é a mesma dor do outro. Quando se desliga os cabos e uma das pessoas sente uma dor qualquer, faz sentido afirmar “sei que esta dor que tenho é minha”. Contudo, este caso imaginário apresenta um tipo de gramática que não é usado normalmente.

20A dor poderia ser denominada, neste caso, de objeto mental. Disso se seguiria toda a argumentação quanto à posse e o conhecimento de objetos mentais. Além disso, tal como nos explica Kenny, em seu ensaio *The Homunculus Fallacy*, ao afirmar que posso observar “minha dor”, corro o risco de supor que algo dentro de mim “vê” minha dor – considerando que meus olhos não podem ver minha dor. Consequentemente, minha dor deve ser observada por outro em minha mente. O ensaio de Kenny está em John Hyman (org) *Investigating Psychology. Sciences of Mind after Wittgenstein*, London, Blackwell, 1991; 155 – 165.

21IF; §194.

22Zettel; § 458

23Pg. 94

24McGinn, 1999 - 113.

25IF; §244.

26IF; §244a

27IF; §245a.

28IF; §307.

29IF; §153

30Z; §509 - 510

31RPPI; §472

4

Interno/Externo

E permanece a questão: se devemos abrir mão de nosso jogo de linguagem, no qual se apoia a “evidência imponderável”, e que, frequentemente, nos leva à incerteza, como se fosse possível trocá-lo por outro mais exato e mais amplo que tivesse as mesmas conseqüências.

Ludwig Wittgenstein. *LWPPII*, 95e

1.

A gramática de nossa linguagem não é por nós completamente compreendida, pois nossa linguagem apresenta primeiramente uma imagem, mas o que deve acontecer com ela, como deve ser usada, carece de maiores esclarecimentos. Esta imagem, contudo, parece dispensar qualquer análise, pois já nos indica determinado emprego¹. Este emprego, no entanto, nos induz a crer que a gramática da linguagem é clara. Quando examinamos esta imagem, no entanto, vemos que as relações que ela estabelece são muito mais complexas e entrelaçadas do que à primeira vista poderia parecer. Entretanto, a partir de tal imagem é que nos relacionamos com os outros seres humanos e com o mundo que nos cerca. Nossa linguagem funciona, conseqüentemente, como um mapa de nosso relacionamento com o mundo. Todavia, quando empreendemos nossas investigações dos conceitos psicológicos, eliminamos parte desta imagem, o que, por sua vez, acarreta o fato de eliminarmos parte do mapa.

Ao mesmo tempo, quando tentamos explicitar o funcionamento lógico das relações internas desta imagem, e tal explicitação não corresponde ao que comumente acreditamos, parece-nos que o mapa do uso da linguagem se torna obscuro e paradoxal. Se, por exemplo, estamos acostumados a falar de nossos sentimentos como “habitantes” do mundo interior, quando negamos a existência destes “habitantes”, ao que parece negamos, juntamente com estes, a existência de sentimentos. Não obstante, esta negação se fundamenta em argumentos enganadores. Como diz Wittgenstein, devemos negar um tipo de uso da expressão “mundo interior”, e não, a existência de um

âmbito interior ao ser humano. Ao mesmo tempo, Wittgenstein não elabora uma Filosofia da Psicologia com orientação materialista. Não se trata, por conseguinte, de negar a existência do mundo interior, e sim, de negar uma determinada concepção do uso dos conceitos que dizem respeito ao mundo interior. Como dissemos antes, para Wittgenstein, as investigações filosóficas são investigações conceituais². Procuramos, afirma Wittgenstein, por diferenças gramaticais³, e não por diferenças de constituição de objetos. Isto significa que, em nossas investigações filosóficas, teremos de compreender como os conceitos são usados e a forma como elaboramos nossas afirmações sobre o mundo interior. O contrário disto seria equiparar a investigação filosófica à investigação das ciências neuronais ou cognitivas, ou seja, procurarmos correlatos e estruturas materiais (cerebrais), as quais forneceriam sentido aos nossos conceitos.

Neste ponto de nossa investigação é necessário que elaboremos uma importante distinção, a saber: devemos considerar que nossa linguagem é normalmente compreendida como eminentemente descritiva e o conceito de privacidade ou de objeto privado está diretamente ligado ao conceito de mundo interior; e este, por sua vez, surge como contraposição ao mundo exterior. Segundo este ponto de vista, a noção de “privacidade” dos objetos mentais é originária da crença de que nossa linguagem é primeiramente uma descrição de experiências. Assim, uma forma de compreender o uso que fazemos de “interior” parece estar ligado ao de experiência interior. Tal contraposição é uma imagem que é naturalmente transmitida com nossa linguagem e, como diz Wittgenstein, nos exime de qualquer investigação. Logo, compreender a imagem de que nosso mundo interior é um teatro onde alguns eventos especiais e experienciáveis ocorrem, em contraposição ao mundo exterior, se torna primordial para a compreensão das relações entre interno e externo (*innere/Aussere*).

Dito de outro modo, através de uma imagem contida em nossa linguagem, que temos um mundo interior. Os nossos sentimentos seriam, então, privados, tendo em vista que apenas nós somos os sujeitos de nossas emoções e sentimentos. E que, portanto, apenas nós poderíamos ter acesso a estes estados interiores, através da contraposição entre tipos diferentes de experiências com o mundo ou a realidade.

Como já afirmamos antes, nossa imagem comum nos transmite uma concepção de experiência interna (*innere Erlebnisse*) e, através desta, a imagem de que temos “algo” em nosso mundo interior. Sendo assim, metodologicamente, o caminho para entendermos as relações entre interior e exterior, consiste em investigar como usamos nossas afirmações sobre experiências internas. A concepção de que nosso mundo interior existe como um âmbito diferente do mundo exterior é fruto da crença de que nossas experiências internas são privadas, as quais não ocorrem a não ser em um âmbito interno - também privado. Daí a origem da distinção interno/externo.

2.

Neste capítulo, nosso primeiro passo neste trabalho, consistirá em explicitar como devemos compreender uma experiência interna sem que venhamos a estipular a existência de um mundo interno. A melhor forma de fazer isto, ao que nos parece, é compreender como devemos tratar as experiências que dizem respeito ao mundo das sensações ou dos sentimentos, os estados que denominamos experiências internas. Podemos seguir, ao menos, dois caminhos metodológicos para tal análise: o primeiro, exemplificado pela investigação do filósofo Paul Johnston⁴, que usa como conceito chave a compreensão do uso do conceito de *ver como*. O segundo caminho metodológico, é o apresentado por Marie McGinn⁵, a qual argumenta que nosso uso dos conceitos psicológicos pode ser mais plenamente compreendidos ao explicitarmos o papel da introspecção na atribuição de significado aos nossos conceitos da experiência interna⁶.

Seguiremos a opção metodológica de Marie McGinn. Trataremos de esclarecer as distinções gramaticais entre “dor” e “comportamento de dor”. Tal distinção pode parecer trivial; no entanto, nos fornece, em um primeiro momento, a compreensão de um elemento que tradicionalmente interpretamos como “interior”, isto é, o que designamos por “sentir a dor”. Num segundo momento, esta mesma distinção nos fornece a compreensão do elemento que, tradicionalmente, tratamos como

“externo”, a saber, nosso “comportamento de dor”.

Assim, por um lado, temos o conceito “dor” e por outro, o conceito de “comportamento de dor”. O conceito de dor tem uma referência interna; já o comportar-se como quem tem algum tipo de dor, é algo concebido como externo ao sujeito. Nosso objetivo é argumentar que o conceito de dor e o comportamento de dor não são separáveis, e sim, que são as duas faces de uma mesma moeda.

Desse modo, nossa argumentação principia pela análise de um caso de “experiência interior” o qual tomamos como paradigmático de todos os outros casos de “experiência interior”, ainda que possam existir diferenças de nuances com outros conceitos, como, por exemplo, “ver”. Além disso, tal como comenta o filósofo Anthony Manser⁷, o conceito de dor sempre foi uma presença constante nas investigações conceituais de Wittgenstein quanto aos conceitos psicológicos. Nos anos de 1932-1933, Wittgenstein⁸ tratou da diferença gramatical entre as proposições expressas pelas palavras *eu tenho dor de dente* e aquela que é expressa por *você sente dor de dente* ou *ele sente dor de dente*. Além disso, sempre que desejamos alegar que temos algo que outros *não podem* ter, comumente recorremos ao conceito de *dor*. Estas alegações podem ser fruto do fato de que um dos primeiros conceitos que aprendemos é o conceito de dor⁹.

De acordo com a concepção comum de nosso mundo interior, este consiste em um âmbito ontologicamente diferenciado do âmbito externo. Tal diferença ontológica é consequência do ponto de vista sobre como funciona o uso significativo de nossa linguagem, isto é, através de definições de palavras ou proposições. Definições como estas ligam palavras e proposições (e frases) ao mundo dos objetos. As proposições que fazem afirmações sobre nosso mundo interior são significativas por que porque suas palavras se referem aos objetos que estão presentes apenas em nosso mundo interior. Logo, a existência de um mundo interior é decorrência lógica ou necessária da concepção de linguagem descritiva por nós partilhada.

Assim, quando relatamos algo que diz respeito ao nosso mundo interior,

estamos fazendo afirmações sobre objetos ou eventos que ocorrem somente neste mundo, pois apresentam qualidades ontológicas diferentes de objetos externos. Se tomarmos o evento “dor”, como exemplo, nosso relato será dividido, de acordo com a concepção comum da linguagem, em duas partes: teremos, por um lado - o evento dor que pertence ao mundo interior do indivíduo que relatou ou alega ter a dor; por outro - testemunharemos os movimentos característicos de uma pessoa que está com dor. Temos aqui o interno – o evento da dor no indivíduo - e o externo, isto é, o comportamento de dor. Poderíamos afirmar, de outro modo, que o evento externo é todo o evento que ocorre ao sujeito, mas que, por sua vez, é publicamente acessível a toda e qualquer pessoa capacitada em seus cinco sentidos.

3

Desta forma, surge uma importante questão neste contexto: de que modo se dá a ligação entre o evento que identificamos como comportamento de dor com o evento, no caso, interno, como o da “dor”? Já vimos anteriormente que os filósofos tentaram fornecer várias respostas a este dilema. Algumas vezes enfatizaram o comportamento de dor como sendo a “própria” dor. Em outras, aventaram a hipótese de que a dor como evento é originada no corpo, isto é, a dor se manifesta “no” corpo, se revelando no “comportamento de dor”. Podemos hipoteticamente, por exemplo, ter um ferimento invisível – no sentido de não ser observável a olho nu – tanto no corpo quanto algo interno ao corpo, mas visível através de observação médico-experimental, que podem incluir aparelhos. Sob outro aspecto, é possível o caso de pessoas com “membros fantasmas”, isto é, que não possuem um dos membros corporais, mas que alegam “sentir” dor no membro que não mais existe. Esta seria um tipo de “experiência” que fornece base para o argumento de que a “dor” não é física, e sim “mental”. Poderíamos fornecer alguns outros exemplos para ambos os pontos de vista. Contudo, estes exemplos são tacitamente compreendidos de acordo com o esquema da diferenciação entre dois eventos diferentes: dor e comportamento de dor.

A partir desta distinção, e sendo o comportamento de dor algo externo,

como podemos saber se a pessoa que se comporta daquela forma característica está ou não com dor? Ao mesmo tempo, é possível que uma pessoa não apresente um comportamento de dor, mas esteja com dor. Ora, a distinção nos permite duvidar de nossos critérios da experiência da dor. Entretanto, quando investigamos o caso da dor, segundo o ponto de vista de Wittgenstein, não devemos considerar que ao investigar este âmbito de nosso vocabulário ele, estaria afirmando que esta imagem seja errônea. Para Wittgenstein, temos o emprego da expressão “Eu sei que estou com dores”, por exemplo, para fazermos um relato a um médico. O médico, neste caso, não duvidará da existência da dor. Há a possibilidade de pessoas fingirem estar com dores, quando, de fato, não as “sentem”. Ao mesmo tempo, por exemplo, sabemos de pessoas que afirmam estar conscientes e sem dor, após uma batida forte na cabeça, quando seu comportamento não condiz com a realidade.

Assim sendo, a imagem da dor “sem dor” ou do comportamento de dor “como se a dor fosse real”, é corrente. Mas, questiona Wittgenstein, qual a sua aplicação? Na seção 423 das *Investigações Filosóficas*, ele argumenta da seguinte forma:

“Certo, em você acontecem todas estas coisas. E, agora me deixe apenas compreender a expressão que usamos – A imagem esta aí. E não contesto sua validade em casos especiais. Deixe-me agora apenas compreender o emprego da imagem”.

Aqui, notemos que Wittgenstein chama atenção para o emprego da imagem, e não para a sua veracidade. Seria como dizermos: em que situações é afirmado que uma pessoa apenas comporta-se como quem tem uma dor, e em quais situações é atribuída dor a quem não demonstra ter algum tipo de de padecimento. A imagem não é falsa, mas o seu emprego pode ser usado de forma errônea. Portanto, devemos compreender a gramática das afirmações de “dor”.

A investigação a que nos propomos é a de compreender a diferença gramatical que tais imagens nos fornecem, pois nelas estão entrelaçados tanto estados corporais, quanto estados de consciência. Wittgenstein¹⁰ nos oferece o seguinte exemplo: “*Ele sofria enormes dores e revirava-se agudamente*”. A imagem que tal exemplo nos transmite é a da existência de dois processos paralelos, que, no entanto, diferem entre si. Desse modo, o fato de alguém dizer que a pessoa sofria enormes dores, nos remete a uma imagem paradoxal: o evento dor coexistindo com a possibilidade de que este sofrimento interior não exista. Nesse caso, temos apenas o “*revirar-se agudamente*”, isto é, o âmbito exterior; entretanto, nada nos indica quanto ao que se passa no mundo interior da pessoa, segundo o exemplo de Wittgenstein. Do mesmo modo, quando observamos o comportamento de dor, não parece racional duvidar da existência da dor, pois o comportamento é observável. Por conseguinte, em situações normais não temos motivos para duvidar do comportamento de dor exibido por uma pessoa. Sob outro aspecto, a incerteza e a dúvida são naturais para o caso dos relatos sobre eventos do mundo interior¹¹. Desse modo, os eventos interiores são concebidos como casos inobserváveis – em contraposição a casos observáveis – e que se prestam à dúvida. Este caso pode ser ampliado para todos os relatos de experiência interior. Nossa concepção comum, por exemplo, explica que deve existir alguma diferença entre ver uma determinada cor e a cor, enquanto objeto no mundo. Isto, pela razão de não se referirem à mesma coisa. Da mesma forma, deve haver alguma diferença entre o medo que sentimos de um determinado ser (um cão, por exemplo), e os movimentos corporais decorrentes de tal emoção, pois, evidentemente, a ação do cão não é o medo em si. Afinal, os movimentos corporais típicos do medo são visíveis e comparáveis a outros casos, enquanto que o medo é algo particular do sujeito que o sentiu. Assim, o medo que a pessoa sente, ocorre no seu interior, e não em seu corpo.

A partir deste ponto da análise, teremos de ligar o relato da experiência interna (a alegação de que alguém sente medo) com o que ocorre “dentro” do sujeito; no seu mundo interior - o fato de que existe nele o medo que alega estar sentindo. Segundo esta concepção, é necessário que algo efetue esta ligação, devido à diferença entre o mundo interno (o que pensamos, sentimos, desejamos, intencionamos) e o mundo

externo (o comportamento, a ação executada). Nas *Investigações Filosóficas* este tema está ligado à discussão¹² da harmonia entre pensamento e realidade, pois também nesta discussão parece que a Filosofia deve suprir o vazio que parece existir entre o pensamento e a realidade. Entretanto, este vácuo ou esta desconexão que, supostamente, permitiria a harmonização entre o que pensamos como conteúdo da realidade e a realidade em si, nada mais é que uma “sombra da gramática” – termo usado por Wittgenstein.

