



Cassia Cardoso de Miranda

**Filosofia Analítica e Antropologia:
uma discussão acerca da comensurabilidade e
alteridade lingüística**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia

Orientador: Prof^a. Danilo Marcondes de Souza Filho

Rio de Janeiro
Setembro de 2008



Cassia Cardoso de Miranda

**Filosofia Analítica e Antropologia:
uma discussão acerca da comensurabilidade e
alteridade lingüística**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Danilo Marcondes de Souza Filho
Orientador
Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Prof. Luiz Carlos Pinheiro Dias Pereira
Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Prof. Edgar da Rocha Marques
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade
Coordenador Setorial do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, setembro de 2008.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Cassia Cardoso de Miranda

Graduou-se em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro em 2003. Foi bolsista do Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano da UFRJ. Enquanto aluna de Graduação, apresentou trabalhos em diversos encontros de estudantes. Enquanto mestranda, apresentou comunicações em eventos e congressos na área de Filosofia, expondo resultados parciais da pesquisa que desenvolveu na elaboração da presente dissertação.

Ficha Catalográfica

Miranda, Cassia Cardoso de

Filosofia analítica e antropologia : uma discussão acerca da comensurabilidade e alteridade lingüística / Cassia Cardoso de Miranda ; orientador: Danilo Marcondes de Souza Filho. – 2008.

113 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Filosofia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Filosofia da linguagem. 3. Wittgenstein. 4. Antropologia. 5. Análise conceitual. 6. Comensurabilidade. I. Souza Filho, Danilo Marcondes de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Para Francisco.

Agradecimentos

Ao meu orientador, Professor Danilo Marcondes, sempre compreensivo e atencioso, por todas as sugestões, críticas e comentários aos meus textos.

Ao CNPq e à PUC-Rio pelos auxílios concedidos, que possibilitaram a existência desse trabalho.

Ao professor Edgar Marques, pela disposição em participar na avaliação dessa dissertação.

Ao professor Luiz Carlos Pereira, por todas as contribuições a esse trabalho, desde empréstimos de livros a sugestões de leitura essenciais e aulas instigantes. E ainda, por participar da banca examinadora de minha dissertação.

Aos professores Déborah Danowski, Oswaldo Chateaubriand, Edgard José, Raul Landim e Marco Ruffino, pelos ensinamentos valerosos ao longo desses anos.

Às funcionárias do Departamento de Filosofia, Diná e Edna, sempre muito eficientes.

Aos funcionários da Biblioteca da PUC-Rio, por sua impressionante gentileza e boa vontade.

Aos colegas da PUC-Rio, por tornarem a filosofia menos árida, em especial Raquel Sapunaru, Bruno Vaz, Marco Silva e Flora Tucci.

A todos os grandes amigos, pela compreensão, ajuda e incentivo, em especial,
Rachel Saint-Williams.

A Francisco, por não deixar um minuto sequer de demonstrar o quanto acredita
em mim, por passar noites em claro revisando meus textos, e principalmente, por
todo seu afeto.

Ao Vô Luiz e Tio Nando, pela preocupação e torcida de sempre.

Aos meus irmãos, pessoas que muito admiro, pela ajuda e paciência.

Em especial, aos meus pais, pelo apoio, carinho e confiança.

Resumo

Miranda, Cassia Cardoso de; Marcondes, Danilo (Orientador). **Filosofia Analítica e Antropologia: uma discussão acerca da comensurabilidade e alteridade lingüística**. Rio de Janeiro. 2008. 113p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A proposta inicial de análise da linguagem afirmada pela filosofia analítica partia do pressuposto da existência de uma linguagem logicamente perfeita, que espelharia a forma lógica dos fatos. Essa linguagem ideal revelaria de maneira clara e correta a estrutura essencial do mundo, evitando as ‘armadilhas’ da linguagem cotidiana. A filosofia desenvolvida na segunda fase da obra de Wittgenstein fragmenta essa noção de linguagem unitária em uma multiplicidade de “jogos de linguagem”, firmados sobre “formas de vida” particulares. A gramática, ou o conjunto de regras que regem uma linguagem, torna-se autônoma, posto que não leva em consideração uma pretensa essência ou forma da realidade, mas adquire seu sentido no uso das expressões que regula. Essa autonomia da gramática abre espaço para a existência de diferentes sistemas dotados de sentido e, portanto, nos permite falar de uma alteridade de formas de representação. A presente dissertação pretende apontar tal ‘abertura’ provocada por Wittgenstein, em parte prefigurada na sua crítica à obra do antropólogo J. G. Frazer, bem como apresentar algumas discussões que ela suscitou dentro e fora da filosofia analítica. Por fim, o objetivo é esboçar um método de análise conceitual, derivado do encontro entre antropologia e filosofia, como uma alternativa de abordagem para a corrente analítica.

Palavras-chave

Linguagem, Wittgenstein, Antropologia, Análise conceitual, Comensurabilidade

Abstract

Miranda, Cassia Cardoso de; Marcondes, Danilo (Advisor). **Analytic Philosophy and anthropology: a discussion on linguistic alterity and commensurability.** Rio de Janeiro. 2008. 113p. MSc Dissertation - Departamento de Filosofia – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The original proposition of language analysis set forth by analytical philosophy stemmed from the assumption of the existence of a logically perfect language, which would mirror the logical form of the facts. This ideal language would clearly and correctly reveal the logical structure of the world, avoiding the 'traps' of daily language. The philosophy developed on the second phase of Wittgenstein's work breaks apart this notion of a unitary language in a multiplicity of "language games", based upon particular "forms of life". Grammar, or the set of rules that govern a language, becomes autonomous, since it does not account for an assumed essence or form of reality, but acquires its meaning in the use of the expressions it regulates. This autonomy of grammar makes room for the existence of different systems endowed with meaning and, therefore, allows us to speak of an otherness of forms of representation. This dissertation intends to point out this 'opening' introduced by Wittgenstein, which was partly foreshadowed on his critique of the works of the anthropologist J. G. Frazer. It also presents some discussions that it raised inside and outside of analytical philosophy. Finally, the objective is to sketch a method of conceptual analysis, derived from the encounter between anthropology and philosophy, as an alternative approach to the analytical train.

Keywords

Language, Wittgenstein, Anthropology, Conceptual Analysis, Commensurability.