É este mesmo tema - *mutatis mutandis* - que Wittgenstein retoma na seção 429 das *Investigações Filosóficas*. Nesta passagem e nas seguintes, Wittgenstein chama atenção para esta dicotomia gramatical. A propósito, ele afirma: “O acordo e harmonia entre pensamento e realidade, repousa no fato de que, quando digo falsamente que algo é vermelho, esse algo, mesmo assim, não é vermelho”. Assim sendo, para Wittgenstein, apesar de alguém afirmar algo falsamente, como, por exemplo, que um objeto é vermelho, quando, de fato, não o é, já no uso deste conceito, se torna evidente a falsidade de tal afirmação. Isto, porque temos a possibilidade de fornecer a indicação correta de vermelho, ao apontarmos para algo que é realmente vermelho. Dessa forma, a possibilidade de negar que algo é vermelho depende da existência do vermelho. Aqui, de acordo com a afirmação de Wittgenstein, nas *Philosophical Grammar*, devemos notar que os pensamentos estão no mesmo espaço que as coisas que conseguimos lançar dúvida. Assim, eles – os pensamentos – são aplicados sobre as coisas, da mesma maneira que um método de medir é aplicado sobre o que será medido¹³. O mesmo deve ser dito do conteúdo do desejo, ou seja, o desejo e o objeto desejado devem ocupar o mesmo espaço lógico. Logo, o desejo de comer uma maçã ocupa o mesmo espaço que o objeto que satisfaz o desejo de maçã. Wittgenstein exemplifica esta ideia com o seguinte: a esperança de que determinada pessoa venha nos visitar, é a esperança da vinda de uma pessoa, em específico. Se mais detalhes são solicitados, tudo que forneceremos não serão mais que explicações gramaticais. O mesmo deve ser dito da relação entre interno e externo, discutido no caso acima, quanto ao que ocorre no medo e sua relação com o objeto do medo. A afirmação “eu tenho medo do cão” pode ser falsa se não existir um ser concretamente relacionado com esta afirmação, e não, simplesmente, se o medo que sinto é compatível com o que denominamos cão. Também

não é o caso de verificarmos, se a imagem mental que o medo produz em mim não é a *mesma imagem* de um cão. Portanto, para que um pensamento seja verdadeiro, são necessárias apenas duas coisas, quais sejam: pensamento e fato. Contudo, será um equívoco acreditar que um terceiro item é necessário, no intuito de fazermos a ligação entre o pensamento e a realidade.

O tema da harmonia entre pensamento e realidade é também analisado em Zettel¹⁴. Aqui, Wittgenstein analisa o caso da *expectativa* e do *objeto da expectativa*. Por exemplo: “Espero uma detonação a qualquer momento” é uma expressão da expectativa. Todavia, normalmente cremos que a expectativa é algo que apenas o indivíduo que a possui poderá esclarecer; como se a expectativa da detonação pudesse ser cumprida por algum outro fato. Sendo assim, por decorrência, é necessário ligar o fato com a expectativa. Entretanto, isto é uma confusão devido à incompreensão no uso da linguagem. Quando digo, por exemplo, que espero que “X” ocorra, estou expressando minha expectativa, e não minhas imagens mentais ou meu estado mental naquele momento. Nesse caso, a incompreensão se dá quanto ao uso que fazemos da expressão: “Espero que X ocorra”.

Desse modo, o que deve ser compreendido é o emprego da palavra, as circunstâncias em que é usada e os critérios de correção deste uso. Assim, uma pessoa que alega sentir medo não é posta à prova quando lhe pedimos para “apontar para seu medo”, a fim de nos provar que sua afirmação é verdadeira. Ao mesmo tempo, alegar que temos medo e nos comportarmos como quem não está com medo. Isto não elimina o fato de que sentimos medo. É possível que a coragem de uma pessoa supere seus temores. Mas, o que nos confunde é o caso de que alguém afirma estar com medo e, de fato, não o sente. Não obstante, nesse caso não é necessário que criemos mecanismos epistêmicos de segurança para descobrir falsidades nas afirmações. Aqui, basta que tratemos a afirmação de medo como a expressão do medo, e não como um relato do medo, isto é, como se fosse uma descrição deste sentimento. O que nos deixa perplexos é que no uso da linguagem, a expressão -“Eu tenho medo” - pode ser usada por uma pessoa que não está com medo. Do mesmo modo, quando alguém afirma -“Eu não tenho medo”- este proferimento não traz consigo nenhum sinal de coragem e intrepidez;

por consequência, pode ser usado por uma pessoa que está sentindo medo. Nossas afirmações, ao que parece, são imagens de eventos internos. Entretanto, a imagem que é transmitida por nossa linguagem não considera este tipo de distinção gramatical. Antes, ela parece nos dispensar de qualquer investigação.

Dessa forma, se podemos duvidar do relato, então, nos sentimos à vontade para concluir que algo deve estar errado com a linguagem que utilizamos. Ao que parece, ela não nos permite distinguir o que se passa no mundo interior da pessoa que alega ter uma dor. De acordo com a afirmação de Marie McGinn¹⁵, a incerteza e a indeterminação atingem o nosso jogo de linguagem psicológico. Com isto, fazem com que exista sentido em duvidar se alguém está de fato com dor, bem como, imaginar o que alguém está pensando, ou, além disso, nutrir dúvidas quanto à autenticidade de um sorriso. Isto implica em crermos que o fenômeno interior está lá, isto é, a dor está no interior do sujeito que relata estar com dor, mas não somos capazes de, com a nossa linguagem, atingir este âmbito. A partir deste argumento, para exemplificar, diríamos o seguinte: o sorriso está estampado no rosto, mas neste, não conseguimos ver se o interior da pessoa contém aquela alegria¹⁶.

É, exatamente, para este fato que a seção 402, das *Investigações Filosóficas* chama a nossa atenção: fixamo-nos em uma imagem que entra em conflito com o nosso modo comum de falar, com a nossa expressão habitual. No entanto, nossa expressão habitual não parece atingir o interior, ou seja, a imagem que fazemos de um interior privado, ontologicamente distinto do mundo exterior. Logo, tudo se passa como se houvesse um modo diferente pelo qual a frase “Ele tem dores” pudesse ser falsa, a não ser, obrigatoriamente, pelo fato de que esta pessoa não sente dor alguma. Como se a forma de expressão dissesse algo falso, mesmo que a frase afirme de modo imperativo, algo correto¹⁷.

A imagem que nos aprisiona é a de que os objetos do mundo interior devem ser experienciáveis, tais como o são, os objetos que nos cercam. Ora, como o mundo interior não é idêntico ao mundo exterior, então, os objetos devem obrigatoriamente ser diferentes. Assim, a afirmação “eu tenho dores” é concebida como

análoga à expressão “eu tenho cinco reais em meu bolso”. A diferença, por conseguinte, é – segundo a imagem – que os cinco reais são visíveis e observáveis por qualquer pessoa, enquanto que as dores são “objetos” de constituição diferente. Ainda mais, segundo a concepção de Wittgenstein, a afirmação “Ele tem dores” é, de acordo com a imagem a qual estamos aprisionados, verdadeira, se e somente se, as dores que ele alega sentir são “verificadas, observadas”. Ou seja, isto se daria se esta pessoa tem algo interno, que por sua vez, é o que denominamos como “dor”. Ora, assim sendo, a afirmação acima apenas é verdadeira se um determinado tipo de evento ocorrer, qual seja: “dores”. Mas como tal objeto é interno, então, já não sabemos ao certo como determinar se a afirmação é verdadeira. Isto, porque a afirmação “Ele tem dores”, parece possuir mais de uma maneira de ser falsa, além do engano de que a pessoa sente, de fato, dores. Desse modo, a incompreensão quanto ao uso de tal expressão nos lança em um paradoxo.

Consequentemente, quando alguém afirma “Eu tenho dores”, seu relato - *se* for tomado como um relato observacional implica em uma operação prévia, ou seja, em uma introspecção. Só então é possível produzir o relato ou, de acordo com esta argumentação, exteriorizar algo do mundo interior. Entretanto, Wittgenstein chama nossa atenção para um aspecto importante sobre o vocabulário psicológico que fazemos uso: nossa concepção de interno como algo privado e inacessível, está equivocada. Isto, em razão de tomarmos o conceito de mundo interior como um lugar, quando, de fato, ele faz parte de um jogo de linguagem.

5

A dificuldade aqui se mostra da seguinte forma: quando dizemos a alguém - “Minha caneta é igual à sua” - fazemos uma afirmação que está cercada de relações gramaticais claras. Ou seja, afirmamos que “algo” - o objeto que seguramos em nossa mão ou está sob nossa escrivaninha é algo “igual” ao que outra pessoa mantém em sua posse. É possível conferir a verdade de nossa afirmação através de métodos reconhecidamente simples: é afirmada a igualdade de dois objetos físicos que ocupam

lugares diferentes, e que, além disso, ambos são iguais. Aqui o jogo de linguagem nos oferece regras claras de conferência ou avaliação. O mesmo se dá com a afirmação, por exemplo: “O objeto que tenho em minha mão é uma caneta e não uma lapiseira”. Nesse caso, é afirmado que uma pessoa segura algo de determinado tipo em sua mão, e que esta declaração pode ser confrontada por qualquer pessoa. Ou seja, ao afirmamos estar na posse de algo, isto também será, ou não, uma possibilidade para qualquer pessoa. Afinal, canetas e lapiseiras são objetos que as pessoas podem comprar ou ganhar. Ademais, nesta afirmação, além de dizer que temos algo em nossa mão, a saber, um objeto, fazemos também uma diferenciação com outro objeto físico. Qualquer pessoa que tiver em mãos uma lapiseira poderá conferir se esta é, ou não, igual a uma caneta. Portanto, o que afirmamos pode ser verdadeiro – caso for uma caneta, de fato – ou falso – se, no caso, se tratar de uma lapiseira. Assim, na afirmação “O que tenho em minha mão é uma caneta e não uma lapiseira”, os critérios de compreensão utilizados são os da igualdade e da diferença, estando plenamente estabelecidos.

Todavia, as coisas se complicam quando o objeto em questão é uma dor ou uma emoção. Quando alguém afirma “Tenho dor de cabeça”, por exemplo, estamos diante, gramaticalmente, de uma expressão análoga a “Tenho uma caneta”. Porém, a forma como a gramática tratará os critérios da primeira declaração não serão idênticos em relação à segunda afirmação. Ambos os objetos ocupam lugares gramaticalmente diferentes, isto é, lidamos de maneira diferente com os critérios de dor, bem como, com os de posse de um objeto. Aqui há uma transposição das regras de um jogo de linguagem para outro¹⁸. Por consequência, transpomos as regras do jogo de linguagem sobre a posse e averiguação de um objeto físico, segundo, Wittgenstein, inadvertidamente, para o jogo de linguagem com conceitos psicológicos.

6

Desse modo, a confusão entre jogos de linguagem diferentes faz com que a expressão “Eu tenho dor de cabeça” possua uma gramática idêntica à afirmação “Eu tenho uma caneta”. Contudo, surge a questão: como sabemos que temos determinado

objeto, e como sabemos que estamos com dor de cabeça? Assim sendo, por exemplo, quando alguém diz que a dor que tem quando a ponta de uma agulha perfura seu dedo, não é a mesma dor que outra pessoa tem quando a mesma dor lhe ocorre. Logo, o que significa dizer “A dor que sinto é só minha” e “A dor que você sente é só sua”? Estamos fazendo uma afirmação gramatical ou uma afirmação empírica? Se for uma afirmação empírica, então, “sua dor” equivale à “sua caneta”, e, do mesmo modo, “minha dor” equivale à “minha caneta”. Por conseguinte, como a caneta é um objeto físico e possui qualidades específicas deste tipo de objeto, a dor deverá ser um objeto constitutivamente diferenciado, isto é, com qualidades diferentes. Seriam estas as qualidades que tornam possível diferenciá-la do objeto “dor de outrem”? Ora, a caneta existe no mundo físico, enquanto que a dor existe em um mundo imaterial ou interior. Logo, não é possível usar do mesmo método para averiguação de ambos os objetos. Assim, sabemos que *temos* uma dor, de maneira diferente da que sabemos que *temos* uma caneta. Desse modo, o critério de distinção - “sua dor”, “minha dor” -, obrigatoriamente, deverá ser diferente do critério de posse de objetos físicos. Ao considerarmos que a dor é algo que é qualitativa e quantitativamente distinta para cada indivíduo¹⁹, então, somente a pessoa que tem uma dor sabe da “sua” dor. Por consequência, a afirmação “Só ele sente suas dores” tem a aparência de uma afirmação empírica. No entanto, como a dor não é um objeto – isto é, não pode ser identificada materialmente, então, de acordo com este raciocínio, deve ser algo interno ao indivíduo. Portanto, existe em um mundo diferente.

7

Retomemos alguns argumentos já tratados anteriormente, para maior esclarecimento sobre métodos que diferenciem o *interno* e o *externo*. Assim, se a forma de identificarmos o fato de termos uma caneta na mão se dá através da observação, então, devemos utilizar um método similar para a dor, isto é, para saber a dor que temos. Logo a afirmação “Só eu sei o quanto me dói o joelho” é fruto de uma observação interna. Consequentemente, a afirmação de dor é um relato experiencial do que ocorre no interior de um indivíduo. Aqui, novamente o interior é tomado como

âmbito distinto do mundo exterior, com objetos análogos, mas não iguais, e com métodos específicos de observação.

Todavia, estranhamente, o interior é um análogo ao exterior, apesar de não ser a ele idêntico. Isto, porque o ser humano é dividido em interno e externo, isto é, um difere do outro, mas possuem métodos análogos de compreensão. Então, como alguém sabe que tem dor no joelho, ou como sabe que tem uma caneta em sua mão? A diferença nas respostas repousa na diferença de âmbito de cada questão. Alguém sabe que tem dor no joelho por introspecção, e sabe que tem uma caneta na mão por observação. No entanto, faz sentido uma pessoa afirmar “sei que tenho dor no joelho esquerdo”? Se esta afirmação é um relato, então, onde mais ela poderia ter aquela dor? Como esta pessoa sabe que a dor é no joelho esquerdo? Se a dor é um objeto interno, como ela pode distingui-la de outras dores? Como pode, por exemplo, saber que a dor não é no joelho direito? Que critérios esta pessoa utiliza para a distinção entre diferentes dores? Enfim, o que a dor revela quanto à nossa concepção de interior?

O ponto aqui é o seguinte: acreditar que a afirmação -“Eu tenho dores de cabeça” - é verdadeira, implica que tal afirmação se constitua em um relato do que sentimos. Entretanto, todo relato pode ser falso ou verdadeiro, correto ou incorreto. Como é possível garantir que o relato da dor não é um engano? A única forma concebível é aceitar que, ao fazer tal relato, uma identificação foi elaborada de maneira correta. Ou seja, quando tal pessoa afirma que sente dor de cabeça, é porque fez uma afirmação que relata corretamente o que sente em seu interior, com relação ao evento “dor de cabeça”. Ora, mas em que consiste o interior? Como podemos identificar erroneamente algo que se passa no nosso interior, dadas as qualificações que a este são atribuídas? Este problema deve ser compreendido a partir de sua natureza gramatical, porque não é de natureza empírica: a definição da dor que alguém sente se dá através da correlação entre algo que ocorre em um meio ou âmbito indefinido e a palavra dor. Além disso, este “algo” funciona como um objeto privado, afastado do mundo exterior.

Contudo, é verdade que há algo como comportamento de dor, ou seja, é composto por gestos, movimentos, gritos e expressões faciais que a pessoa apresenta ao

sentir dor. Logo, o conceito de dor que é definido através de uma identificação introspectiva ou como algo interior, é um ponto de vista que não considera que a dor tem manifestações exteriores, comportamentais. É exatamente neste ponto da argumentação que surge o mundo exterior, ou seja, a exteriorização da dor. Não há como distinguir “dor” de “comportamento de dor”, apesar de ser possível haver comportamento de dor, tanto na sua presença quanto na sua ausência. Porém, o comportamento de dor é um critério para a afirmação - “Estou com dor de cabeça”.

8

O engano gramatical com a concepção de interior que até este ponto de nossa investigação tratamos, põe de lado o fato de que “interior” e “exterior” estão ligados através de relações gramaticais, isto é, lógicas. Wittgenstein lembra-nos desta relação, por exemplo, nas seguintes passagens das *Investigações Filosóficas*, seção 579: “Como é manifestado o sentimento de confiança no comportamento?”, e na seção 580: “Um processo interno, necessita de critérios externos”. Isto significa que confiamos em alguém pelo seu comportamento, pois a confiança é um processo interno. Já o comportamento de confiança é um processo externo. Por conseguinte, o sentimento de confiança manifesta-se no comportamento. Por esta razão temos condições de afirmar que determinada pessoa é confiável. Idêntico raciocínio é aplicável para o critério de dor que alguém alega sentir. Seu comportamento, isto é, seus gestos, sua expressão facial serão a manifestação de sua dor. A partir deste raciocínio, se alguém nos diz, por exemplo, que “saber jogar xadrez” é um processo interno, qual seria a nossa resposta?

Ora, se queremos jogar xadrez com ele, não estamos interessados nos processos internos, mas na prática do jogo. Porém, ele pode continuar alegando que, de fato, o que nos interessa é se ele sabe jogar xadrez. Isto porque ele ainda insiste que “saber jogar xadrez” é algo interior. Seria necessário chamar-lhe a atenção para os critérios que estabelecem em que consiste jogar xadrez. Em suma, chamaríamos atenção desta pessoa para os critérios exteriores, para as manifestações de seu comportamento de jogar xadrez. O comportamento de jogar xadrez é parte do “saber jogar xadrez”,

ainda que a ele não se restrinja.

O engano ou paradoxo, que nosso interlocutor pretende nos lançar é o de afirmar que “jogar xadrez” é um evento que possui uma dupla interface, qual seja: por um lado, “saber jogar xadrez”, que ele alega ser um evento interior e, por outro, “jogar xadrez”, isto é, o comportamento de jogar xadrez. O mesmo tipo de engano gramatical ocorre no caso do conceito de dor. É por esta razão que escolhemos o conceito de dor para tratar das relações interno/externo. Acreditamos que há algo interior ao indivíduo que alega dor: a dor que ele sente e, por outro, o comportamento de dor, que é algo externo à dor. O paradoxo surge da separação entre ambos, ou seja, alegar ter dor é se comportar como quem tem dor.

Todavia, temos o caso inegável de pessoas que se comportam como quem têm dor e outras que, de fato, têm dor, mas se comportam como se não as tivessem. Como o comportamento exterior poderá nos ajudar nesta compreensão, se sobre ele também é possível lançar dúvidas? Ora, o que é solicitado aqui é uma generalização para todo caso de dor, ou seja, é requerida uma relação causal fixa que, por sua vez, sempre nos demonstre a verdade do comportamento para o mundo interior. Wittgenstein, entretanto, não aceita tal generalização: de fato existe um elo entre dor e comportamento de dor, porém, para ele, a relação é bem mais sutil do que possa parecer à primeira vista. Podemos desconfiar, por exemplo, acerca de alguém que se comporta tal como quem sente dor, mas que, de fato, não sente dor. No entanto, podemos ter a mesma dúvida, por exemplo, quanto a uma cadeira? E por qual razão esta dúvida se mostra ridícula? Justamente, pelo fato de que demonstrações de dor, prazer, etc., somente são compreensíveis nos seres humanos ou em seres assemelhados.

Assim, os conceitos de “comportamento de dor, “comportamento de angústia”, bem como “comportamento de ansiedade”, fazem parte de um jogo de linguagem que somente se aplica aos seres que podem sentir dor, angústia e ansiedade. Não seria o caso, por exemplo, de desconfiar da solidão que uma cadeira pode sentir por estar em uma sala vazia. Desse modo, quando pensamos que os objetos podem sentir alguma coisa, seja solidão, tristeza, entre outros sentimentos, somos levados, através da

educação, que, a princípio, nos faz prestar atenção em nossas emoções. Por decorrência, temos a tendência de transpor estas mesmas emoções para os objetos.

Entretanto, esta transposição é compreendida tão somente como uma transposição, pois²⁰: o que sentir dores tem a ver com uma pedra? Ora, apenas os seres que podem se comportar como um ser humano, podemos dizer que sentem dor. Wittgenstein chama a nossa atenção para a nossa atitude diante de um cadáver: ele, obviamente, não é passível de dor ou tristeza. Não lhe atribuímos conceitos psicológicos, pois não vemos nele um interior, considerando que ele não se comporta como quem tem um mundo interior. Assim, nossos conceitos psicológicos são atribuídos primeiramente aos seres humanos e outros animais vivos.

Ainda mais, o erro de separar o interno e o externo é devido à concepção que vê no evento “dor” um tipo de objeto privado. Por consequência, seria acessível apenas àquele que a tem. Além disso, tal concepção faz uma separação entre a atribuição de dor e a pessoa a quem atribuímos dor. Este ponto de vista, consequentemente, afirma que tanto a dor quanto o ser que a tem, pertencem a dois âmbitos diferentes, os quais convivem numa relação empírica um com o outro. Possivelmente, tal visão os conceba um *dentro* do outro²¹. A origem desta ideia é que a linguagem funciona de maneira indiferenciada, a saber, para transmitir pensamentos, seja, sobre coisas, sensações ou dores²².

Portanto, a partir destas contradições, consideramos plausível a consideração de rejeitarmos a gramática que nos é imposta.

Desse modo, a crença de que o mundo interior é privado é uma imagem sugerida por nossa linguagem. Tal imagem, considerada a partir de uma ótica filosófica, nos induz a crer que as estruturas de nosso mundo interior são sempre sujeitas a dúvidas, enquanto que nosso comportamento é, por assim dizer, apenas um espelho destas estruturas internas. Ao considerarmos o quanto esta imagem é persuasiva, na segunda parte das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein nos fornece mais elementos para compreendermos a relação gramatical entre o interno e o externo. No Capítulo iv,

na página 178, das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein retoma o tema da atribuição de mundo interior. Para ele, o que poderia significar em nosso dia-a-dia a afirmação: “Este meu colega não é um autômato”? Wittgenstein comenta que, talvez queiramos dizer que nosso colega tem um interior, tem uma alma, ou que ele sempre se comporta como um ser humano. Ora, falta à pergunta acima, o jogo de linguagem em que aquela expressão poderia ter sentido, pois sempre nos comportamos para com os outros seres humanos como se eles tivessem alma. Não se trata de uma opinião ou algo que é resultado de uma investigação. A maneira como esta pessoa age, nos indica que ela tem um interior, uma alma.

Assim, é possível compreender o que diz Wittgenstein com a afirmação “O corpo humano é a melhor imagem da alma humana”, sem, no entanto, incidir no erro de lhe atribuir algum tipo de “Behaviorismo”. As relações entre interno e externo não são de diferença, mas de complementação, ou de complementaridade. Há uma relação gramatical entre um e outro. Observar o comportamento de dor de alguém e julgar que esta pessoa pode não estar sentindo dor indica que percebemos a relação entre um e outro evento, e não uma diferença de âmbito. Mais adiante, no Capítulo v, da segunda parte das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein chama novamente a nossa atenção para esta complementaridade, ao tratar de um exemplo que envolve o comportamento de um ponto de luz, em analogia com o comportamento humano. Seu interlocutor, então lhe questiona: a Psicologia trata do comportamento ou da alma? Ora, se lembrarmos que as manifestações corporais são parte das sensações, das emoções, tal como na análise do conceito de dor, compreenderemos que o psicólogo relata manifestações de emoção, angústia, tristeza, e que, além disso, observa o comportamento humano quanto a tais manifestações.

Todavia, o estudo das manifestações não trata do comportamento, e sim da angústia, dor, tristeza *através* do comportamento. O psicólogo relata casos de angústia e tristeza, por intermédio de suas manifestações. No entanto, as manifestações, que são comportamentos exteriores, não são a angústia e a tristeza, mas conduzem à compreensão das mesmas, pois é apenas por meio da manifestação de tristeza que podemos atribuir tristeza ou angústia a alguém. Ou seja, a dúvida quanto ao que se

passa no interior de uma pessoa, é um passo posterior à *atribuição* de um evento interior.

9

É com base na ideia de que o comportamento é uma expressão do mundo interior, que advém a interpretação de Wittgenstein como um behaviorista. Isto, devido à sua ênfase nas manifestações externas do que é “interno” ao indivíduo. Entretanto, tal interpretação é errônea, pois parte do princípio de que há uma espécie de separação entre “dor” e “comportamento de dor”, como se fossem instâncias constitutivamente diferentes e que, para tanto, requerem, do mesmo modo, métodos de averiguação diferenciados. Assim sendo, pelo que até agora argumentamos, Wittgenstein não elabora esta separação, tal como a ele é atribuída, mas faz observações gramaticais; ele não trabalha com a ideia de objetos constitutivamente diferenciados. Sua observação gramatical é que “dor” e “manifestação de dor” estão gramaticalmente conectadas. Estes conceitos, por sua vez, fazem parte do jogo de linguagem que envolve conceitos psicológicos. Ainda mais, não atribuímos dores a objetos que não se pareçam com o ser humano, pois apenas o ser humano pode manifestar dor ou escondê-la; comportar-se como quem tem dor, etc. Além disso, o fato de que pessoas possam mentir quanto ao que sentem, ou mesmo comportarem-se como quem tem uma dor, sem a ter, de fato, não elimina o fato de que pessoas submetidas ao fogo sentem dor e manifestam esta dor ao se contorcem.

Pelas razões acima apontadas, nossa imagem comum do interior sugere a separação interno/externo, quando, na realidade, não há esta separação. Manifestar dor é ter dor. A ligação aqui não é empírica, e sim, gramatical. Não é uma inferência que fazemos do comportamento para a existência do interior; antes, nós vemos que a pessoa está com dores. Então, a introspecção se torna uma espécie de cerimônia vazia, pois quando a fazemos, dizemos que temos certeza que é dor o que sentimos. Isto, em substituição à afirmação “Eu sinto dores”. Não inferimos que sentimos dores, tristeza, angústia ou medo: temos tais sentimentos. Isto se mostra no comportamento

característico de cada um destes conceitos.

Logo, não há separação entre interno e externo. Esta separação é sugerida por uma imagem de nossa linguagem. A complexidade dos conceitos psicológicos não pode ser eliminada através de certos cortes epistemológicos para a postulação de dois mundos, isto é, contíguos e diferentes. O interior se manifesta pelo exterior, e este por sua vez, é uma manifestação do interno. O interior (*innen*) é exteriorizado (*Aussern*), mas a este, isto é, ao exterior, não pode ser reduzido. Entretanto, e se alguém a quem explicamos o sentimento de outra pessoa, através das manifestações de seu comportamento, não fica de todo convencido? Se tal pessoa ainda duvida que o interior esteja exteriorizado nas manifestações de comportamento, como responder a estas dúvidas? Neste caso, comenta Wittgenstein, que tipo de erro esta pessoa comete? Será um erro de observação ou de pensamento? Afinal, continua ele, reconhecer a autenticidade de uma manifestação não é algo que possamos ensinar de maneira científica?

Talvez muitos psicólogos e filósofos da mente tenham o sonho cientificista de catalogar expressões e manifestações para, por exemplo, descobrir as características gerais da angústia. No entanto, estarão catalogando parte do conceito de angústia e de comportamento de angústia. A consideração da manifestação de um sentimento não anula a existência do interior, isto é, do fato de que a pessoa definida como “angustiada”, no seu íntimo – interior – não sinta angústia, e sim, outro sentimento qualquer.

Lembremos a afirmação de Wittgenstein sobre as observações do psicólogo: ele observa o comportamento dos seres humanos, suas manifestações, mas tais manifestações não se dão sobre o comportamento, e sim, sobre algo interior. Logo, catalogar comportamentos e manifestações é interessante meramente no sentido de caracterizar a angústia, mas não se trataria da angústia em si. Assim, se estamos certos de que uma pessoa não simula seus sentimentos, que critérios usamos como prova de nossa certeza? Para tanto, argumenta Wittgenstein, teremos que ser bons conhecedores dos seres humanos. Assim, quanto mais os conhecermos, melhores serão os nossos

juízos.

Deste modo, podemos fazer prognósticos corretos sobre determinados comportamentos, tanto quanto, prognósticos errôneos ou piores, isto é, julgamentos equivocados sobre o que a pessoa sente, ou até mesmo, se ela sente alguma coisa. Tal possibilidade faz parte do jogo de linguagem de nossos conceitos psicológicos. Apenas a experiência poderá suprir ou especializar nossos julgamentos sobre os seres humanos. É possível que aprendamos a como fazer tais julgamentos. Contudo, argumenta Wittgenstein, não será ensinada uma técnica, e sim, juízos corretos. Ao mesmo tempo, tal ensinamento possui regras, que, no entanto, não formam um sistema completo e determinado. Somente as pessoas que passam pela experiência de aprender e avaliar as manifestações dos sentimentos possuem condições de aplicar tais regras, ainda que estas não possuam regras fixas como as do jogo de xadrez ou como as de um cálculo. A complexidade deste argumento de Wittgenstein mostra-se no seu comentário²³: “O mais difícil aqui é expressar a indeterminação corretamente e sem falsificação.”.

Entretanto, há uma imprecisão radical no jogo de linguagem dos conceitos psicológicos. Este fato não nos autoriza a falsificá-la, através do argumento de que o interior é privado, com a justificativa de que só a pessoa que alega sentir alguma dor sabe se ela é real. Temos aqui algo como que destroços de um sistema, diz Wittgenstein, o qual é aparente através das observações mais gerais.

Entretanto, não podemos afirmar que todas as evidências que a experiência nos apresenta com relação às manifestações de sentimento, são apenas evidências prováveis ou ponderáveis. Ou seja, aqui se trata de evidências que elaboramos através da experiência; que se mostram mais ou menos claras. Assim, um bom julgador das atitudes humanas é experiente diante das evidências que o auxiliam a distinguir, tanto manifestações legítimas, quanto ilegítimas.

10

Todavia, há evidências imponderáveis, que, por sua vez, não formam um sistema, como se fossem constituídas de um conjunto de regras fixas. O caráter ponderável vai depender do próprio jogo de linguagem e dos conceitos psicológicos envolvidos, além do contexto em que estão inseridos. Por outro lado, sabemos o que fazer com tais evidências, aliás, ponderáveis. Por esta razão as consideramos úteis. Afinal, elas nos convencem do “estado de espírito” de alguém.

Todavia, não são apenas as evidências ponderáveis passíveis de serem aprendidas com a experiência da convivência e do trato com os seres humanos. Temos também evidências “imponderáveis”. Para Wittgenstein, as evidências imponderáveis²⁴ são as sutilezas do olhar, as sutilezas dos gestos, do tom de voz, entre outras. A imponderabilidade de tais evidências se deve ao fato de que não podem ser provadas através de princípios gerais. Alguém, por exemplo, afirma que nos considera um amigo, mas quando estamos em sua sala, trata de chavear a gaveta em que guarda seus documentos considerados importantes. Outro exemplo de evidência imponderável seria o seguinte: um amigo mostra a outro amigo sua biblioteca; retira um determinado livro e comenta que seria muito bom e esclarecedor que este amigo o lesse. Além disso, afirma que o livro não está sendo usado no momento, ou seja, convence seu amigo que pode pedir o livro emprestado, e mais, oferece o livro por empréstimo. Contudo, em seu gesto seguinte, devolve o livro de volta à prateleira e muda de assunto. Nos dois casos em consideração, não temos evidências diretas ou ponderáveis de que há falta de confiança, apesar de se dizer amigo ou evidenciar que pretende, de fato, fazer o empréstimo do livro. Apesar disso, é uma *evidência imponderável*. Ou seja, este suposto amigo não quer ou não pretende emprestar o livro. Portanto, não confia em seu amigo. Seria um engano se, nos casos relatados acima, esta pessoa pensasse o seguinte: “Ele quer me emprestar o livro, apesar de que seus gestos não correspondem ao que se passa em seu interior”. Já no outro exemplo, seria um engano acreditar que chavear a gaveta na presença de um amigo, demonstra confiança. Seu gesto, portanto, é uma evidência imponderável. As sutilezas da psicologia humana são evidências, tal como o *faro* para o mau caráter de alguém. Como aprendemos a ter este *faro*? Quando deve ser usado?²⁵ A

resposta aqui não é única. Julgaremos o caráter de alguém, não apenas pelas “evidências ponderáveis”, que aprendemos a observar. Também levaremos em conta atitudes, gestos, tons de voz ao prometer ou expressar algo. O constante bocejar é outro exemplo importante. Isto porque quando conversamos com alguém e este boceja constantemente, isto pode demonstrar falta de interesse pelo que lhe relatamos. Tais exemplos tratam, especificamente, do que Wittgenstein denomina como comportamentos que contém “evidências imponderáveis”. Mas, todas estas evidências não são demonstrações suficientes, por si próprias. É necessário que junto a tais demonstrações, tenhamos uma visão de conjunto do comportamento da pessoa com quem falamos, como, por exemplo, sua história de vida, entre outros dados.