Sumário

INTRODUÇÃO	11
1 WITTGENSTEIN E O PROJETO ANALÍTICO	15
1.1. O BACKGROUND ANALÍTICO	16
1.2. A ANÁLISE WITTGENSTEINIANA DA LINGUAGEM	23
1.3. LINGUAGEM E MUNDO: A REALIDADE COMO SOMBRA DA GRAMÁTICA	36
2 UM ENCONTRO COM A ANTROPOLOGIA	42
2.1. WITTGENSTEIN DE ENCONTRO A FRAZER	43
2.2. A DETERMINAÇÃO CONTEXTUAL DO SIGNIFICADO E A EXIGÊNCIA DE UM “SOLO COMUM”.	56
3 RACIONALIDADE, RELATIVISMO, TRADUÇÃO E COMENSURABILIDADE	65
3.1. RACIONALIDADE E TRADUÇÃO	66
3.2. RELATIVISMO LINGÜÍSTICO	68
3.3. COMENSURABILIDADE E COMPARAÇÃO	78
4 UM SEGUNDO ENCONTRO COM A ANTROPOLOGIA	84
4.1. AS FORMAS ALTERNATIVAS DE REPRESENTAÇÃO	84
4.2. UMA PROPOSTA DE ANÁLISE ETNOGRAFICAMENTE MOTIVADA	90
CONCLUSÃO	106
BIBLIOGRAFIA	109

“Nothing has been defined, because every definite entity requires a systematic universe to supply its requisite status. Thus every proposition proposing a fact must, in its complete analysis, propose the general character of the universe required for the fact.”

Alfred North Whitehead – *Process and Reality*

“If we look at things from an ethnological point of view, does that mean we are saying that philosophy is ethnology? No, it only means that we are taking up a position right outside so as to be able to see things more objectively”.

Ludwig Wittgenstein – *Culture and value*

INTRODUÇÃO

A filosofia analítica da linguagem tornou-se, ao longo do século XX, uma das tendências dominantes da filosofia. Esta assumiu como pressuposto a concepção de que o homem é um ser essencialmente lingüístico, de que os pensamentos estão intrinsecamente ligados à sua expressão na linguagem. Assim, a análise do significado de conceitos, entendidos como entidades lingüísticas, e não como entidades mentais ou metafísicas, passa a ter papel de destaque como forma de elucidar problemas filosóficos. A filosofia se afirma então, não como uma disciplina cognitiva, mas como uma atividade que busca clarificar nossa linguagem.

Neste cenário, a filosofia de Ludwig Wittgenstein (1889-1951) possui destacada relevância. Seu novo método de fazer filosofia provoca uma guinada no desenvolvimento do pensamento humano. Sua metodologia vai, não apenas contra o espírito científico do século XX, mas também contra toda a história da filosofia. Se em seus primórdios a filosofia estava preocupada em produzir conhecimento sobre a realidade empírica, após Immanuel Kant (1724-1804) o interesse da filosofia estava menos nos objetos do que no modo de conhecimento desses objetos. Se a filosofia de Wittgenstein por um lado pode ser identificada com a perspectiva crítica de Kant, que defende que a filosofia deve se ocupar com as condições para se pensar a realidade, por outro lado promove uma virada lingüística nessa perspectiva kantiana, afirmando que as condições para a representação são regras lingüísticas. Os pensamentos não são entidades mentais ou abstratas, mas sim proposições e sentenças, podendo, portanto, ser completamente expressos na linguagem. A filosofia traça limites para o pensamento, estabelecendo os limites da expressão lingüística. É um conjunto de regras lingüísticas, a nossa gramática, que constitui nosso esquema conceitual, nossa forma de representação.

Num primeiro momento, Wittgenstein afirma no *Tractatus* que os fundamentos da linguagem estavam nos objetos eternos “indecomponíveis”, cujas essências deveriam determinar o espaço lógico de situações possíveis,

estabelecendo limites inalteráveis para aquilo que faz sentido dizer. Posteriormente, numa segunda fase de sua obra, Wittgenstein nega essa idéia e passa a sustentar que, se a linguagem possui fundamentos, eles não são fornecidos por átomos metafísicos, por um suposto objeto simples, mas sim por padrões cambiáveis de atividade comunitária, a nossa forma de vida. A sua proposta defende uma concepção pragmática de linguagem, que deve ser compreendida em seus usos, e não mais referenciando-a a uma essência transcendental do mundo. A gramática é uma parte essencial das práticas humanas, estando, por isso, sujeita à mudanças. Essa gramática constitui nossa forma de representação da realidade, mas não é, ela própria, controlada pela realidade. Ela é arbitrária, dado que não deve prestar contas a uma pretensa essência ou forma da realidade para se legitimar. Essa constatação abre espaço para a possibilidade de outras gramáticas.

É com base nessa idéia de autonomia da linguagem que podemos falar de um relativismo conceitual em Wittgenstein. Esse relativismo baseia-se na idéia de que cada forma de representação estabelece seus próprios padrões de racionalidade, o que implica que até mesmo justificações pragmáticas são inerentes aos jogos de linguagem particulares. “Que espécie de objeto alguma coisa é, é dito pela gramática”¹.

Wittgenstein insistiu ainda que o mais importante em seu trabalho não eram seus resultados específicos, mas sim seu novo método de fazer filosofia, uma prática que nos permitiria caminhar com nossas próprias pernas. Sua metodologia, de fato, suscitou inúmeras aplicações e propostas não previstas por seu autor.

A filosofia analítica que vem se configurando no século XXI parece ter abandonado a pretensão de exclusividade e tem buscado interagir com outras correntes filosóficas e áreas do conhecimento, como exemplo, a ética, a teoria do discurso, a filosofia política, o direito e a antropologia. Essa interação resultou em contribuições bastante interessantes para ambas as áreas, apontando para a capacidade da filosofia analítica de renovar-se e adaptar-se a novas questões, mantendo-se atual. Assim, dada essa abertura, a presente dissertação pretende buscar na antropologia inspiração para um projeto interdisciplinar de análise conceitual.

¹ WITTGENSTEIN, 1999 [1953], §373.

No primeiro capítulo apresento brevemente o projeto analítico, com o objetivo de fornecer um panorama do contexto em que se insere a obra de Wittgenstein. Depois, passo a uma exposição dos fundamentos da segunda fase da filosofia de Wittgenstein, em especial, de sua obra *Investigações Filosóficas*, para demonstrar as transformações que o pensamento do filósofo gerou na filosofia analítica. Tais transformações produzem uma alteração na própria concepção de linguagem, que, se antes deveria espelhar uma estrutura lógica universal, agora passa a ser constituída no uso. As regras de nossa gramática, precondições de nossas representações, estão inseridas em nossa forma de vida, derivam seu sentido e coerência de nossas práticas. A questão da verdade, da correspondência ou não de uma proposição com o ‘real’, passa a ser uma questão pragmática de compreensão do significado. Assim, a linguagem não está mais presa a uma estrutura única, mas sim fragmentada em inúmeros jogos de linguagem, que só podem ser compreendidos dentro do contexto de uma forma de vida.

No segundo capítulo apresento as críticas de Wittgenstein à obra *The Golden Bough* do antropólogo James George Frazer. O diálogo de Wittgenstein com a antropologia prefigura a transformação operada em sua filosofia. Nas críticas à Frazer estão contidas algumas das concepções essenciais para o desenvolvimento posterior da filosofia desenvolvida nas *Investigações Filosóficas*. Dessas observações podemos ainda deduzir um método wittgensteiniano para compreender diferenças culturais.