Assim, o papel de uma evidência imponderável consiste em nos conduzir a uma conclusão, de forma que se constitua em uma indicação, não sendo, no entanto, uma prova cabal. É por tal razão que aprendemos a considerar as evidências imponderáveis através de técnicas e práticas de julgamento de seres humanos, e não, por intermédio de um conjunto de regras de julgamento.

Apesar disso, ou seja, das indicações acima apontadas por Wittgenstein, podemos nos enganar. Mas, este engano faz parte do jogo de linguagem com os conceitos psicológicos, bem como da gramática das relações entre interno e externo. A simulação, por exemplo, não é a regra em relação à manifestação de dor, ou em referência ao olhar fugidio que alguém apresenta quando nos encara; Antes, aprendemos a manifestar a dor que, de fato sentimos, e aprendemos a olhar diretamente para os olhos da pessoa a quem prometemos algo. A simulação, de acordo com Wittgenstein²⁶, é um caso especial dentro da situação em que alguém manifeste estar com dor. O fato de que é possível dissimular, não torna todo caso de manifestação de dor uma simulação, isto é, não anula o comportamento de dor. É necessário um longo aprendizado até que alcancemos a compreensão da capacidade de dissimulação²⁷.

Por fim, o que Wittgenstein nos indica quanto às relações entre interno e externo, é que não há separação entre um e outro âmbito, ou seja, nosso comportamento e nossas manifestações estão relacionados ao nosso mundo interior, e vice-versa. Tal

relação não é empírica ou cognitiva, e sim, lógica, gramatical. Assim, é um engano filosófico crer que nossos sentimentos são objetos que habitam o mundo interior e que, de maneira incerta, são demonstrados em nosso comportamento. Nossa gramática para o conceito de dor e comportamento de dor não está errada. Antes, a distinção esteve sempre em evidência. Isto, porque a figura da relação entre interno e externo, convidanos, comenta Marie McGinn, a uma aplicação que nos faz negligenciar a distinção que está diante de nossos olhos: ela se mostra na gramática de nossos conceitos. Além disso, conforme McGinn, a figura da relação interno/externo, nos leva a pensar que as sensações estão escondidas, para além do que pode ser captado. por meio do conceito de mundo interior²⁸.

Aprender o jogo de linguagem com o uso dos conceitos de interno e externo envolve dominar as suas diferentes relações: as manifestações de sentimentos e sensações, os padrões nem sempre delimitáveis ou ponderáveis, através dos quais julgamos as atitudes psicológicas dos outros.

Aprendemos, portanto, segundo Wittgenstein, que o interno e o externo estão ligados por relações gramaticais, e que, por sua vez, as demonstrações externas são, de fato, manifestações do interior. Entretanto, tais exteriorizações não são o interior, e sim, sua manifestação. Conseqüentemente, como distinguir nas exteriorizações de dor, a própria dor? Se há uma relação, o interno deve ser expresso, ou então, seria plausível afirmar que é revelado no exterior. De que forma devemos entender que o interior se expressa no exterior? Aqui, se trata de perceber que, quando consideramos a situação de outra pessoa, consideramos suas e exteriorizações e o que elas expressam. Podemos nos utilizar das evidências ponderáveis de suas manifestações de sentimento e, nelas estão incluídas, as evidências imponderáveis. Porém, no que diz respeito ao nosso mundo interior, como devemos entendê-las? Assim sendo, quando dizemos “sinto saudades de São Carlos” estamos exteriorizando algo, a saber, nossa saudade de uma determinada cidade para nós próprios? Faz sentido, então, dizer que, antes de exteriorizar nossa saudade, nós próprios não sabíamos o que sentíamos? No caso de outra pessoa, faz sentido dizer “Pelo seu comportamento vejo que você sente saudades de sua cidade natal”, mas no nosso caso não é o que ocorre. Todavia, a

gramática dos conceitos psicológicos é a mesma para a nossa situação e para a situação de outra pessoa? Existiria aqui uma assimetria entre primeira e terceira pessoas, no caso do vocabulário psicológico?

Esta será a questão central do que investigaremos no próximo capítulo deste trabalho: a expressividade do interior.

Notas ao Capítulo 4

-
- 1 *IF*; II; vii.
2 *Zettel*, §458.
3 *IF*; II; viii, pg.158e.
4 Wittgenstein: *Rethinking the Inner*, Blackwell, London, 1988, em especial – pg.33 até 67.
5 *Wittgenstein and The Philosophical Investigations*, London, 1997.
6 McGinn, 1997; 145.
7 *Pain and Private Language* in Peter Winch (org.) *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969, pgs. 166 - 183.
8 Segundo Manser esta distinção já havia sido tratada por Wittgenstein nas *Philosophical Remarks*, páginas 88 - 96.
9 Manser, 1969; 168.
10 *IF*; I; §421.
11 David Cockburn, *An Introduction to Philosophy of Mind*, Basingstokes, Palgrave, 2001, comenta quanto a este aspecto do ser humano que nosso problema filosófico reside na tentativa de reduzir os aspectos humanos – tal como, as experiências mentais – às regras das explicações causais ou físicas.
12 Conforme o comentário de Garth Hallett às *Investigações Filosóficas*: Cap. XV The Agreement of Thought and Reality, pgs. 463–492. Garth Hallett, *A Companion to Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1977.
13 *PG*; VII; §95.
14 *Z*; §53 - §68
15 McGinn, 1997; 147.
16 Na seção 446 das *IF*, Wittgenstein chama atenção para a situação paradoxal de crer que uma mancha vermelha é diferente quando está presente e quando não está presente, mas a linguagem não demonstra esta diferença, pois apenas fala de mancha vermelha estando ela presente ou não. O mesmo ocorre com a alegria que poderia ou não estar presente, apesar do sorriso de alegria.
17 *IF*; §196 A aplicação não entendida da palavra é interpretada como a expressão de um *processo* estranho.
18 *LWPPII*; §48e.
19 Considerando a argumentação natural quanto a dores e a posse de dores: segundo o ponto de vista “natural” as dores são propriedades privadas ou eventos privados.
20 *IF*; II; §283.
21 McGinn, 1997; 150.
22 *IF*; I; §304.
23 *IF*; II; xi.
24 No original, *unwägbar Evidenz*.
25 *IF*; II; xi.
26 *IF*; II, xi, pg. 194.
27 *IF*; II; xi. “‘Não posso saber o que se passa nele’”, é sobretudo uma imagem. É a expressão convincente de uma convicção. Não indica as razões da convicção. Elas não estão à mão.
28 McGinn, 1997; 173.

5

Expressão

É importante, por exemplo, que se deve “conhecer” a outra pessoa a fim de ser apto a julgar qual o significado deve ser atribuído a uma de suas expressões de sentimento, ainda que não saiba descrever o que se sabe sobre esta outra pessoa. Isto é tão importante, que não se consegue afirmar quais são as consequências observáveis de uma condição interior.

Ludwig Wittgenstein.
LWPPII, 90e

1.

No capítulo anterior, argumentamos que o interno e o externo são conceitos ligados gramaticalmente, e que, para entendermos o interior de outras pessoas, necessitamos de critérios externos, a saber, as manifestações comportamentais destas pessoas. Contudo, além disso, alegamos que tais manifestações não podem ser compreendidas tal como alguns psicólogos e filósofos da mente tradicionalmente o fazem, ou seja, como um conjunto de fatos cientificamente determinável. Disso também resulta que nossa investigação filosófica sobre o mundo interior humano não deve ficar restrita à relação causa e efeito. Porém, também não devemos ceder à concepção que advoga uma dualidade ente mente e corpo. Há, de fato, uma inter-relação entre o nosso mundo interior e o nosso comportamento, mas tal interação deve ser compreendida corretamente. Compreendemos as manifestações do interior de outras pessoas, não apenas como gestos e movimentos físicos; os apreendemos como símbolos ou sinais, os quais nos indicam a existência de algo que os ultrapassa. O jogo de linguagem que utiliza conceitos psicológicos não é o mesmo jogo de linguagem que faz uso dos conceitos de conhecimento¹.

Até agora exploramos os argumentos de Wittgenstein quanto à nossa compreensão do mundo interior de outras pessoas. Assim sendo, como sabemos que uma pessoa que alega sentir uma dor, está de fato com aquela dor. Ou, então, como podemos compreender as evidências imponderáveis sobre o mundo interior no comportamento das pessoas, e, além disso, as diferenças entre as afirmações sobre o mundo interior e as afirmações sobre o comportamento. Logo, através dos argumentos de Wittgenstein, analisamos a forma como elaboramos nossas afirmações sobre os estados mentais de outras pessoas.

Deste modo, nosso objetivo neste capítulo, é compreender o caso de auto-atribuição de estados mentais. Buscaremos responder ao seguinte: nós exteriorizamos nosso interior para nós próprios? Como devemos compreender conceitos psicológicos quando estes são usados na primeira pessoa do singular? Se as manifestações de nosso interior devem ser compreendidas como expressões, isto significa que não podemos, de modo algum, estar errados quanto aos nossos próprios estados mentais? Existe um critério de autoconhecimento no caso de auto-atribuições de estados mentais?

2.

Observemos que tais questões remetem à ideia que já utilizamos na apreciação da discussão sobre as relações entre privacidade e linguagem. Juntamente com os argumentos anteriormente apresentados, temos a tentativa de Wittgenstein de construir uma espécie de classificação dos conceitos psicológicos. Em *RPPI* seção 722, Wittgenstein se propõe à construção de uma genealogia dos conceitos psicológicos. Entretanto, faz a ressalva de que não busca uma exatidão, e sim, uma visão sinóptica. Entretanto, expressa sua insatisfação com àquela classificação, não mais retornando ao tema.

No volume 2, da obra citada acima, o tema reaparece na seção 62.

Wittgenstein, nesta seção, nos adverte que os conceitos psicológicos nos quais está interessado são os do dia-a-dia. Não se trata de fazer uso de superconceitos, ou conceitos construídos para apresentar algo novo, tal como se dá em uma descoberta científica. Afirma que os conceitos psicológicos estão relacionados com os conceitos usados nas ciências exatas, da mesma forma que os conceitos da medicina estão ligados ao que determinadas pessoas faziam no passado, ao se dedicarem a cuidar de pessoas doentes². A seção 63 apresenta o plano para o tratamento dos conceitos psicológicos, partindo do seguinte critério: os verbos psicológicos têm como característica o fato de que seu uso na terceira pessoa do presente é uma informação, enquanto que seu uso na primeira pessoa do presente é uma expressão.

Na seqüência de sua explanação, há outra tentativa de continuação do plano de classificação na seção 148. Todavia, o plano iniciado na seção 62, da mesma obra, nos traz informações mais importantes para o problema com o qual estamos lidando atualmente. Assim, o plano esboçado na seção 62, de *RPPII*, nos interessa na medida em que classifica o uso dos verbos psicológicos na primeira pessoa como expressão, ainda que Wittgenstein tenha escrito ao lado “*não de todo certo*”.

Assim, de acordo com a classificação as sentenças (a) “Eu sinto dor” e (b) “N sente dor” devem ser tratadas de maneira diferenciada, pois em (b) temos uma informação que pode ou não ser verificada, enquanto que em (a) os critérios que poderiam ser utilizados para (b), não fazem sentido. Assim, no caso (b), poderíamos perguntar “como sabemos se o que N sente é uma dor?” A resposta, por sua vez, seria apresentar os critérios pelos quais “N” está com dor. Ao mesmo tempo, faz sentido duvidar se o que “N” expressa é dor ou não. Já no caso de (a), estas dúvidas e questões não têm sentido, pois sabemos que estamos com dor ou não, e isto, não como resultado de uma inferência, a partir de uma observação. Logo, o fato de que sabemos que estamos com dor, não é uma informação. Ou seja, não existem respostas com sentido para a questão “como você sabe?”, lançada à afirmação (a) “Eu sinto dor” - enquanto expressão. Se fizermos a pergunta e obtivermos como resposta “Porque sou eu quem sente a dor”, nada foi acrescentado como informação. Assim sendo, não há diferença

entre “Eu sinto dores” e “As dores que sinto são minhas”, considerando que ter uma dor é senti-la, e que o caso contrário, dadas as circunstâncias normais da vida, não faz sentido³. Por outro lado, se respondermos que sabemos que estamos com dor por observação interior, isto é, por introspecção, então, supõe-se que quando temos uma dor, uma averiguação é possível. Dessa forma, é possível buscar informações em nosso interior para saber se temos ou não uma dor. Entretanto, isto não faz sentido, pois dadas as circunstâncias comuns da vida, é impossível não perceber uma dor que temos, ou até mesmo, nos confundirmos quanto a ser, de fato, uma dor. Logo, a afirmação (a) não é uma descrição, mas, como diz Wittgenstein na seção 62, das *Investigações Filosóficas*, é uma expressão ou exteriorização.

Notemos neste contexto, uma assimetria entre (a) e (b). Isto, porque, enquanto faz sentido averiguar ou levantar dúvidas quanto às descrições⁴ (isto é, se são adequadas, se descrevem corretamente os objetos), o mesmo não se pode afirmar das exteriorizações (casos paralelos ao caso da afirmação (a), mais acima). Estas exteriorizações, pelo que até agora argumentamos, apresentam características e objetivos distintos das descrições. Primeiramente, tais expressões não podem ser verificadas, pois não faz sentido que alguém descubra em si próprio que está com dor, ou que, em vez de dores, de fato, se trata de saudade de L.. Ou seja, não fazemos inferências para que a afirmação “*Eu sinto dores*”, seja uma afirmação de conhecimento. A seguir, quando expressamos algo, não faz sentido uma investigação quanto ao erro ou a uma possível dúvida em relação ao uso de tais expressões. Desse modo, é plausível afirmarmos: “Não faz sentido que eu possa aplicar incorretamente a mim mesmo algo que está em meu interior”. Não há lugar para uma aplicação incorreta sobre nossa pessoa, a nós mesmos, em relação a um predicado psicológico. Por esta razão não faz sentido afirmar: “Eu pensei que sentia saudades, mas verifiquei que era *Fulano* que sentia saudades”. A linguagem aqui nos mostra uma construção paradoxal devido ao conteúdo do que pretendemos dizer, isto é, que seria possível que sintamos as dores corporais de outras pessoas. Ou então, que fosse possível possuir os sentimentos, as esperanças de outrem. Sendo assim, para este tipo de expressão, não faz sentido afirmar que fizemos uma inferência para ter conhecimento desses sentimentos.

Por fim, para o caso de sentenças como (a) - “Eu sinto dor”, se não podem estar erradas, e se não admitem verificação, então, também não podem estar corretas. Isto porque não se trata de observações que não foram bem elaboradas, ou de inferências que tiveram por base pouco material observacional. Dessa forma, no uso de tais expressões não transmitimos conhecimento⁵; não são afirmações de conhecimento. Logo, não são de origem cognitiva, isto é, não transmitem informação, não descrevem nada; isto, se considerarmos que há uma relação epistêmica entre descrever e correto/incorreto⁶. A este respeito Wittgenstein argumenta: se dissermos a outra pessoa o que pensamos, será que conhecemos nossos pensamentos melhor que as palavras os expressam? Tudo se passaria, então, continua Wittgenstein, como se, por analogia, estivéssemos em poder de um conhecimento mais consistente de nosso corpo, e, apresentássemos a esta pessoa apenas uma foto⁷ de nosso corpo.

Deste modo, Wittgenstein está conduzindo ao seguinte argumento: “Apenas eu sei que meus sentimentos são tais e tais” a uma situação na qual a expressão “Eu sei que...” é um conhecimento direto, enquanto que a outra pessoa teria um conhecimento indireto. Isto porque teria acesso apenas às nossas palavras (ou, de acordo com o exemplo, a uma foto). Com isto Wittgenstein deseja explorar a seguinte concepção comum: do fato de que apenas o indivíduo tem acesso aos seus estados internos, e, em razão deste não ter acesso aos estados internos de outra pessoa, somente esta pessoa tem acesso ao seu mundo interior. A conclusão, segundo esta concepção, é que temos um ponto de vista privilegiado sobre nossos estados internos, que se fundamenta na observação direta do próprio interior.