No terceiro capítulo discorro a respeito de alguns debates, influenciados pela obra de Wittgenstein, sobre tradução de esquemas conceituais e comensurabilidade de formas de vida diferentes.

Por fim, no último capítulo, apresento uma proposta de investigação etnográfica contemporânea, para propor uma filosofia etnograficamente motivada, que pretende utilizar os dados etnográficos para modificar nossas categorias analíticas e, conseqüentemente, nossa forma de representação do mundo.

Se essa proposta parece um tanto afastada das intenções iniciais da filosofia analítica e da obra de Wittgenstein, ela, no entanto, só foi possível pelas aspirações analíticas a compreender a linguagem como forma de explicar o pensamento, e também pelo movimento que a obra do filósofo gerou dentro da corrente analítica, que permitiu que esta tratasse da multiplicidade de usos da linguagem.

Além disso, se um primeiro contato com a antropologia ajudou Wittgenstein a reformular sua filosofia, por que não poderíamos pensar num segundo encontro, agora com uma antropologia que já incorporou muito das críticas do filósofo, e supor algumas conseqüências dessa interação? Acredito que, se a proposta desenvolvida nessa dissertação desafia alguns postulados da filosofia analítica e de Wittgenstein, isso permite, no entanto, alguns *insights* interessantes para uma análise conceitual revigorada.

1

WITTGENSTEIN E O PROJETO ANALÍTICO

Ao final do século XIX surge uma nova concepção de filosofia que se constitui como uma reação ao idealismo especulativo de inspiração hegeliana e ao empirismo psicologista: a Filosofia Analítica da Linguagem.² Esse movimento tem origem em Cambridge, sobretudo com George Edward Moore e Bertrand Russell, e, paralelamente, com Gottlob Frege na Alemanha. O recurso a entidades subjetivas, como idéias e representações mentais, ou a entidades metafísicas, como formas e essências, é questionado, já que são inverificáveis, inacessíveis a um exame empírico. Essa reação levou a uma concepção de Filosofia como análise conceitual realizada através de um método lingüístico: é através da análise do funcionamento da linguagem, dos princípios que governam seu uso, que podemos analisar o pensamento. Devemos, portanto, explicar estes princípios para tornar possível a análise do pensamento.

De acordo com Michael Dummett, a ruptura com a filosofia moderna (séc. XVI-XVII), que tinha como questão central a epistemologia, a investigação sobre a natureza e possibilidade do conhecimento, abre espaço para a questão lógico-lingüística, ou seja, o conhecimento não pode ser entendido independentemente de sua formulação e expressão em uma linguagem, caracterizando a assim chamada “virada lingüística” (*linguistic turn*). É nesse contexto que nasce a filosofia analítica contemporânea, que:

[...] define sua tarefa como a análise dos conceitos, visando desse modo elucidar os problemas filosóficos [...]. A análise do conceito como parte da tentativa de solução de um problema filosófico não depende de uma compreensão da história do conceito, de suas origens e evolução, mas sim, na concepção tipicamente analítica, apenas da determinação da *definição* desse conceito da forma mais clara e precisa possível.³

Inicialmente, a análise, na perspectiva da filosofia da linguagem, é vista como um procedimento, um método de investigação filosófica, que revela a

² Cf. DUMMETT, 1993.

³ MARCONDES, 2004, p. 09.

essência da linguagem examinando sua estrutura, isto é, mostrando como os signos simples se relacionam entre si, e determinando como se dá a relação entre esses signos e a realidade. Este método de análise vai sofrer profundas alterações, como veremos em seguida. Mas a perspectiva analítica mantém seu objetivo de produzir um esclarecimento filosófico sobre perplexidades geradas por uma má compreensão da linguagem. Trata-se de analisar a linguagem como forma de dissolver problemas filosóficos.

1.1. O BACKGROUND ANALÍTICO

A filosofia analítica não teve um desenvolvimento linear e homogêneo, ao contrário, se deu de forma dispersa no tempo e no espaço, comportando uma heterogeneidade de concepções. Danilo Marcondes distingue, em meio a essa multiplicidade, duas grandes vertentes de análise. A primeira, que podemos chamar de semântica clássica, se desenvolve a partir das obras de Frege, Russell (sobretudo com a teoria das descrições definidas e com o atomismo lógico) e Wittgenstein (com o *Tractatus logico-philosophicus*).⁴ Esta vertente possui como traço comum a preocupação com a fundamentação da ciência, utilizando a lógica como recurso básico⁵. Marcondes inclui ainda nessa tradição o positivismo lógico do Círculo de Viena, de início fortemente influenciado pelo *Tractatus* de Wittgenstein. A segunda grande vertente, também conhecida como “filosofia da linguagem ordinária”, parte da influência da ‘análise conceitual’⁶ proposta por Moore, de Gilbert Ryle, do “segundo” Wittgenstein (sobretudo com as

⁴ Russell e Wittgenstein, juntamente com Moore, constituem a chamada Escola Analítica de Cambridge.

⁵ “A elaboração dessa tradição foi motivada por considerações epistemológicas oriundas da revolução científica e do desenvolvimento da ciência moderna. A ciência requeria uma abordagem sistemática das relações entre linguagem e mundo, que purificasse as linguagens naturais dos preconceitos subjetivos, fornecendo aos cientistas um meio objetivo de descrição e explicação dos fenômenos naturais do mundo. Esse objetivismo consiste em uma atitude epistêmica que trata o todo da realidade como um objeto de investigação científica, um objeto a ser esmiuçado para aquisição de conhecimento. Essa abordagem do significado eliminava as mistificações de concepções da linguagem religiosas e espiritualistas; no entanto, o resultado do foco exclusivo sobre aspectos referenciais e representacionais do significado resultou numa abordagem da linguagem incompleta e unilateral”. Cf. MEDINA, 2007. p. 49-50.

⁶ O termo análise, nesse caso, não se refere à decomposição de nada em seus componentes simples, mas sim à elucidação de conceitos.

Investigações Filosóficas) e de John Langshaw Austin e a Escola de Oxford. A distinção entre essas duas correntes, no entanto, não deve ser pensada em termos absolutos, já que elas interagem de diversas formas.

1.1.1. George Edward Moore (1873 – 1958)

A reação de Moore ao idealismo absoluto pode ser considerada um dos estopins do movimento analítico. Essa investida de Moore começou em 1898, e foi enraizada, não no empirismo, mas no realismo. Ele defendeu a visão anti-idealista de que conceitos não são abstrações de idéias, mas existências independentes em si mesmas. Existências que se combinam para formar proposições que são objetos de pensamento independentes da mente. A noção idealista de que a unidade de uma proposição depende da atividade sintetizadora da mente foi ‘jogada para escanteio’ em favor de um platonismo irrestrito, insistindo que as relações são objetivas e independentes da consciência. Uma proposição verdadeira não *corresponde* à realidade, ela *é* parte da realidade. A verdade e falsidade de proposições são absolutas, e não uma questão de grau.

Negado o monismo dos idealistas, Moore passou a atacar a idéia de que a realidade é subjetiva, espiritual ou mental. Afirmou que nenhuma boa razão tem sido dada para a doutrina de que não existe distinção entre a experiência e seus objetos, ou que o que nós percebemos não existe independentemente de nossa percepção. Em outras palavras, ele insistiu que objetos do conhecimento (incluindo proposições) existem independentemente de serem conhecidos. O conhecimento de alguma coisa, seja por meio da percepção ou do pensamento, é diferente do objeto que se conhece; é uma relação cognitiva *exterior* ao objeto do conhecimento.

Em seus primeiros escritos, Moore evocou a noção de ‘análise’ – um método de fazer filosofia que iria ter grande influência sobre as próximas décadas. A análise não foi concebida, inicialmente, para ser da linguagem, mas de alguma coisa objetiva que é significada por expressões. Uma análise que se aplicasse estritamente a entidades lingüísticas – como a decomposição de uma expressão verbal em seus elementos simples constituintes, indicando-se sua ordenação – não teria, para ele, relevância filosófica, já que não envolve diretamente nenhuma determinação ou esclarecimento do significado da expressão. A análise lingüística

não é um fim em si mesma, mas um método através do qual conceitos são analisados e o significado das expressões determinados, produzindo-se assim um esclarecimento. A análise de um conceito seria a explicitação de seu significado, através de outra expressão equivalente que o torne mais claro, possibilitando um melhor entendimento de seu sentido e uma melhor determinação do objeto a que se aplica.

Embora Moore não esclareça qual é sua concepção da natureza do conceito, de acordo com Hacker, fica claro que o conceito não é uma entidade mental, o que nos traria de volta ao idealismo que é rejeitado por ele. O conceito deve ser entendido como o conteúdo significativo das expressões verbais, ou seja, Moore tomou o conceito como sendo o significado de uma expressão – aquilo que a expressão substitui (*'stands for'*). Apesar de o conceito não se confundir com a expressão verbal, é necessário usar expressões verbais, através das quais o conceito se expressa, na análise.

A concepção de Moore do método filosófico estava distante da orientação lingüística que a filosofia assumiria subsequentemente. Para ele, o primeiro e mais importante problema da filosofia é dar uma descrição geral de *todo* o Universo, mencionando todas as coisas que sabemos estar nele, e como essas coisas se relacionam.

1.1.2. Bertrand Russell (1872 – 1970)

Russell seguiu os passos de Moore na crítica ao Idealismo, substituindo esta doutrina, não pelo empirismo, mas pelo realismo platônico. Para Russell a realidade consistiria em uma pluralidade de itens externamente relacionados uns aos outros de múltiplas de maneiras. Em *“The principles of Mathematics”* ele escreveu:

*All complexity is conceptual in the sense that it is due to a whole capable of logical analysis, but is real in the sense that it has no dependence upon the mind but only on the nature of the object. Where the mind can distinguish elements, there must be different elements to distinguish.*⁷

⁷ RUSSELL *apud* HACKER.

Ele aceitou a concepção referencialista⁸ de significado, a saber, que se uma expressão tem um significado, então deve haver alguma coisa que ela significa. Diz: “[B]eing is a general attribute of everything, and to mention anything is to show that it is”⁹. Russell persuadiu-se que o caminho para a verdade em filosofia era a análise, sendo essa essencialmente a decomposição de coisas conceitualmente complexas (das quais o mundo supostamente consiste) em seus constituintes simples e não analisáveis.

Dentro de pouco tempo, no entanto, Russell reformulou sua teoria (como fez ainda outras vezes). Até aquele momento, Russell, como Moore, acreditava que a expressão lingüística de uma sentença era um meio transparente por meio do qual ver a real questão da reflexão filosófica – a saber, as proposições. Eram essas, seguindo seu ponto de vista, as portadoras de verdade e falsidade; e ele as concebia, assim como Moore, como objetos não lingüísticos, independentes da mente, que contêm, não palavras, mas entidades objetivas. Sua teoria das descrições (1905), ao mostrar que a estrutura gramatical de uma expressão pode ocultar a verdadeira forma lógica da proposição expressa, gerou a possibilidade de um racha entre essas estruturas. Assim, seria necessário submeter as sentenças a uma análise lógica a fim de revelar ou tornar explícita a forma lógica oculta. Essa teoria surge da análise de expressões que não possuem uma referência ou denotação, e que, por não se referirem a nenhum objeto existente, não são nem verdadeiras nem falsas. Isso pode ser percebido no exemplo clássico da análise da sentença “O atual rei da França é careca”. Como não existe um rei da França, a sentença não pode ser verdadeira; mas dizer que é falsa implica dizer que o atual rei da França não é careca, o que não resolve o problema. Essa questão teve muitas implicações para sua concepção de análise filosófica, que se tornou um instrumento para descobrir a verdadeira forma lógica das proposições.

Quando Russell começou a evocar a noção de que são fatos, ao invés de proposições, que compõem o mundo, ele distinguiu a forma gramatical de uma sentença da forma lógica do fato correspondente. Assim, argumentou que a primeira tarefa da filosofia é a investigação das formas lógicas dos fatos do

⁸ A tradição referencialista ou designativa focaliza naquilo que os termos designam ou denotam, isto é, na relação biunívoca entre palavra-objeto, nas relações representacionais entre a língua e o mundo – o significado de um termo é o objeto ao qual se refere.

⁹ RUSSELL *apud* HACKER.

mundo. A lógica e seu aparato técnico se tornaram ferramentas de análise, permitindo-nos penetrar nas características desviantes da gramática ordinária para conseguir alcançar a verdadeira estrutura lógica das coisas, comum à linguagem e ao fato. A função da análise da linguagem seria, portanto, determinar os componentes últimos que constituem um fato na realidade.

A análise revela a verdadeira forma da sentença, indicando como suas partes se articulam para formar o todo.

Isso significa que o método de análise é também um procedimento de tradução de uma linguagem menos perfeita (a linguagem comum) – em que a forma gramatical oculta a forma lógica (a estrutura comum à sentença e ao fato) – para a linguagem lógica – que exhibe a forma lógica de modo direto e explícito, dissipando possíveis dúvidas e mal-entendidos.¹⁰

Esse método supõe a existência de uma linguagem logicamente perfeita, que deve espelhar a forma lógica dos fatos e então revelar a estrutura lógica do mundo de maneira clara e correta, evitando equívocos e confusões.

A teoria das descrições forçou Russell a conceder maior importância a investigação da linguagem e simbolismo do que fora dado até esse momento, ao menos porque revelou quão enganadora é a linguagem ordinária, se tomada como sendo um meio transparente através do qual investigar as formas das proposições (ou fatos).