Entretanto, não podemos esquecer aqui o fato de que proposições como (a) – citada no início desta seção, que podem ser exemplificadas por outras, tais como: “Eu estou angustiado”, são exteriorizações ou expressões do interior em determinados jogos de linguagem. Estas afirmações também podem ser usadas em outros tipos de jogos de linguagem, com outras funções. Assim, quando Wittgenstein, em RPII, elabora sua classificação dos verbos psicológicos, ele não está afirmando que

proposições como “Eu tenho dor de cabeça” ou “Eu sinto medo”, não possam se constituir, no contexto de determinados jogos de linguagem, em relatos ou descrições. Desse modo, afirmações como “Eu sei que sinto dores em meu pé e não em minha perna” podem ser informações. Basta pensar na situação de que quando vamos ao médico, fazemos relatos quanto aos nossos estados internos. A partir deles é que o médico nos fornecerá um diagnóstico; se baseará em nossos relatos, impregnados de informações. Mas, neste caso, temos o contexto apropriado para que as afirmações do tipo (a), citada acima, sejam tratadas como relatos.

Todavia, mesmo neste contexto apropriado, não há uma mudança nos conceitos empregados em afirmações do tipo de (a). Isto significa que quando alguém relata sua dor a um médico, está usando conceitos idênticos à afirmação “Eu sinto dor”, enquanto expressão. Ou seja, esta pessoa está fazendo uso de uma exteriorização não-cognitiva. Nesse caso, não é o conceito de dor que sofre mudanças, e sim, o objetivo para o qual o conceito de dor é usado. Aqui, o jogo de linguagem, como um todo, indica que a afirmação deve ser compreendida a partir de regras diferentes das aplicadas no caso da expressão de uma emoção.

É importante acrescentar, para uma melhor compreensão deste quadro, que, por exemplo, quando vamos ao ortopedista e relatamos nosso caso de dor muscular, não interessa ao médico a afirmação - “O mundo parece cinza para mim desde que torci o pé”. Ora, seria absurdo crer que tal afirmação, no caso, expressiva contivesse alguma relação causal a ser usada pelo ortopedista.

Dentro do mesmo raciocínio, afirmações do tipo (a), enquanto proferimento em primeira pessoa do verbo psicológico são exteriorizações do interior de alguém, em um determinado jogo de linguagem, a saber, o jogo de linguagem com os conceitos psicológicos. Isto e dá, igualmente, guardadas as diferenças, quando utilizamos a proposição “A noite está escura”, em um determinado jogo de linguagem, como o da poesia, e, em outro contexto, quando alguém nos visita e pergunta se a noite está adequada para uma caminhada até a praça. Nesse caso, tanto quanto no caso do

médico, a afirmação sobre a escuridão da noite possui regras de aplicação diferentes, as quais estão ligadas aos jogos de linguagem em que são empregadas. Por exemplo, se alguém afirma ao ortopedista que sua vida perdeu a cor depois que deslocou seu braço, a atitude do ortopedista será de indiferença quando a tal percepção da cor do mundo, mas estará interessado na luxação ocorrida no braço: se ela é uma luxação, sua extensão, etc. Apesar disso, também é possível que, esta pessoa, ao encontrar um amigo que lhe pergunta sobre seu estado de saúde, esta afirme: “Veja, minha vida perdeu a cor depois que eu luxei meu braço”. Certamente, tal amigo (caso faça juz a tal predicado) tentará me confortar-lhe, perguntando se já foi ao médico. Mas será um engano, por exemplo, crer que esta pessoa sugere a ida a um médico para tratar da luxação, em decorrência de sua crença na relação causal entre a luxação e a observação de seu amigo sobre a “cor da vida”.

Porém, a mesma afirmação terá outro significado em um jogo de linguagem diferente. Um exemplo desta diferença se daria da seguinte maneira: digamos que alguém tenha ido visitar um determinado amigo que mora muito longe do centro urbano. Para chegar ao local de sua moradia, é necessário atravessar um longo trecho, e, pior, sem qualquer iluminação. Qualquer pessoa, em uma situação semelhante sentiria algum temor. Quando tal pessoa está prestes a ir embora, esta pessoa e seu amigo saem da casa e observam a noite. No momento seguinte, o visitante faz a seguinte afirmação - “A noite está escura”. Então, nesse caso este proferimento é usado como a expressão do medo que ele pode estar sentido, no caso, porque terá de seguir por um trajeto escuro. O visitante e seu amigo estão vendo que a noite está escura. Logo, seria inútil a informação de que a noite está escura, como se esta informação contivesse um episódio que envolvesse o conhecimento de algo. Ainda que a intenção do visitante a de apenas fazer um comentário, o anfitrião não tomaria esta afirmação como informação, e sim, como expressão de medo do amigo visitante.

Por outro lado, se estou em um observatório astronômico e alguém me pergunta: “Qual o estado do céu para a observação?”, então, a mesma proposição “A noite esta escura” tem um uso diferente, ainda que seus conceitos não mudem de

significado⁸. O mesmo ocorre com o uso dos conceitos de nosso vocabulário psicológico, isto é, o padrão do jogo de linguagem com os conceitos psicológicos é o de que proferimentos de primeira pessoa são exteriorizações e não descrições ou relatos.

A propósito, na seção 693, de *RPPI*, Wittgenstein afirma que os casos de descrição com os quais o psicólogo e, além deste, o filósofo da mente, não trata sobre descrições de conteúdos da experiência. Nesses casos, estamos lidando com manifestações de conteúdos mentais. A palavra manifestação serve aqui para chamar atenção sobre o fato de que o comportamento humano é importante para a compreensão do uso de verbos psicológicos.

Neste passo, é interessante lembrarmos de certas observações de Wittgenstein, na segunda parte das *Investigações Filosóficas*, quanto aos diferentes interesses que um mesmo evento pode suscitar em diferentes observadores. Em tal passagem⁹, Wittgenstein utiliza o exemplo de um ponto de luz numa tela, o qual é observado por diferentes pessoas. Assim sendo, os observadores podem estar interessados em várias características do ponto de luz: alguns deles estão interessados nos movimentos do ponto de luz, enquanto outros atentam para a velocidade com que se movimenta o ponto de luz, ou observam as mudanças de direção, e assim por diante.

O interessante é que todas estas características pertencem ao mesmo ponto de luz. O exemplo serve como analogia em relação ao nosso interesse no comportamento do ser humano. Na sequência desta passagem, Wittgenstein afirma que o caso é análogo com a Psicologia, ou seja, a Psicologia está interessada em alguns aspectos do comportamento humano. Então, pergunta o interlocutor de Wittgenstein: “A Psicologia estuda o comportamento humano, e não a alma?” Wittgenstein responde com uma questão: “Do que trata a Psicologia?” E continua a resposta, ao afirmar que, por certo, o objeto de estudo da Psicologia são as manifestações do comportamento humano, no entanto, estas não são manifestações sobre o comportamento, e sim, sobre algo que é revelado no comportamento.

3.

Ao considerarmos esta diferença nos usos das descrições, podemos afirmar que descrições utilizadas para veicular informações podem ser objeto de nossa dúvida ou certeza, isto é, em relação a tais manifestações faz sentido duvidar ou pedir justificativas. Por outro lado, no caso das descrições em jogos de linguagem com os conceitos psicológicos, não podemos empregar o mesmo critério. Ou seja, o padrão das descrições de primeira pessoa não é o de descrições de conteúdo, a saber, de relatos descritivos do mundo interior, e sim, de *manifestações* do mundo interior. Logo, não faz sentido, neste jogo de linguagem, duvidar ou pedir justificativas, pois não se trata de descrever uma circunstância observacional. Por tal razão, sobre estas descrições o mais adequado é afirmar que são expressões do interior.

Porém, isto não implica em concordar que afirmações de primeira pessoa, que contenham verbos psicológicos não podem desempenhar a função de descrições. Como já afirmamos anteriormente, existem circunstâncias em que tais afirmações são descrições.

Assim, um proferimento pode desempenhar funções diferentes, ao contrário do que afirma nossa concepção comum da relação existente entre interno e externo. Logo, o que marca a diferença desempenhada pelo proferimento é o uso que lhe é dado, e não, a crença de que é um relato cognitivo de um âmbito interno ou externo. O proferimento “Sei o que quero, desejo, creio, sinto (e assim por diante com todos os verbos psicológicos), afirma Wittgenstein, é um absurdo filosófico ou *não* é um juízo a priori”¹⁰. Seria um absurdo filosófico se o proferimento fosse resultado de uma observação interna. Nesse contexto, entre todas as possibilidades contempladas por nossa observação interna, dizemos algo que acreditamos ser cognitivamente correto, ao afirmarmos que sabemos o que pensamos. Por outro lado, tal afirmação cognitivamente correta está em contraposição ao conteúdo cognitivo da seguinte declaração: “Não sei o que penso, desejo, sinto...”. A verdade de minha primeira afirmação é devida à falsidade de seu contraditório. Mas, isto se revela absurdo, já que de acordo com Wittgenstein,

como alguém poderia *não saber* o que pensa, sente, deseja, etc.? O absurdo aqui se mostra - ao que parece - no fato de que observamos nosso mundo interior, tal como se estivéssemos “do lado de fora”. Ou seja, estamos fazendo uma afirmação sobre o nosso próprio mundo interior. Por outro lado, se a afirmação “Sei o que penso, sinto, etc.”, fosse uma afirmação *a priori*, então, sua verdade estaria contida em seus termos, ou, esta deveria advir apenas dos conceitos empregados. Entretanto, como tal afirmação poderia ser um juízo *a posteriori*?

Por suposto, se é desse modo que devemos tratar os verbos psicológicos, então, é possível compreender, com mais clareza, o acerto da afirmação de Wittgenstein, quando diz que é possível saber o que outra pessoa pensa. No entanto, para ele, esta afirmação não faz sentido lógico quanto a nós próprios. Não se trata nessa situação, de saber se estamos diante ou não, de um proferimento cognitivo, ou, de uma descrição do conteúdo da própria experiência mental. Assim, o proferimento “Sei o que penso”, enquanto relacionado ao seu uso no jogo de linguagem com os conceitos psicológicos, não admite a afirmação contrária: “Não sei o que penso”.

Como consequência desta argumentação, podemos concluir que, para Wittgenstein, os relatos psicológicos não se baseiam em experiências interiores, acessíveis ou não pela introspecção. Tampouco, tais relatos são o reconhecimento de experiências que ocorrem dentro de um âmbito privado¹¹, e que, por sua vez, seriam transmitidas através do significado dos proferimentos psicológicos. Anteriormente nos ocupamos em expor que estes relatos são exteriorizações do mundo interior, ou seja, o mundo interior está como que impresso nestas manifestações, que podem consistir em gestos, movimentos, etc. Além disso, os proferimentos psicológicos apresentam a característica de serem secundários em relação a certos tipos de expressões. No caso, são expressões genuínas, que podem ser denominadas como pré-linguísticas. Desse modo, a expressão do comportamento de dor é aprendida, enquanto que o comportamento de dor é uma manifestação natural.

Na seção 224, das *Investigações Filosóficas*, este traço da gramática dos

proferimentos psicológicos se torna mais claro, no momento em que Wittgenstein discute como as palavras se referem às sensações: palavras são associadas a algum tipo de sensação ou expressão originária. Esta associação é devida ao ato de substituir a expressão originária pela palavra aprendida. Um exemplo de como isto ocorre se dá quando a criança aprende um comportamento de dor. Tal aprendizado se torna possível, através das frases que os adultos ensinam à criança, em meio ao seu choro ou gritos. Logo, a criança aprende a substituir o grito de dor pelo proferimento. Isto também demonstra que certas formas de nosso comportamento devem ser consideradas como formas naturais de manifestação de crença, dor, emoção, entre outras.

Também aqui, portanto, está envolvida uma forma de vida, e não uma relação epistêmica. Ou seja, proferimentos tais como - “Eu sinto dor” - desempenham uma função em nossa forma de vida. Tal proferimento, está em conexão com os comportamentos não-linguísticos, como, por exemplo, aqueles que demonstram nossa reação ao à conduta de outras pessoas.

4.

A importância da Filosofia da Psicologia de Wittgenstein se revela, por sua vez, como a tentativa de compreender o uso que fazemos dos conceitos psicológicos, e não, o de construir uma teoria psicológica. O fato de Wittgenstein ter elaborado duas tentativas de planos para o tratamento dos verbos psicológicos, evidencia seu descontentamento com o primeiro nível de análise, que ele havia esboçado. Seu anseio, contudo, não era a exatidão, e sim, a visão sinóptica da gramática dos verbos psicológicos¹². Para obter esta visão sinóptica se faz necessário como que olhar tudo de uma vez e, a partir disso, ver as conexões existentes entre os conceitos psicológicos e as suas relações lógicas. Isto, porque estas relações interagem com o nosso o comportamento e com o mundo que nos cerca enquanto seres humanos. Esta visão sinóptica não é estabelecida através de uma teoria simplesmente, mas através de considerações sobre o nosso comportamento instintivo. Wittgenstein, na seção 244 das

Investigações Filosóficas já havia chamado a nossa atenção para o fato de que aprender a nomear e identificar nossas dores é um passo posterior ao comportamento instintivo. Ao aprendermos a falar sobre nossas dores e comunicá-las a outras pessoas, estamos aprendendo um novo comportamento de dor.

Em *Zettel*, §540, Wittgenstein afirma que não é apenas o proferimento “Eu tenho dor” que é secundário a uma reação genuína, mas também “Ele está com dor”, tomam o lugar de um comportamento instintivo¹³. Quanto a este tema, o filósofo norte-americano Norman Malcolm, argumenta que Wittgenstein discordava da visão racionalista, ou seja, a de que o comportamento do ser humano fosse fundamentado, nas suas relações com outros seres humanos, através do pensamento. Para ele, o fundamento se mostra por intermédio do comportamento pré-linguístico¹⁴. Logo, ter a certeza de que alguém sofre ou, pelo contrário, duvidar de suas dores, se constituem em comportamentos naturais e instintivos do ser humano. Desse modo, nossa linguagem, afirma Wittgenstein, é apenas uma auxiliar desta reação primitiva, e de fato, também nosso jogo de linguagem é uma extensão de tal comportamento primitivo, instintivo. Sendo assim, o jogo de linguagem com os conceitos psicológicos deve considerar a possibilidade de sabermos o que outras pessoas pensam, sentem, de forma idêntica, como elas sabem o que sentimos e o que pensamos. Do mesmo modo, o que obscurece nossa visão quanto a isto, é a crença de que extraímos informações de fatos internos, a partir dos quais elaboramos descrições de nossas sensações, desejos e pensamentos. Esta imagem é transmitida por nossa linguagem, bem como, pela forma como acreditamos que a gramática de nossa linguagem funciona. Portanto, deste conjunto de pré-concepções decorre a ideia de que nosso mundo interior é privado. Contudo, já demonstramos no Capítulo 4, deste trabalho, que a noção de privacidade do mundo interior é fruto de uma confusão gramatical.

Neste ponto se revela necessária outra análise sobre o conjunto de tais argumentos. Em um primeiro momento, trouxemos para exame a afirmação de que as atribuições de estados mentais a pessoas dependem não apenas do comportamento destas pessoas, mas também das justificativas que nos fornecem. Além disso,

argumentamos, de acordo com Wittgenstein, que os relatos de eventos mentais e afirmações sobre o mundo interior devem ser compreendidos como descrições, quando enunciados na terceira pessoa do tempo presente. Por outro lado, algumas vezes, tais relatos devem ser considerados como expressão, ao serem enunciados na primeira pessoa, também do tempo presente.

A seguir, asseveramos que estas distinções aparecem na classificação de verbos psicológicos elaborada por Wittgenstein. Entretanto, o fato de que expressões em primeira pessoa não são descrições, eliminaria a possibilidade de que sejam falsas ou verdadeiras? Quando “N” afirma “Estou com intenção de ir à biblioteca esta tarde”, é possível que sua afirmação não seja verdadeira? É possível que “N” identifique de maneira errada sua intenção? Nossa intenção é compreender o caso da autoridade de “N” em reconhecer suas intenções.

5.