A força motriz da filosofia de Russell é o desejo de estabelecer uma rigorosa fundamentação para o conhecimento. Com esse intuito, defendeu o ‘método científico na filosofia’. A filosofia, assim como a ciência, busca alcançar o conhecimento – uma compreensão teórica do mundo. Ela difere das outras ciências por sua generalidade e formalidade. Seu núcleo, a lógica, consiste de proposições completamente gerais, e fornece critérios para se justificar a determinação da relação verdadeira, correta, entre a linguagem e a realidade. Seu interesse deve ser naquilo que é verdade em qualquer mundo possível, independentemente dos fatos que só podem ser descobertos pela experiência sensível.

Tanto Moore quanto Russell, em seus diferentes estilos de análise, inauguraram a filosofia analítica do século 20. No entanto, ambos os filósofos

¹⁰ MARCONDES, 2004, p. 21.

insistiram em enfatizar que sua análise era de fenômenos, e não da linguagem. Mesmo assim, os fundamentos que deixaram foram rapidamente adaptados a análise lógico-linguístico, assim que a ‘virada lingüística’ se deu na filosofia.

1.1.3. Gottlob Frege (1848 – 1925)

Foi a obra de Frege que conferiu uma posição de destaque à linguagem, ao afirmar que é apenas através da análise da linguagem que podemos analisar o pensamento. A filosofia da linguagem seria, assim, o fundamento de toda outra filosofia. Frege pode ser considerado, nesse aspecto, o precursor da filosofia da linguagem de tradição analítica. É Frege, portanto, que estabelece que o objetivo da filosofia deve ser a análise da estrutura do pensamento; e que o único método apropriado para efetuar essa análise é tornando explícitos os princípios que regulam nosso uso da linguagem.

Frege rompe com a teoria kantiana em seu caráter subjetivista (ainda que transcendental) e em seu apelo à intuição pura na constituição do conhecimento. Assim, distingue o objeto do conhecimento e seu reconhecimento, afirmando que é o conteúdo objetivo da asserção que deve ser o objeto de investigação do lógico. A tarefa filosófica seria a investigação do pensamento como algo objetivo, impessoal e atemporal, e não como algo psicológico e subjetivo, como era característico das correntes idealistas. O princípio da investigação filosófica é a análise conceitual de definições, isto é, a análise do significado, e não de processos mentais, subjetivos. A análise do significado, por sua vez, depende de um modelo de como a linguagem funciona, da caracterização de sua estrutura. É dessa forma que passamos aqui a uma primazia da investigação lógica da linguagem.

É a discussão de Frege do problema do significado que constitui um dos principais pontos de partida para o desenvolvimento da teoria semântica. Frege estabelece uma distinção fundamental entre o sentido (*Sinn*) e a referência (*Bedeutung*). A referência é o objeto designado, enquanto que o sentido é o modo de designar o objeto, de determinar a referência, ou seja, o modo pelo qual o objeto se apresenta. Duas expressões podem, portanto, ter a mesma referência e diferentes sentidos.

A *Conceitografia* (1879) de Frege toma como ponto de partida, como afirma Marcondes, a concepção de que as proposições com significado têm um conteúdo conceitual objetivo, e de que esse conteúdo não é adequadamente representado pela linguagem comum, devendo ser possível construir uma notação em que o conteúdo conceitual de qualquer proposição possa ser expresso de forma mais clara e adequada. A tarefa filosófica pode ser vista, então, como a determinação desse conteúdo objetivo a partir da crítica de sua expressão na linguagem comum e de sua tradução para uma linguagem lógica formal e depurada das imperfeições da linguagem comum. Segundo essa concepção, a análise filosófica se dá através de um processo de tradução de uma linguagem para a outra mais perfeita, em que os problemas da anterior são resolvidos.

É a partir dessa concepção que se desenvolve a noção de análise lógica como descrição semântica da sentença capaz de distinguir na linguagem os elementos que refletem a estrutura do pensamento dos que não refletem.

1.1.4. O projeto de formalização da linguagem

Frege e Russell igualmente pensavam que as proposições lógicas são verdades perfeitamente gerais. De acordo com Frege, as ‘leis do pensamento’ que a lógica investiga são generalizações sobre proposições, conteúdos julgáveis ou pensamentos. Uma proposição como “Chove ou não chove” é uma instância particular de uma lei lógica, mas não uma lei lógica em si. As leis da lógica governam tudo o que é pensável, já que “*thought is in essentials the same everywhere; it is not true that there are different kinds of laws of thought to suit the different kinds of objects thought about.*” Assim, “*the task we assign to logic is only that of saying what holds with the utmost generality for all thinking, whatever its subject matter...*”¹¹. Consequentemente a lógica é a ciência das leis mais gerais da verdade. Eles acreditavam que os axiomas primitivos da lógica são auto-evidentes, verdades indemonstráveis. O que é importante não é o fato de que pensamos de acordo com essas leis, mas o fato de que as coisas se comportam de acordo com elas. Em outras palavras, o fato de que quando pensamos de acordo com elas, pensamos *verdadeiramente*.

¹¹ FREGE *apud* HACKER.

Ambos os filósofos consideravam a linguagem natural logicamente defeituosa. A gramática ordinária é um guia falível para as estruturas reais que a lógica e filosofia devem investigar. A linguagem desenvolvida por Frege foi concebida para revelar a verdadeira estrutura do pensamento, que a linguagem natural esconde. Todas as expressões em sua fórmula lógica são amplamente definidas, sendo impossível formar expressões sem referência ou sentenças expressando pensamentos sem valor de verdade. Russell, fiel ao atomismo metafísico e a correspondência entre a proposição verdadeira e o fato, afirma que, em uma linguagem perfeita, haverá uma palavra, e não mais, para cada objeto simples, e tudo que não é simples será expresso por uma combinação de palavras, derivada das palavras que se referem às coisas simples que formam o objeto complexo de que se trata. Uma linguagem desse tipo seria completamente analítica, deixando clara a estrutura lógica dos fatos afirmados ou negados.

É evidente, afirma Hacker, que, apesar dos grandes avanços na formalização alcançada por Frege e Russell, havia muito pouco avanço na compreensão acerca da natureza da lógica e proposições da lógica. Foram essas questões que o jovem Wittgenstein confrontou na segunda década do século XX.

1.2. A ANÁLISE WITTGENSTEINIANA DA LINGUAGEM

A obra de Wittgenstein parece consolidar as intenções do movimento analítico: a rejeição ao idealismo e ao psicologismo, e a escolha do tema da linguagem como central para a reflexão filosófica. No entanto, o trabalho do filósofo reformula muitos pontos da discussão que vinha sendo travada no interior da filosofia analítica.

Enquanto a filosofia da primeira fase da obra de Wittgenstein, representada pelo *Tractatus Logico-philosophicus*, ainda se aproxima bastante das idéias centrais de Russell e Frege, a segunda fase de sua obra, representada pelos escritos posteriores a 1929, sobretudo pelas *Investigações Filosóficas*, apresenta uma nova concepção de método filosófico e de análise da linguagem. Enquanto antes a análise lingüística se dava através de uma perspectiva semântico-transcendental, a partir das *Investigações* essa perspectiva passa a ser pragmática, indicando a importância de se considerar a linguagem como um modo de comportamento social, devendo ser examinada do ponto de vista de suas funções

e efeitos que o contexto sócio-cultural lhe impõe. Como afirma Danilo Marcondes, agora a linguagem não é mais considerada tomando como base a forma lógica da proposição, a partir da qual se determina sua relação com o real, isto é, sua verdade ou falsidade. A noção de linguagem se dissolve em uma multiplicidade de “jogos de linguagem”, que se definem como um todo, consistindo do “conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada”¹². A linguagem passa a ser entendida como ação, como sistemas de atos simbólicos, e não como representação mental ou sistema formal. “O termo ‘jogo de linguagem’ deve aqui salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida”¹³.

Neste contexto, Wittgenstein produz uma transformação na discussão clássica da filosofia ao negar a existência de uma essência metafísica, apresentando a noção de “formas de vida” como o fundamento da linguagem, do pensamento e do significado. Assim, quando investigamos a linguagem, estamos igualmente investigando a realidade da qual falamos.

Esta mudança na concepção de linguagem reflete-se também na concepção da tarefa da filosofia. Se desde o *Tractatus* Wittgenstein já afirmava que a filosofia não é um corpo doutrinário, mas uma atividade de elucidação, nas *Investigações* essa posição é radicalizada. A afirmação nas *Investigações Filosóficas* de que “a significação de uma palavra é seu uso na linguagem”¹⁴, de que a linguagem “está em ordem tal como está”¹⁵, ou que os problemas filosóficos “nascem quando a linguagem entra em férias”¹⁶, procura pôr em evidência que a elucidação dos problemas filosóficos consistiria em “reconduzir as palavras do seu uso metafísico para seu uso cotidiano”¹⁷, negando uma abordagem especulativa de um conceito, que consistiria em abstraí-lo do seu contexto de uso, isto é, isolá-lo das diferentes funções que pode exercer em atos comunicativos. É necessário examinar a linguagem a partir de seu uso, considerando os jogos de linguagem, suas regras, seu contexto. Os problemas filosóficos se originam, em grande parte, de uma consideração errônea,

¹² WITTGENSTEIN, 1999 [1953], §7.

¹³ *Ibid.*, §23.

¹⁴ *Ibid.*, §43.

¹⁵ *Ibid.*, §98.

¹⁶ *Ibid.*, §38.

¹⁷ *Ibid.*, §116.

equivocada, da linguagem e de seu modo de funcionar. Assim, Wittgenstein defende que a filosofia deve apenas descrever a linguagem em seus contextos de uso, negando a formulação de uma teoria ideal da linguagem. Dessa forma a investigação filosófica se transforma numa *análise gramatical*¹⁸, isto é, em uma análise do conjunto de regras de uso de palavras que explica o significado de um termo nos diferentes jogos de linguagem de que participa. No §89 das *Investigações*, Wittgenstein afirma: “Mas não que devêssemos descobrir com isso novos fatos: é muito mais essencial para nossa investigação não querer aprender com ela nada de *novo*. Queremos *compreender* algo que já esteja diante de nossos olhos. Pois parecemos, em algum sentido, não compreender *isto*”.

Delineado o contexto teórico em que se insere o pensamento de Wittgenstein, passemos agora a discutir mais detalhadamente algumas noções que assumem relevada importância em sua obra, apontando as transformações que desencadearam na análise da linguagem.

1.2.1. Os Jogos de Linguagem

O projeto de análise do uso das palavras e das frases na linguagem ordinária se consolida com o conceito de “jogos de linguagem”, que são sistemas de comunicação completos em si mesmos, com regras e propósitos que se justificam internamente. Descrevendo-se os diferentes jogos de linguagem em que é usada uma mesma expressão, isto é, descrevendo-se os diferentes atos comunicativos nos contextos sócio-culturais em que são realizados, elucida-se o sentido da expressão. A análise deste conceito permite uma melhor avaliação do novo método de análise lingüística.

¹⁸ “É como se devêssemos desvendar os fenômenos: nossa investigação, no entanto, dirige-se não aos fenômenos, mas, como poderíamos dizer, às ‘possibilidades’ dos fenômenos. Refletimos sobre o modo das asserções que fazemos sobre os fenômenos. (...) Nossa consideração é, por isso, gramatical. E esta consideração traz luz para o nosso problema, afastando mal-entendidos. Mal-entendidos que concernem ao uso das palavras; provocados, entre outras coisas, por certas analogias entre as formas de expressão em diferentes domínios da nossa linguagem. Muitos deles são afastados ao se substituir uma forma de expressão por outra; isto pode chamar de “análise” de nossas formas de expressão, pois esse processo assemelha-se muitas vezes a uma decomposição”. (Cf. WITTGENSTEIN, 1999 [1953], §90). O termo “Gramática” é utilizado por Wittgenstein em um sentido próprio, que se refere ao conjunto de regras lingüísticas que constituem nosso esquema conceitual. Esse conceito será abordado mais detalhadamente abaixo.

Ao destacar a importância do sistema de referência, Wittgenstein renuncia à noção de objeto simples, central no *Tractatus Logico-Philosophicus*¹⁹, bem como no atomismo lógico²⁰ em geral. O que corresponde agora ao nome, e é imprescindível para que este tenha significação, é o sistema que é utilizado na linguagem em ligação com ele, e não uma referência supostamente fixada por alguma essência transcendental do objeto.

Wittgenstein rompe com as concepções tradicionais da linguagem ao introduzir as noções de contexto e de ação do falante como relevantes para a determinação do sentido. Essa tese nega a idéia de uma relação essencial entre o signo e o objeto²¹, justamente por aceitar que as expressões têm várias funções²² determinadas pelos contextos de uso, e não apenas a função referencialista. Afirma:

Quantas espécies de frases existem? Afirmação, pergunta e comando, talvez? – Há inúmeras de tais espécies: inúmeras espécies diferentes de emprego daquilo que chamamos de “signo”, “palavras”, “frases”. E essa pluralidade não é nada fixo, um dado para sempre; [...] É interessante comparar a multiplicidade das ferramentas da linguagem e seus modos de emprego, a multiplicidade das espécies de palavras e frases com aquilo que os lógicos disseram sobre a estrutura da linguagem. (E também o autor do *Tractatus Logico-philosophicus*).²³

Restringir as palavras de uma língua à função designativa significaria identificá-las ao papel dos substantivos nas linguagens naturais. Mas, evidentemente, nem todas as palavras designam objetos e mesmo quando não são designativas podem ser compreendidas, tendo, portanto, sentido²⁴. Afirma ainda que a exigência lógica da simplicidade do objeto exprime a necessidade de que a definição ostensiva²⁵ associe à palavra uma característica essencial do objeto,

¹⁹ O *Tractatus* se apóia na idéia de completude da análise lógica de uma proposição atômica: a decomposição da proposição dá acesso ao que constitui a substância do mundo, os objetos simples. O objeto simples, no *Tractatus*, é uma condição para que a linguagem – entendida como seqüência de proposições analisáveis em proposições simples e independentes – seja possível.