O filósofo norte-americano David Finkelstein elaborou comentários analíticos sobre o ponto da argumentação de Wittgenstein, referido acima, mencionado em seu livro *Expression and the Inner*¹⁵. Segundo Finkelstein, a classificação que Wittgenstein das afirmações que usam verbos psicológicos não deve ser interpretada como se declarações de primeira pessoa, no tempo presente, ou seja, expressões, não fossem passíveis de verdade ou falsidade. Existe uma tradição¹⁶ nos comentários da obra de Wittgenstein que afirma serem estas expressões neutras quanto à capacidade de verdade ou falsidade. Tal ponto de vista é denominado *expressivismo simples*.

Todavia, o erro deste tipo de interpretação, alega Finkelstein, é atribuir a Wittgenstein afirmações e argumentos que não fazem parte do texto. Quando elabora sua classificação dos verbos psicológicos, Wittgenstein, por exemplo, afirma que os usos dos verbos psicológicos em primeira pessoa, no tempo presente, devem ser tomados como expressões. Mas, ao lado desta afirmação coloca entre parênteses a

indicação: *não de todo correto*¹⁷. Segundo a interpretação de Finkelstein, esta frase de Wittgenstein é uma ressalva, que indica para o fato de que as expressões de estados mentais têm a possibilidade de ser verdadeiras ou falsas, a partir de determinados critérios. Estes critérios incluem a situação em que a pessoa está ao fazer a afirmação expressiva, além do fato de que existe a autoridade da própria pessoa na análise da adequação de suas expressões.

Assim, segundo a argumentação de Finkelstein¹⁸, quando “N” declara “Tenho a intenção de ir à biblioteca esta tarde”, ela não apenas está expressando seu estado mental; também está revelando a autoridade que possui sobre o que se passa em sua mente. “N” não está em dúvida quanto à sua intenção. Caso queiramos saber qual a intenção de “N” quando diz que tem a intenção de ir á biblioteca a tarde, “N” é a pessoa para responder à nossa dúvida. Segundo Finkelstein, tal pessoa, não apenas expressa algo de seu interior, mas, além disso, sabe que sua afirmação é verdadeira. Se assim não for, alega Finkelstein, as expressões de estados mentais não são nem verdadeiras, nem falsas. A sua avaliação se baseia na situação de uma pessoa que, por ser acusada de ter “inventado” uma desculpa para adiar um encontro agendado, afirma que não estava mentindo, já que sentia, de fato, dor de cabeça. Ora, esta pessoa certamente dirá “Eu sei que estava com uma dor de cabeça terrível; não menti para você”. Mas, tal situação é bem diferente daquela em que uma pessoa manifesta somente comportamento não-linguístico, isto é, a pessoa apenas chora, ou manifesta sua dor através de outros comportamentos. Nestes casos, alega Finkelstein¹⁹, não se trata de uma asserção, e sim, de manifestação. O relato linguístico é diferente, considerando que é posterior ao evento, ou é posterior ao comportamento.

A análise de Finkelstein parece contradizer a maneira como estávamos até este capítulo interpretando os argumentos de Wittgenstein. Afirmamos que as expressões de estados mentais não são verdadeiras ou falsas, tendo em vista o comportamento expressivo do mundo interior²⁰. De acordo com a nossa argumentação, os relatos que utilizam verbos psicológicos, que denominamos relatos do mundo interior devem ser compreendidos como expressões do mundo interior da pessoa que os utiliza.

Tais relatos possuem determinados critérios de atribuição, a saber, a situação em que estes são proferidos, as justificativas que a pessoa que os utiliza fornece para os seus relatos, além de suas manifestações comportamentais. Com isto, é possível sabermos se a pessoa que proferiu o relato estava, de fato, no estado mental alegado.

A partir deste ponto, nos propomos a analisar os casos de proferimentos sobre o estado mental em primeira pessoa, isto é, como sabemos que nosso estado mental é este ou aquele. Anteriormente, o que estava em questão se baseava na argumentação de que proferimentos de estados mentais em primeira pessoa são expressões. No entanto, nos questionávamos se era possível, ainda assim, termos a certeza quanto aos nossos estados mentais.

A argumentação de David Finkelstein trouxe para a nossa discussão a ideia de que proferimentos com verbos psicológicos em primeira pessoa, no tempo presente, são também passíveis de atribuição de verdade. Dessa forma, ao serem proferidos nossos estados mentais, duas características intervêm: (1) a expressão de nosso estado mental, e (2) a possibilidade de que nosso proferimento seja verdadeiro ou falso quanto ao nosso estado mental.

O problema que a argumentação de Finkelstein busca solucionar diz respeito a dúvidas quanto à verdade de uma auto-atribuição de estado mental. Ele afirma, por exemplo: “Fui convidado para ir a um grupo de estudos na biblioteca da universidade, em uma determinada hora da tarde. Entretanto, não compareço, e alego como razão de minha falta, ter sentido dores no pé. Suponhamos que alguns colegas presentes ao encontro na biblioteca, digam que eu não estava de fato com dores no pé, e sim, que usei a alegação de dor para minha ausência. Nesse caso, como poderei justificar minha auto-atribuição de dores no pé, quando me for pedido que a justifique?” Finkelstein apresenta algumas passagens dos textos de Wittgenstein como base para seus argumentos. Uma delas afirma que uma expressão de estado mental também contém atribuição de valor de verdade ou falsidade. Entre as principais passagens, ele utiliza a seção 472 de *Zettel*, na qual Wittgenstein apresenta uma classificação para os

verbos psicológicos, anexando a frase “*não de todo certo*” à classificação dos verbos em primeira pessoa, no tempo presente, como expressão²¹. Outra passagem utilizada por Finkelstein é a seção 585 das *Investigações Filosóficas*. Nesta passagem, Finkelstein interpreta as palavras de Wittgenstein sobre os relatos com verbos psicológicos, em primeira pessoa. Para ele, tais relatos são passíveis de atribuição de verdade ou falsidade, com base nos próprios textos de Wittgenstein. O texto da seção 585 das *Investigações Filosóficas* é o seguinte

Se alguém diz: “tenho certeza de que ele virá” - é isto um relato sobre seu estado de alma ou uma manifestação de sua esperança? - Posso dizer isso, por exemplo, para mim mesmo. E não estou fazendo nenhum relato. Pode ser um suspiro; mas, pode não ser um suspiro. Se eu digo a alguém: “Hoje não consigo manter meus pensamentos no trabalho; penso sempre em sua vinda” - vai-se chamar isso de descrição de meu estado de alma.

Neste trecho Finkelstein alega a necessidade de que, na frase final, se faz necessário mudar a palavra escolhida, segundo a tradução de Anscombe do texto de Wittgenstein, para que seu argumento tenha procedimento. Assim, onde lemos *manifestação* (na tradução de Anscombe), Finkelstein prefere *expressão*. Porém, algumas considerações são necessárias sobre os argumentos de Finkelstein, já que sua interpretação lança dúvidas quanto ao ponto de vista de que expressões de estados mentais não são verdadeiras ou falsas. De acordo com a sua interpretação, como mencionamos anteriormente, ele denomina *expressivismo simples* tal ponto de vista. Por outro lado, algo deve ser acrescentado quanto à mudança na tradução de G. E. M. Anscombe, na seção 585, das *Investigações Filosóficas*.

Num primeiro momento, centralizaremos nossa atenção no argumento de que relatos de estados mentais de primeira pessoa, no tempo presente, são também sujeitos à verdade ou falsidade. Para tanto, consideremos o seguinte caso, em primeira pessoa: “Digo a um colega que não posso ao encontro que havíamos combinado, pois estou com dor de cabeça. Em outro dia, este mesmo colega me vê e a seguir diz que eu aleguei dor de cabeça apenas, porque não estava com vontade, já que, de fato, não estava com dor de cabeça. Ou seja, meu colega está suspeitando de que eu não tinha dor

de cabeça. Entretanto, não era uma desculpa: eu realmente estava com dor de cabeça”. Aqui, Finkelstein deseja argumentar que o fato de sabermos que estávamos com dor de cabeça é um relato de um evento mental ocorrido. Além disso, busca nos convencer que somos autoridade para afirmar se ocorreu ou não o evento mental. Nesse caso, nossa afirmação de que estávamos com dor de cabeça não seria uma expressão de nosso mundo interior, e sim um relato.

Todavia, no caso, nossa afirmação não é uma expressão, pois é um relato em primeira pessoa, que usa um verbo psicológico; nesse caso, minha asserção é relativa ao passado. Poderíamos, por conseguinte, fornecer como prova a alguém, não um relato ou alegar nossa autoridade sobre nossas próprias dores, ou afirmar-lhe que o comportamento no dia anterior à ausência, era um critério da verdade do que havia sido prometido; poderia fornecer como prova uma receita médica, que indicariam remédios para dor de cabeça, ou alguém testemunhasse que eu estava com dor de cabeça.

Dessa forma, no evento do relato de primeira pessoa, no tempo passado, não funciona o mesmo critério relacionado com do relato, no tempo presente, em primeira pessoa. As afirmações (a) “Ontem eu tive muita dor de cabeça” e (b) “Estou com dor de cabeça” não possuem a mesma gramática. O evento de (a) é o mesmo caso de verbos psicológicos usados na terceira pessoa, isto é, os critérios de atribuição de verdade, ou, tal como afirma Wittgenstein, critérios de verificação são informações. Desse modo, a afirmação (b) é uma expressão de relato mental na primeira pessoa do presente, logo, é uma expressão. Por outro lado, ao mencionar que o argumento de que (b) também é suscetível de ser uma afirmação verdadeira ou falsa, se mostra necessário discutir a afirmação de que (b) também é um relato sobre o qual esta pessoa possui autoridade.

Ora, a verdade contida em nossa afirmação de que estamos com dor de cabeça é vista não através de nossa correta “auto-atribuição”, mas sim, pelo nosso comportamento, pelas justificativas que oferecemos às perguntas que fazem sobre nossa condição fisiológica. Não há uma separação entre o relato e o que ocorre em nossa

mente, isto é, o fato de que estamos com dor de cabeça é expresso na afirmação de que estamos com dor de cabeça. Por outro lado, o fato de que alguém desconfie do que é dito ou da forma como seu colega agiu, não põe em dúvida seu mundo interior, mas sim, a sua alegação, ou sua desculpa para não ir ao encontro. Se esta pessoa estivesse pondo em dúvida o que ocorre no interior de seu colega, então, seria possível que afirmasse saber que, de fato, este não estava com dor de cabeça. Isto porque ele poderia provar a falsidade de sua alegação. Ou seja, teria meios de verificar o que de fato teria ocorrido na mente de seu colega.

Seguindo esta linha de argumentação, voltemos ao caso alegado por Finkelstein de que (b) é uma expressão e, ao mesmo tempo, um relato. Aqui cabe dizer que só poderia ser um relato se minha afirmação fosse verificada por uma observação, mas não é este o caso. Além disso, falar que, *se* sabemos que estamos com dor de cabeça e, por tal razão, devemos ter alguma autoridade sobre esta auto-atribuição - uma vez que a dor se passa em nossa cabeça, é um argumento confuso. Afinal, não se trata de auto-atribuição, como se estivéssemos nos observando; que pudéssemos observar em nós próprios, e, desse modo, vermos que estamos com dor de cabeça. Ou seja, a ideia de autoridade sobre nossas auto-atribuições apenas fazem sentido se partem do princípio de que podemos observar algo de maneira errônea em nossa mente. Qual o sentido de exigir autoridade sobre as auto-atribuições? Tal autoridade apenas é necessária se for possível que duvidemos do tipo de estado mental em que nos encontremos. Em uma situação destas, para darmos continuidade ao argumento, de nada adiantaria perguntar a alguém próximo se o que sentimos é tristeza ou depressão, pois o que está em questão é o fato de termos autoridade sobre o sentimos. Assim, para fazer sentido, a exigência de autoridade necessita deste contexto. No entanto, Wittgenstein vai combater exatamente esta ideia.

O que temos aqui, portanto, é o antigo argumento do teatro mental, onde várias coisas ocorrem; um “lugar” que temos acesso observacional, por intermédio da introspecção. Contudo, esta argumentação é obscura, pois usa do ponto de vista elaborado pelo próprio Wittgenstein, mas incorre em exigências tradicionais de que

relatos mentais devem ser auto-atribuídos pela pessoa que elabora o relato. Quanto a este tema, o próprio Wittgenstein já havia combatido a ideia de que afirmações em primeira pessoa são relatos de eventos interiores, tal como demonstramos nos capítulos anteriores. Conseqüentemente, a exigência de que os relatos mentais em primeira pessoa, do tempo presente, devem também ser passíveis de verdade e falsidade, não condiz com a argumentação de Wittgenstein.

6.

Uma das bases da argumentação de Finkelstein²² é uma passagem de *Zettel*²³. Nesta, Wittgenstein elabora seu plano para a classificação dos conceitos psicológicos. Finkelstein apega-se à passagem que contém a frase de Wittgenstein - "*Não de todo correto*"- colocada ao lado da sua classificação de que afirmações em primeira pessoa são expressões. Segundo Finkelstein, esta ressalva de Wittgenstein mostra que os relatos, além de expressões, podem ser verdadeiros ou falsos.

Ora, necessariamente não é este o caso, pois Wittgenstein está chamando atenção para o fato de que nem sempre os relatos de primeira pessoa são utilizados como expressões. Exemplo disso ocorre em relação aos relatos que fazemos ao nosso médico, ou em situações semelhantes. Porém, nesta circunstância, o que faz o relato transmitir informações não é uma mudança no significado dos termos usados no relato, decorrente da autoridade quanto ao que sentimos, e sim, à situação em que o relato é feito. Pensemos no exemplo fornecido por Wittgenstein, na segunda parte das *Investigações Filosóficas*²⁴:

**Você tem de saber: eu tenho medo! Você tem de saber: eu sinto pavor!
Sim, podemos dizer isso até mesmo num tom sorridente. E você quer me dizer que ele não sente isto?! Como ele o sabe então? - Mas, mesmo se isto é uma comunicação, ele não aprende de suas sensações.**

Vemos aqui o uso de uma frase em um contexto completamente diferente: podemos alegar terror com um sorriso nos lábios. Mas, não será por esta razão

que consideraremos que a pessoa que relatou seu terror *não* sentia terror; pelo contrário - seu terror era tão grande que ela, sem perceber, sorria. Este é um fato comum de nossa vida. Ele não exige que questionemos a pessoa sobre o descompasso entre as suas feições e o que dizia, pois o caso de terror comporta estas discrepâncias. O mesmo ocorre com um caso de acidente de trânsito: suponha que ajudarmos uma pessoa que foi jogada longe devido a uma batida de um automóvel. Ao ajudá-la, perguntamos como está se sentindo em geral, e se sente alguma dor; se for necessário, pedimos que evite qualquer movimento, ou então, pedimos que se acalme, etc.

Obviamente, nestas circunstâncias, não é admissível que perguntemos para a pessoa "Como você sabe que...?", ou "Você tem certeza que sente uma dor na perna; não será fruto de sua imaginação?" Nestas ocasiões, tudo que a pessoa nos diz e a forma como se comporta, são informações valiosas para salvar a sua vida. A base que temos para nossas atitudes são seus relatos, mas a eles não estão reduzidos. É evidente que nem todos os momentos do fluxo da vida se assemelham a estas circunstâncias. Assim, existe um fluxo de vida em que os relatos fazem sentido em determinados momentos.

De acordo com este ponto de vista, a exigência de Finkelstein é que nestas ocasiões, a pessoa tenha autoridade para auto-atribuição de estados mentais, e que, portanto, ela não está expressando seus estados mentais. Mas, nestas circunstâncias não estamos interessados nos estados mentais da pessoa, ou seja, o que a pessoa afirma move a nossa ação para com ela, e não nossa atribuição de conhecimento. Ela está numa situação de auto-atribuição de conhecimento.

Pensemos no seguinte experimento mental, proposto por Wittgenstein, também na segunda parte das *Investigações Filosóficas*²⁵:

O médico pergunta: "Como ele se sente?" A enfermeira diz: "Ele geme". Trata-se de um relato sobre o comportamento dele. Mas deve existir para eles, a questão de saber se esse gemer é realmente autêntico, se é realmente a expressão de algo? Não poderiam, por exemplo, tirar a conclusão de que "se ele geme, devemos dar-lhe um comprimido contra

dores" - sem ocultar um termo médio? O que importa não é, pois, a serviço de que colocam a descrição do comportamento?