²⁰ O atomismo lógico, postulado por Russell, sustenta que a determinação do sentido se dá através da análise de proposições atômicas independentes entre si.

²¹ Cf. WITTGENSTEIN, 1999 [1953] §23, 38.

²² Ver exemplo das alavancas de uma cabine de locomotiva e da caixa de ferramentas. Cf. *Ibid.*, §10-17.

²³ *Ibid.*, §23.

²⁴ *Ibid.*, §8.

²⁵ A definição ostensiva associa o signo ao objeto através de uma ação não lingüística (por exemplo, o proferimento de uma expressão acompanhado de um gesto que indica o objeto). *Ibid.*, §6.

abstraída de seus aspectos acidentais. Assim, a expressão supostamente denotaria aquilo que constitui o objeto, o que ele é, a sua essência.

A crítica de Wittgenstein não consiste apenas em mostrar que a simplicidade é uma questão de contexto: que em certas circunstâncias um objeto pode ser considerado como simples e em outras como composto de partes mais elementares²⁶, mas em afirmar que a definição ostensiva pode ser sempre interpretada²⁷, o que significa que tal como a definição verbal, a definição ostensiva é ela também parte de um ato comunicativo onde os falantes desempenham papéis determinados e dominam uma linguagem, de tal maneira que atividades diferentes poderiam correlacionar uma mesma palavra com objetos diferentes.

Wittgenstein considera que uma palavra em si mesma é morta, quem lhe dá vida é o uso²⁸. Isto significa que a palavra é um instrumento do ato comunicativo, uma ferramenta²⁹, e que só pode ser definida como palavra (e não apenas como sinal) pelo papel que exerce no ato comunicativo, dentro do contexto geral em que a linguagem é usada, assim como as peças do xadrez³⁰, que não representam coisa alguma, só assumindo significação dentro das regras do jogo.³¹

O conceito de jogo não admite uma definição ‘traço por traço’. Assim, não há qualquer conjunto de condições necessárias e suficientes para que uma atividade seja definida como *jogo*; teoricamente, o conceito pode ser indefinidamente estendido. Ademais, o objetivo do jogo permanece inteiramente interno a ele, não sendo determinado em nada pelo exterior. Chamamos de “jogos” determinadas atividades, não em virtude de um conjunto fixo de propriedades comuns, pois não existe nenhuma definição precisa de jogo, o que, no entanto, não nos impede de compreender ou explicar o que é “jogo”. O que faz

²⁶ Cf. WITTGENSTEIN, 1999 [1953], §48.

²⁷ Wittgenstein, ao apontar que uma definição ostensiva pode ser enganosa (Ibid, §28), não estava argumentando que ela é uma forma defeituosa de explicação. Estava apenas mostrando que ela não é uma forma privilegiada, mais legítima, de explicação, que conecta sem equívocos a linguagem à realidade. Como todas as definições, ela pode ser mal interpretada e incompreendida.

²⁸ Ibid., §432.

²⁹ “A linguagem é um instrumento. Seus conceitos são instrumentos”. Ibid., §569.

³⁰ Dando início à sua crítica do Tractatus, Wittgenstein comparou a linguagem a um cálculo ou a um jogo de xadrez. Posteriormente ele usaria cada vez menos a noção de cálculo lingüístico para atribuir uma importância crescente a de jogo de linguagem. Enquanto o cálculo é uma atividade governada por um sistema completo de regras – cada ato de um cálculo está conforme (ou não) a uma regra – jogos são atividades abertas, onde cada um dos movimentos não é justificado por um sistema de regras exato.

³¹ Ver discussão sobre regras e erro em WINCH, 1970 [1958], p. 46.

diversas atividades serem chamadas de “jogos” é uma rede de semelhanças variadas, comparáveis às que observamos entre os membros de uma família³². Explicar o que é um jogo é antes de tudo dar exemplos, isto é, descrever jogos, depois construir outros por analogia com eles, para mostrar o que deve ser excluído da família dos jogos. “Os jogos de linguagem figuram muito mais como *objetos de comparação*, que, através de semelhanças e dissemelhanças, devem lançar luz sobre as relações de nossa linguagem”³³. Os exemplos usados para explicar “jogo” são *paradigmáticos*, isto é, “centros de variações”. Mas mesmo que não tenha limites nítidos, o conceito de jogo não deixa de ter unidade. Sua extensão não é rigidamente demarcada. A explicação envolve o uso de paradigmas, sem que se precise especificar o grau de semelhança com eles. Se em certos casos é possível circunscrever o conceito de jogo, a localização dessa fronteira é determinada apenas pelo objetivo momentâneo.

1.2.2. Formas de Vida

Nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein procura precisar o conceito de jogos de linguagem através do conceito “formas de vida”. Coloca: “o termo “jogo de linguagem” deve aqui salientar que o falar da linguagem é parte de uma atividade ou de uma forma de vida”³⁴.

Se a expressão “jogos de linguagem” denomina uma família de atos comunicativos completos, e os atos lingüísticos a unidade básica da comunicação lingüística, é também verdade que, para Wittgenstein, é o modo de agir humano, a prática histórico-social, que especifica e identifica os atos comunicativos³⁵. Torna-se evidente, então, que o conceito de formas de vida remete a análise do falar à análise do agir. Em outras palavras, compreende o dizer através do fazer.

³² Para falar dessas semelhanças entre os diferentes jogos de linguagem, Wittgenstein desenvolve o conceito de “semelhança de família”. As semelhanças se distribuem aleatoriamente, sem um padrão constante, da mesma forma que acontece com os parentes de uma mesma família. Cf. WITTGENSTEIN, 1999 [1953], §65-69.

³³ Ibid., §130.

³⁴ Ibid., §23.

³⁵ Wittgenstein coloca o problema da elucidação dos atos de fala por um pesquisador que não domina os instrumentos de comunicação: “Imagine que você fosse o pesquisador em um país cuja língua lhe fosse inteiramente desconhecida. Em que circunstâncias você diria que as pessoas ali dão ordens, compreendem-nas, seguem-nas, se insurgem contra elas, e assim por diante? O modo de agir comum a todos os homens é o sistema de referência, por meio do qual interpretamos uma linguagem desconhecida”. Ibid., §206.

Assim como as palavras derivam seu significado de seu contexto lingüístico, os jogos de linguagem derivam seu significado das formas de vida. Nossos conceitos e jogos de linguagem são dependentes do mundo, mas eles não são diretamente produtos do mundo, mas de nossas vidas conduzidas no mundo. Os significados das palavras não são determinados pelos objetos aos quais eles se referem, pelas imagens mentais que eles evocam, mas pelos jogos de linguagem em que são usados, e estes, por sua vez, são manifestações de uma forma de vida.