O que significaria “termo médio” aqui? Diríamos que deve haver uma ligação entre o comportamento do paciente e os comprimidos para dores? Ou, será o caso de que a relação se dá entre o comportamento e o que fazer com o paciente, dado que ele apresenta determinada conduta? Far-se-ia necessário encontrar o termo médio que fizesse a ligação entre o comportamento do paciente e os seus estados mentais? De fato, o relato sobre o comportamento do paciente é suficiente para a situação em que o relato é feito. Portanto, exigir ou alegar que, nesta ocasião, o paciente é/tem autoridade sobre seus estados mentais e que, por sua vez, o relato dos mesmos poderia ser verdadeiro ou falso, não faz sentido.

Ainda mais, suponhamos que o paciente acorda e o médico lhe pergunta: “Veja, no momento em que você gemeu, tinha certeza de que sentia dor?” O paciente responde: “Não sei; naquele momento eu não estava consciente”. Nesse episódio, Finkelstein diria que o paciente, apesar de gemer ao manifestar dor, não possuía autoridade sobre seus estados mentais? Mas, era o caso de demonstrar autoridade sobre estados mentais? Certamente que esta manifestação era diferente, da que ocorre em uma entrevista, preparada especialmente em uma sala. Além disso, o paciente teria sido devidamente avisado de que seria entrevistado por um psicólogo, e que deveria responder o mais adequadamente possível às perguntas que lhe fossem feitas, etc. Em tal situação, quando o paciente afirmasse que estava cansado, o psicólogo poderia perguntar-lhe se era cansaço o que sentia. Porém, dadas as circunstâncias, a intenção do psicólogo era a de saber com quem estava tratando: um mentiroso, ou alguém que se diverte quando engana pessoas, e assim por diante. Aqui, o dado importante era o de saber se a pessoa estava mesmo sentindo o que dizia sentir. Ainda que o interesse não fosse o de corrigir suas atribuições de estados mentais.

Saber se alguém atribuiu corretamente certo estado mental a si próprio, ocorre em um jogo de linguagem bem determinado. Assim, a descrição de um estado mental é característica de um jogo de linguagem específico²⁶. Ao ouvirmos a expressão

"Estou com medo", e atentarmos para o tom com que é pronunciada, a certeza sobre o tipo de jogo de linguagem envolvido, será obtida somente ao nos inteirarmos das circunstâncias em que é feita tal afirmação.

7.

Deste modo, o tratamento das afirmações com verbos psicológicos em primeira pessoa, no tempo presente, é mais facilmente compreendido por ser uma expressão, e não como um relato informativo capaz de ser verdadeiro ou falso. Ainda assim, muitos dos jogos de linguagem que podem fazer parte dos nossos relatos de estados mentais, não podem, entretanto, ser tratados apenas como expressão. Muitas vezes, eles podem não tratar de nada em específico, em outras, fazemos relatos muito mais com a intenção de chamarmos a atenção de alguém para nossa pessoa, isto é, não visam expressar nosso estado mental.

Por tais razões, se mostra mais acertado supor que esta ampla variedade de situações teria motivado Wittgenstein a colocar ao lado de sua classificação - "*não de todo correto*". Sua intenção não era deixar em aberto a possibilidade de que relatos de primeira pessoa fossem passíveis de verdade ou falsidade. Esta possibilidade é apenas uma das probabilidades do uso que fazemos de nossos relatos de estados mentais. Sendo assim, dada esta ampla variedade de possibilidades, como podemos estabelecer um critério para o nosso uso de tais expressões? De fato, não existe um critério que possa ser aplicado de maneira uniforme.

Todavia, o paradigma das afirmações em primeira pessoa, no tempo presente, é marcadamente diferente das afirmações em que a pessoa descreve algum objeto que está à sua frente ou algum evento que ela presencia. Isto não significa que não possamos saber algo; ocorre que não podemos esperar resultados cognitivos: encontramos expressões articuladas como "Neste momento sinto que minhas dores de estômago estão se tornando mais agudas", bem como, expressões quase inarticuladas

como “Puxa! Dói!”. Já as afirmações do tipo “Tenho a intenção de ir à São Carlos”, “Creio que N está em São Carlos”, ou “Estou irado com você”, além de outras expressões que utilizam verbos psicológicos. Estas podem ser caracterizadas através dos seguintes traços²⁷:

(a) Estas afirmações não são fundamentadas na percepção de que nos parece mais fácil interpretar estas afirmações como se a ocorrência da terceira pessoa fosse descoberta através de uma analogia com algum evento pessoal. Do mesmo modo, é natural dizermos “eu sinto dor de cabeça” como se estivéssemos descrevendo um evento interior, tal como acreditamos que para a situação de outra pessoa se dá o mesmo: “O que ele sente é real, pois eu já senti dores parecidas”.

Entretanto, “sentir dores”, “sentir angústia”, “saber que determinada intenção, remonta a “ter dor”, “ter a intenção de...”. Quando afirmamos que sabemos as dores que sentimos, tal expressão é mais uma reafirmação do que expressamos, ao invés de ser um relato da certeza de um conhecimento. Aqui, portanto, se trata de dizer: “Sei que sinto uma dor, pois sou eu quem a está sentindo, pois não estou mentindo”. Contudo, o fato de que não estamos mentindo não é base para o que dizemos. Podemos afirmar isto porque o que dizemos é a expressão de nosso interior, mas, esta não se baseia em uma verdade obtida por introspecção.

(b) O fato de que tais afirmações não sejam fundamentadas em observações, faz com que não tenha sentido falar em condições de observação, tal como ocorre na seguinte sentença: “Se alguém duvidar de meu relato de que sinto dores, não poderei provar que é verdadeira minha afirmação, através do aumento de minha capacidade de observação, ou, por meio da alegação de saber o que sinto, pois posso me observar”. No entanto, não existem órgãos para observar ou perceber dores, emoções. Assim, nosso sentimento de agradecimento, por exemplo, não é o resultado de uma observação - sua própria expressão *é a afirmação em si*;

(c) Emoções, dores e intenções – para citar alguns conceitos psicológicos – não são identificáveis da mesma forma que objetos do mundo exterior. Isto, mesmo

que eu possa identificar erroneamente a causa de minhas dores. É possível, por exemplo, confundir a origem de uma dor de estômago com a angina. Dentro deste enfoque, isto não significa, no entanto, que a dor foi identificada de forma errada, ou seja, a dor é sentida, e isto não diz respeito à sua origem;

(d) Quando uma pessoa afirma que está sentindo determinada dor ou que tem determinada intenção, sua afirmação não é fruto de uma observação. Portanto, não faz sentido “checar” o que a pessoa informa comparando suas sensações com algum paradigma. Ao mesmo tempo, não faz sentido perguntar a outras pessoas se elas podem confirmar determinada intenção que temos;

(e) Quando elaboramos um proferimento pessoal, ele não é feito a partir de determinadas evidências. Assim, quando alguém afirma sua intenção de ir à São Carlos, não faz sentido perguntar-lhe se tem certeza de que é sua intenção, ou talvez “Como você sabe que é esta a sua intenção e não a de ir até Campinas?”.

Em todas estas ocorrências, contrariamente ao que afirma Finkelstein, não há lugar para verdade ou falsidade, ignorância ou certeza, mas sim, para indecisão ou decisão. Dessa forma, o papel que estas afirmações desempenham em nossos jogos de linguagem não é determinado por alguma investigação sobre o seu, então, ou pelo descobrimento do que cérebro no momento em que as proferimos. Necessitamos olhar para as situações em que elas são usadas, já que estas situações estão entremeadas em nossa própria vida, e que interagem com a vida de outras pessoas.

Igualmente, uma expressão como -“Eu estou com medo” - pode ser usada como uma expressão de nosso estado mental, mas pode ser usada para explicar, por exemplo, a razão pela qual nossas mãos estão trêmulas. Em outras ocasiões, esta mesma afirmação pode ser utilizada para chamar atenção das pessoas para o que estamos vivendo. Entretanto, tal relato não é uma informação, do mesmo modo que dizer à outra pessoa o que pensamos não é a descrição de um processo que ocorre em nossa mente, com o qual, além disso, apenas nós estaríamos familiarizados. Em *RPPI*, na seção 572²⁸,

Wittgenstein chama a nossa atenção para o fato de que uma pessoa pode insistir que estes relatos são informativos, isto é, são relatos que podem ser verdadeiros ou falsos. Porém, basta que a pessoa se dê conta das inúmeras possibilidades de uso de tais afirmações, e a seguir, compare-as com descrições de objetos da realidade. Assim sendo, nossa descrição de uma mesa pode ser verdadeira ou falsa, no entanto, a maneira como aprendemos a descrever nossos sentimentos sobre determinadas pessoas ou fatos não se deu da mesma forma como que aprendemos a descrever peças do mobiliário. Isto, porque a maneira como julgamos nossas descrições de mobílias não é análoga ao julgamento que fazemos, por exemplo, a respeito de nossos sentimentos de agradecimento, ou sentimentos de abandono.

Por fim, descrever os estados mentais implica em realizar um aprendizado muito mais complexo do que a princípio poderíamos supor. Tratamos, afinal, com o fato de que os jogos de linguagem são compostos de afirmações de primeira pessoa, no tempo presente, e que vão além da atribuição de valores de verdade, tendo em vista que estão entremeados com o fluxo da vida. Afirmar que há uma inter-relação entre estas afirmações e o fluxo da vida, não significa retirar-lhes a possibilidade de serem ou não justificadas. Antes, a justificativa destas afirmações está entremeadada com as diferentes situações em que são empregadas; e, por esta razão, seu uso depende de jogos de linguagem complexos. Como diz Peter Hacker²⁹ sobre este tema, estas descrições podem ser mais acuradas, mais refinadas ou não. Dependem da capacidade da pessoa de ser autoconsciente, de conhecer a si própria em um nível superior ao de outras pessoas. Mas, isto não significa que a pessoa que sabe usar tais descrições, ingresse em um domínio não acessível a outras pessoas.

Todavia, as descrições de estados mentais são muito mais restritas do que os filósofos, a princípio, pensam: ter a intenção de crer, pensar, já que tais intenções não se constituem em estados mentais. Isto, porque os estados mentais devem ter duração genuína. Além disso, suas descrições estão entremeadadas com outros tipos de definições. Ao expressarmos, por exemplo, um determinado estado mental, devemos oferecer descrições sobre a situação por nós vivenciada, incluindo as pessoas que porventura

estavam próximas, ou então, que a presenciaram. Também é importante descrever o que sentimos qual a intensidade; descrever as expressões faciais das pessoas que nos acompanhavam, entre outros detalhes.

Portanto, uma pessoa que reflete sobre seus estados mentais, ou seja, suas emoções - sobre o fluxo de suas paixões - sejam elas, por exemplo, angústias, esperanças, culpas, gratidões, busca respostas, e nestas, um determinado padrão. A este complexo de emoções atribuímos à definição de uma pessoa autoconsciente. Suas descrições dos próprios estados mentais serão detalhadas, minuciosas, amplas. E, ainda assim, suas descrições serão radicalmente diferentes das descrições do mundo exterior, pois não estão fundamentadas em observações e em critérios de verdade ou falsidade.

Dentro deste enfoque, as coisas se passam como se o nosso mundo interior estivesse contido em tais afirmações e relatos. Mas, ao mesmo tempo, o interior não fosse constituído por estes relatos e descrições, e sim, pelo seu uso, o que inclui a situação e as circunstâncias de proferimento. Ora, exigir que tais afirmações e relatos sejam expressões do interior e, bem como, passíveis de serem verdadeiras ou falsas, é perder de vista a argumentação de Wittgenstein sobre nosso mundo interior. De acordo com o conjunto de sua análise, estaríamos diante de uma espécie de verificacionismo. O que nos confunde, diz Wittgenstein³⁰, é o fato de que sabermos quais são os pensamentos de outra pessoa é, por um ângulo, logicamente impossível, e, por outro, é algo que se mostra psíquica e fisiologicamente inexequível.

Notas ao Capítulo 5

1 *BrB*; 83.

2 *RPPII*; §63.

3 Há o caso de pessoas portadoras de uma doença que atinge o sistema nervoso, e que impede que ocorra o registro da dor.

4 Wittgenstein atribui força cognitiva às descrições, mas não às expressões do interior humano, tais como “eu sinto dor de cabeça” ou “tenho a intenção de viajar hoje”, entre outras. Ainda assim, expressões do interior humano estão ligadas às manifestações corporais. Mais adiante entraremos em maiores detalhes quanto a esta relação.

5 *Z*; §472, §579; *IF*; §290, §571; lpe, pg.319.

6 *RPPI*; §572.

7 *RPPI*; §576.

8 *RPPII*; §636.

9 “(...) E cada um destes traços do comportamento poderia ser o único a nos interessar (...). E mesmo que nos interessasse não apenas um desses traços, mas muitos deles, ainda assim, cada um deles nos dá um esclarecimento a seu modo, diferente de todos os demais. E assim se dá com o comportamento do homem, comportamento que observamos, isto é, com as suas diferentes características. Então a Psicologia trata do comportamento, e não da alma? O que relata o psicólogo? Não observa o comportamento humano, em particular, as suas manifestações? Mas estas não tratam do comportamento”. *IF*; II; v; 179e. (Textos em itálico no original).

10 *IF*; II; xi, pg. 188; *LWPPI*; §881 - §882.

11 *RPPII*; §176 - §177; *LWPPI*; §51; *IF*; §274, §291 - §292; *Z*; §434.

12 *Z*; §464

13 *Z*; §540 “Ajuda aqui lembrar que é uma reação primitiva cuidar, tratar o órgão que dói, quando uma outra pessoa está com dores; e não apenas quando nós próprios estamos – e desta forma prestar atenção ao comportamento de dor de outras pessoas, de uma forma que não prestamos quando se trata do nosso próprio comportamento de dor” Itálicos originais de Wittgenstein

14 Malcolm, 1991; 28.

15 MIT Press, Massachussets, 2003.

16 Finkelstein; 2003; 94 e seguintes.

17 *RPPII*; §62. Wittgenstein colocou entre parênteses a frase “not quite right”.

18 Finkelstein; 2003; 95 “(...) While Wittgenstein does say that mental states awovals are expressions, he does not (note) deny that they are truth-evaluable”.

19 Finkelstein; 2003; 94 – 95.

20 Baseamos nossa argumentação na seção 244 das *Investigações Filosóficas*.

21 *Zettel*; §472a - §472b: Plano para o tratamento dos conceitos psicológicos. Verbos psicológicos caracterizados pelo fato de que a terceira pessoa do presente é verificada por observação, a primeira pessoa não. Sentenças na terceira pessoa, do presente: informação. Na primeira pessoa do presente: expressão (“não de todo correto”). O mesmo texto em *RPPII*; §63.

22 Finkelstein; 2003; 97

23 Ver mais acima a nota 21, neste capítulo.

24 Conforme *IF*; II; i. Poderíamos traduzir a segunda parte do trecho da seguinte forma(alternativa): “Mas mesmo que ele diga isso como se fosse uma informação, ele não a aprendeu de seus sentidos”.

25 *IF*; II; v.

26 *LWPPI*; §50

27 Para o que se segue, ver a obra de Peter Hacker *Meaning and Mind*, Vol. 3 de *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, London, Blackwell, 1990. O texto que estamos utilizando se encontra nas páginas 190 a 191 desta obra.

28 Se alguém deseja chamar estas palavras de “descrição do pensamento” em vez de “expressão” do pensamento, deixemos que ele questione a si mesmo sobre como alguém aprende a descrever uma mesa e como aprende a descrever seus próprios pensamentos. E isso significa: deixe que ele olhe e veja como

alguém julga se a descrição de uma mesa está correta ou não, se a descrição dos pensamentos está correta ou não; assim, deixe que ele veja estes jogos de linguagem em todas as suas situações.

29Hacker; 1990; 199.

30RPPI; §581.

Conclusão

Através dos argumentos de Wittgenstein, podemos apresentar uma concepção da relação do mundo interior humano com o mundo dos objetos, que, por sua vez, não se baseia em um ponto de vista epistemológico. Esta concepção fundamenta-se na ideia de que o nosso interior aparece para outras pessoas como expressão, e que, portanto, está entrelaçado tanto com a linguagem, quanto com o comportamento. Este entrelaçamento ocorre de um modo tal que, para compreendê-lo, não podemos nos limitar ao conhecimento do comportamento de uma pessoa; também devemos levar em conta a forma como o julgamos. A grande dificuldade para nossa concepção comum do mundo interior, é que esta forma de compreensão não apresenta um quadro fixo de regras determinadas, tal como Wittgenstein afirma no texto das *Investigações Filosóficas*: “Tudo que podemos ver aqui se parece com escombros de regras.”. Ou seja, somos obrigados a completar um quadro incompleto onde as formas expressivas, por seu turno, não estão completamente determinadas.

Certamente, estes argumentos não fornecem uma concepção que possa servir de base para a construção de uma psicologia, tal como os argumentos de Locke ou Husserl, por exemplo. Antes, a concepção de Wittgenstein tenta lidar com a dificuldade inerente ao próprio comportamento humano e o que ele expressa, sem, no entanto, supor ou apelar para estruturas metafísicas, tais como “inconsciente”, “imago”, “id”, além de outras estruturas teóricas. Aliás, a partir de nosso ponto de vista, tais estruturas foram elaboradas de forma *ad hoc*. Ainda mais, tal concepção aceita que o interior humano possui um grau de indeterminação que, para o ponto de vista epistemológico da Psicologia ou a respeito do interior humano, dificilmente seria admissível.

Dessa forma, o primeiro passo para entendermos o ponto de vista de Wittgenstein, fio o de partirmos em busca da compreensão de como a linguagem pode induzir-nos a falsas analogias, e, além disso, como estas analogias estreitam o nosso entendimento.

Quando cremos, por exemplo, que o mundo interior deve ser

observável pela própria pessoa, com base na afirmação “*Eu sei que esta dor é minha*”, considerando que ela é análoga a “*Eu sei o tipo de objeto tenho em meu bolso*”. Deste modo, o fato de que a gramática das duas afirmações envolve a posse de algo, nos leva a supor que se trata do mesmo jogo de linguagem. Ainda, ao eliminarmos a necessidade de imagens mentais e estados internos acessíveis por intermédio da introspecção, para buscamos explicar como os conceitos psicológicos são usados de forma significativa, corremos o risco de sermos mal interpretados.

Tudo se afigura como se estivéssemos eliminando a existência do mundo interior, com a alegação de que apenas o comportamento é determinante no uso dos conceitos psicológicos. Entretanto, o que de fato eliminamos é uma falsa analogia, a saber, a de que devemos tratar nossas afirmações sobre o mundo interior de forma análoga às afirmações sobre o mundo exterior ou o mundo dos objetos.

Assim, nosso objetivo nos Capítulos 4 e 5 desta investigação se constituiu na busca de apresentarmos uma forma adequada de tratar os relatos sobre estados internos. Mais especificamente, no sentido em que partem do princípio de que tais relatos somente podem ser usados significativamente se tiverem como referência objetos observáveis. Com isto, por um lado eliminamos a possibilidade de sustentação certo tipo de Materialismo e, por outro, a possibilidade de que seja proposta uma espécie de Mentalismo.

Tal estratégia, apesar disso, traz consigo a ideia de que, se a observação não é considerada como critério de verdade, então, não é possível saber se o relato é confiável. Ou seja, a possibilidade de dúvida quanto à ação da pessoa ainda permanece, mas os critérios de uma provável solução, ao que parece, foram eliminados. Este argumento seria assim lançado: “Como saber se a intenção de uma pessoa era de fazer X ou Y quando ela realizou X ou Y?” A ideia básica – e que gera a confusão – é a de que a própria pessoa saberia, uma vez que a sua intenção lhe é acessível através da introspecção. Para outras pessoas, apenas o comportamento poderá servir de critério, uma vez que não temos acesso ao mundo interior de alguém, isto é, não nos é possível observar qual é a sua intenção e, além disso, se tal intenção foi demonstrada no comportamento exibido. Porém, neste aspecto, a compreensão

dos argumentos de Wittgenstein se torna paradoxal, pois, se a observação não é critério para a verdade das afirmações sobre o mundo interior, então, a introspecção também é eliminada e, com isto permanece a indeterminação do mundo interior.

A partir disto, o que tentamos demonstrar nesta investigação, é que toda a construção que visa estabelecer o funcionamento do mundo interior - tendo por base a observação - é equivocada, pois fundamenta tal possibilidade na imagem sugerida pela compreensão comum de nossa linguagem. Tudo se passaria como se a nossa linguagem contivesse uma “proto-teoria” do mundo mental, e que à mesma, por sua vez, faltaria desenvolvimento e análise. Além disso, quando esta proto-teoria for plenamente desenvolvida, supostamente, obteremos pleno esclarecimento quanto ao uso que fazemos de nossos conceitos psicológicos. Ora, existe aqui uma série de enganos.

De acordo com tal raciocínio, nossa maneira de lidar com as atribuições de estados mentais se baseia na determinação de um objeto de observação. Isto, para que o vocabulário do mundo mental tenha significado, pois, segundo este ponto de vista, o significado dos conceitos é o objeto que por ele é designado. De certo modo, esta imagem está impregnada de uma “mitologia” do mundo mental, que, por sua vez, possui uma rede complexa de relações. Nossa tarefa, nos Capítulos 1, 2 e parte do Capítulo 3, foi a de esclarecer estas relações e desfazer seus paradoxos. A partir desta proposta de trabalho, desenvolvemos o ponto de vista de que existe uma relação entre interior e exterior que não segue o modelo observacional. Assim sendo, temos aqui a possibilidade de uma relação que não fundamenta a significação dos conceitos do mundo interior na observação – via introspecção – do mesmo. Argumentamos, para tanto, que os conceitos do vocabulário psicológico possuem significação através do uso que deles fazemos. Este uso está entremeado com a nossa atitude para com as pessoas que fazem uso dos conceitos e em relação ao seu comportamento. Esta série de relações compõe nossa forma de vida, isto é: a forma como consideramos que os seres humanos possuem mundo interior. Podemos citar como exemplos disso, entre muitos, o ato de atribuir dor apenas aos seres humanos, e a forma como aprendemos a comunicar nossos sentimentos.

Quando, nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein afirma que ao ensinarmos uma criança a indicar onde é que sente dor e como é esta dor, estamos lhe ensinando um novo comportamento de dor. Por intermédio desta ideia, ele chama atenção para o fato de que nossa linguagem não é apenas um meio de nos comunicarmos - ela é *comportamento*. Ensinar alguém a identificar suas dores, ou comunicar às pessoas o que sente e deseja, é ensinar um novo comportamento.

Desta maneira, nos vemos diante de uma nova perspectiva para compreender o nosso mundo interior. Ou seja, tal ponto de vista não está aprisionado na dicotomia entre “Behaviorismo” e “Cartesianismo”, como tradicionalmente ocorre nos estudos de Filosofia da Psicologia. Assim sendo, não se trata aqui de encontrar novas determinações empíricas. A investigação que devemos fazer em Filosofia da Psicologia é uma investigação conceitual. Isto, porque nela buscamos obter uma visão clara da aplicação de nossos conceitos. Ao mesmo tempo, esta forma de ver as investigações em Filosofia, se deve à ideia de que nossa linguagem nos sugere analogias, que nos conduzem a paradoxos. Nos Capítulos 1 e 2, buscamos apresentar alguns destes paradoxos, e, além disso, demonstrar que muitas de nossas ideias sobre a compreensão de nosso mundo mental se fundamentam em uma falsa analogia, aliás, sugerida por nossa linguagem

Portanto, ao acompanharmos o desenvolvimento da visão filosófica de Wittgenstein, nos sentimos seguros de afirmar que nossa compreensão de nossas ideias sobre o mundo interior não necessita. Conceitualmente, do “Behaviorismo” nem do “Cartesianismo”. Entretanto, com tal interpretação não estamos propondo que o comportamento não é importante para compreendermos nosso mundo mental. Aqui reside uma das grandes dificuldades quanto à Filosofia da Psicologia de Wittgenstein, pois a ele sempre é atribuído o rótulo de *behaviorista*. Contudo, esta atribuição não condiz com a filosofia por ele proposta ao longo das *Investigações Filosóficas*. Para Wittgenstein, o comportamento faz parte do mundo interior, pois é através do comportamento que o mundo interior se expressa. Isto, todavia, não reduz o mundo interior ao comportamento. Antes, sem comportamento não poderíamos afirmar que alguém deseja, tem a intenção de fazer algo, se emociona com uma música, ideia, poesia, etc., entre outras manifestações psicológicas.

Assim, a dificuldade relacionada a estas instâncias de nossa vida psíquica reside na tendência de considerá-las como entidades metafísicas separadas do comportamento. Isto, em razão de interpretarmos, por exemplo, que o desejo e o comportamento de desejo estejam separados. Aqui, o comportamento é um dos critérios de compreensão; além deste, teríamos o que a pessoa diz que desejava (ou desejou). Outro critério seria a justificativa da ação perpetrada. Por conseguinte, temos mais de um critério para compreender o mundo interior de outrem, e não apenas a observação, tal como sugere nossa imagem natural do mundo psíquico.

Por fim, há na argumentação de Wittgenstein sobre o mundo interior uma indeterminação fundamental, qual seja: é possível que alguém afirme algo sobre seus estados interiores, e, apesar disso, sua afirmação seja falsa. Esta indeterminação não é uma falha, segundo o ponto de vista de Wittgenstein, nem tampouco uma espécie de vácuo que será um dia suprimido pela Neurociência. Antes, a indeterminação é a marca do mundo mental; a confusão reside no uso que fazemos desta imagem de indeterminação. Nosso intuito, portanto, foi o de contribuir para tornar mais clara a compreensão dos alicerces desta indeterminação.

Referências Bibliográficas.

Textos de Ludwig Wittgenstein.

Tractatus LogicoPhilosophicus,

Philosophical Investigations

Investigações Filosóficas, tradução José Carlos Bruni.

The Blue and Brown Books,

Philosophical Remarks,

Philosophical Grammar,

Zettel

Remarks on the Philosophy of Psychology Vol. 1,

Remarks on the Philosophy of Psychology Vol. 2,

Last Writings in the Philosophy of Psychology, Vol. 1,

Last Writings in the Philosophy of Psychology, Vol. 2,

Wittgenstein's Lectures on the Philosophical Psychology, 1946 – 1947, notes by Peter Geach, K. J. Shah, A.C. Jackson, edited by P. T. Geach, Chicago, Chicago University Press, 1988.

Philosophical Occasions, Edited by J. Klagge and A. Nordman, Indianapolis, Hackett, 1993.

Bibliografia Consultada

Agostinho, Sto., *Solilóquios*, São Paulo, Paulinas, 1993.

Agostinho, Sto., *A vida Feliz. Diálogo Filosófico*, São Paulo, Paulinas, 1993.

Anscombe, G.E.M., *Intention*, Massachusetts, Harvard University Press, 2000.

Aurox, Sylvain, *A Filosofia da Linguagem*, Campinas, Editora da Unicamp, 1998.

Baker, G.P & Hacker, P.M.S., *Wittgenstein: Meaning and Understanding*, Vol 1 of *An Analytical commentary on the Philosophical Investigations*, London, Blackwell, 1985

177

Bouveresse, Jacques, *Le Mythe de la Interiorité – Experience, Signification et Langage Privé chez Wittgenstein*, Paris, Ed. De Minuit, 1976.

Budd, Malcolm, *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, London, Routledge, 1991.

Carruthers, Peter, *Introducing Persons. Theories and Arguments in the Philosophy of Mind*, London, Routledge, 1995.

Cockburn, David, *An Introduction to Philosophy of Mind*, Basingstoke, Palgrave, 2001.

Cavell, Stanley, *Must We mean what We Say?*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

Cavell, Stanley, *The Claim of Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1979.

Dilman, Ilham, *Matter & Mind. Two Essays in Epistemology*, Basingstoke, Macmillan, 1975.

Dretske, Fred, *Explaining Behaviour*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1991.

Kerr, Fergus “*Work on Oneself*”. *Wittgenstein's Philosophical Psychology*, IPS Press, 2007.

Finkelstein, David, *Expression and the Inner*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2003.

Fogelin, Robert *Wittgenstein*, London, Blackwell, 1980.

Geach, Peter, *Mental Acts. Their Content and their Objects*, London, Routledge and Kegan Paul, 1971.

Glover, Jonathan, (Ed.), *The Philosophy of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1976.

Griffiths, A. Phillips (Org.), *Wittgenstein: Centenary Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991

Hacker, P.M.S., *Wittgenstein: Meaning and Mind*, Vol. 3 of *An analytical commentary on the Philosophical Investigations*, London, Basil Blackwell, 1990.

Hacker, P.M.S., *Insight and Illusion. Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Oxford, Clarendon Press, 1986. Revised edition.

178

Hacker, P.M.S., *Wittgenstein's Place in the Twentieth Century Analytic Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1996.

Hacker, P.M.S., *Wittgenstein. Sobre a Natureza Humana*, São Paulo UNESP, 2000.

- Haller, Rudolf, *Wittgenstein e a Filosofia Austríaca: Questões*, São Paulo, Edusp, 1990.
- Hallett, Garth *A Companion to Wittgenstein's "Philosophical Investigations"*, Ithaca/New York, Cornell University Press, 1977.
- Hanfling, Oswald, *Wittgenstein's Later Philosophy*, Albany, State of New York University Press, 1989.
- Hintikka J. & Hintikka M., *Investigating Wittgenstein*, Oxford, Blackwell, 1986.
- Holtzman S. e Leich M. Ch.(Eds.), *Wittgenstein: to Follow a Rule*, London, Routledge and Kegan Paul, 1981.
- Hyman, John (Ed.), *Investigating Psychology. Sciences of the mind after Wittgenstein*, London, Routledge, 1991.
- Hyslop, Alec, *Other Minds*, Dordrecht, Reidel,
- James, William, *The Principles of Psychology*, Chicago, Chicago University Press, 1952.
- Johnston, Paul, *Wittgenstein: Rethinking the Inner*, London, Routledge, 1993.
- Kenny, Anthony, *The Methaphysics of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- Kenny, Anthony *Action, Emotion and Will*, Bristol, Thoemmes Press, 1994.
- Kenny, Anthony, *El Legado de Wittgenstein*, Mexico, Siglo XXI Editores, 1990.
- Malcolm, Norman, *Wittgenstein. Nothing is Hidden*, Oxford, Blackwell, 1986.
- Malcolm, Norman, *Problems of Mind. Descartes to Wittgenstein*, London, Allen &Unwin, 1971.
- Malcolm, Norman, "The Relation of Language to Instinctive Behaviour" in John Hyman (ed) *Investigating Psychology. Sciences of Mind after Wittgenstein*, London, Routledge, 1991.
- Margolis, Joseph, *Persons and Minds*, Dordrecht, Reidel,
- Marx, Melvin & Hillix, William, *Sistemas e Teorias em Psicologia*, São Paulo, 179
- Cultrix,
- McGinn Marie, *Guidebook to Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, London, Routledge, 1997.
- Mculloch, Gregory, *The Mind and It's World*, Oxford, Blackwell, 1990.
- Moreno, Arley, *Wittgenstein através das Imagens*, Campinas, Editora da Unicamp, 1993.

- Pears, David, *The False Prison*, Vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- Pitcher, George (Ed.), *Wittgenstein. The Philosophical Investigations. A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books, 1966.
- Prado Jr., Bento, *Erro, Ilusão e Loucura. Ensaios*, São Paulo, Editora 34, 2004.
- Rhees, Rush, *Discussions of Wittgenstein*, Bristol, Thoemmes Press, 1996.
- Rorty, Richard, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Lisboa, Pub. Dom Quixote, 1988.
- Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.
- Schulte, Joachim, *Experience and Expression. Wittgenstein Philosophy of Psychology*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- Stern, G. David, *Wittgenstein on Mind and Language*, Oxford, Oxford University Press, 1996
- Teixeira, João de Fernandes (Org.), *Cérebros, Máquinas e Consciência. Uma Introdução à Filosofia da Mente*, São Carlos, Editora da UFSCar, 1996.
- Ter Hark, M.R.M. “*The developmnet of Wittgenstein views about the other minds problem*” in *Synthese*, 87 (227253) 1991.
- Vesey, Godfrey, *Inner & Outer. Essays on a Philosophical Myth*, New York, St. Martin's Press, 1991.
- Winch, Peter (Ed.), *Studies in the Philosphy of Wittgenstein*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969.
- Wisdom, John, *Problems of Mind and Matter*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963.
- Zilhão, António, *Linguagem da Filosofia e Filosofia da Linguagem*, Lisboa, Edições Colibri, 1993.