As regras da linguagem, como as de um jogo de xadrez, são *regras autônomas*³⁶. São arbitrárias³⁷, no sentido que não levam em conta uma pretensa essência ou forma da realidade, não podendo ser vistas como corretas ou incorretas de um modo filosoficamente relevante, mas alterá-las equivaleria a mudar o jogo. Afirmar que a linguagem é autônoma não é o mesmo que dizer que é facilmente alterável ou uma simples escolha individual. A linguagem está imersa numa forma de vida, estando, portanto, sujeita as mesmas restrições a que se sujeitam as atividades humanas em geral. “*When language-games change, then there is a change in concepts, and with the concepts the meanings of words change.*”³⁸

Nossos jogos de linguagem e regras não repousam na vontade humana ou em escolhas individuais. As regras são conectadas com circunstâncias que justificam seu uso, com práticas e comportamentos de uma comunidade lingüística. Na linguagem que usam, os homens estão de acordo, diz ainda Wittgenstein. Não é um acordo sobre os instrumentos e nem sobre os usos destes instrumentos; se há um acordo sobre a linguagem é porque há um acordo sobre a forma de vida. “Correto e falso é o que os homens *dizem*; e na *linguagem* os

³⁶ As regras da linguagem funcionam sem a necessidade de fundamentarem-se na adequação “nome-objeto”. Tais regras surgem a partir do uso de expressões e não da denominação de objetos. Essa afirmação dirige-se contra o fundacionalismo lingüístico, a visão de que a linguagem deve espelhar a essência do mundo. Essa discussão será aprofundada mais à frente.

³⁷ A arbitrariedade da gramática é um aspecto de sua autonomia. As regras da culinária não podem ser ditas arbitrárias, pois são relacionadas a um objetivo externo à culinária, que é a produção de boa comida. Assim, podemos distinguir regras de culinárias corretas e incorretas por referência a esse fim da culinária. As regras do xadrez (assim como as da gramática), no entanto, não possuem um objetivo externo. Se seguirmos outras regras diferentes das do xadrez, não estaremos jogando mal xadrez, mas jogando outro jogo. Da mesma forma, “se você segue outras regras gramaticais que não tais e tais isso não significa que você diz algo errado; não, você está falando de alguma outra coisa”. WITTGENSTEIN, 2003 [1974], §133. E ainda: “Pode-se chamar as regras da gramática de ‘arbitrárias’, se com isso se quer dizer que a finalidade da gramática é apenas a da linguagem”. Cf. Id., 1999 [1953], §497.

³⁸ Id., 1972 [1969], §65.

homens estão de acordo. Não é um acordo sobre as opiniões, mas sobre o modo de vida”³⁹.

A visão unitária da linguagem, própria do *Tractatus*, foi, a partir de então, ultrapassada. Essa pretensa linguagem unitária fragmenta-se em inúmeros sistemas, os “jogos de linguagem”. Mas esses sistemas lingüísticos estão firmados sobre algo mais fundamental – um contexto humano ou uma forma de vida particular, que delimita a aplicação e interpretação de regras. Nós somos constrangidos não por uma forma lógica, mas por nossa “forma de vida”. Essa imagem repudia a idéia de uma única forma necessária de linguagem e introduz a idéia de muitas e variadas unidades de sentido inter-relacionadas, inseridas em um contexto de vida mais amplo. O falar passa a ser visto como uma prática social entre outras, abordável do ponto de vista antropológico.

Fragmentada em jogos múltiplos, a linguagem não perde por isso sua unidade. Não mais aquela conferida pela essência, pela posse comum de um conjunto fixo de propriedades; trata-se agora da unidade de uma família de jogos de linguagem, ligados entre si por “semelhanças de família”, sem que se possa encontrar casos comuns a todos. Portanto, compreender o funcionamento da linguagem é compreendê-la como um conjunto de diferentes ações comunicativas que têm entre si “semelhanças de família”.

1.2.3. Gramática

Falar uma língua é tomar parte em uma atividade guiada por regras. Compreender uma linguagem envolve dominar as técnicas de aplicação de suas regras. A própria noção de linguagem implica a presença de uma forma gramatical, de regras através das quais palavras são conectadas, umas às outras, num sistema. Wittgenstein reconhece, portanto, a importância dessa forma gramatical na determinação do significado.

Hacker⁴⁰, de forma esclarecedora, justapõe a concepção de Wittgenstein de gramática com sua concepção anterior de sintaxe lógica. De acordo com o *Tractatus*⁴¹, linguagens ordinárias podem variar superficialmente, mas ocultam

³⁹ WITTGENSTEIN, 1999 [1953], §241.

⁴⁰ Cf. HACKER, 1986 [1972], cap.VII.

⁴¹ Não pretendo aqui discutir a fundo a concepção de linguagem do *Tractatus*, e nem cair na questão de até que ponto a segunda fase da obra de Wittgenstein é continuidade ou não da

uma uniformidade latente, que se torna manifesta através da análise lógica. A análise traz à tona as regras essenciais de qualquer linguagem possível. Há somente uma lógica “que abrange tudo e espelha o mundo”⁴², comum a todos os sistemas lingüísticos capazes de afigurar a realidade.

Muitas dessas regras da sintaxe lógica estão escondidas da visão. Elas não são evidentes no uso comum da linguagem, na qual expressões logicamente diferentes parecem enganosamente uniformes. Elas não são usadas nas atividades pedagógicas diárias – usadas para explicar como aderir corretamente às práticas que governam. Não são citadas para justificar o uso de expressões ou para criticar ou corrigir maus usos. As regras latentes de qualquer linguagem possível são sempre seguidas pelos falantes, mesmo se eles não são capazes de dizer o que elas são ou empregá-las como normas de correção para a avaliação do uso de expressões. De qualquer forma, no *Tractatus*, essas regras são absolutamente determinadas, pois são elas que, juntas com a atribuição de significados aos nomes simples, estabelecem o sentido das proposições. Elas não são usadas em atividades pedagógicas, mas funcionam como instrumento de garantia do discurso, impedindo que a ‘denotação’ extrapole seus limites. A distinção entre sentido e não-sentido era concebida como sendo independente do contexto e propósito, estabelecido de uma vez por todas.

A gramática, diferente da sintaxe lógica, não é universal, não consiste de regras que necessariamente sublinham qualquer linguagem possível – diferentes linguagens possuem diferentes gramáticas. A gramática de uma linguagem consiste de regras para o uso correto⁴³ de expressões *daquela* linguagem.

Regras da gramática são abertas à visão, e não ocultas como o são as regras da sintaxe lógica como concebidas no *Tractatus*. Em uma conversa com Waissman em 1931, Wittgenstein clarificou a mudança em seu ponto de vista:

The wrong conception which I want to object to in this connection is the following, that we can hit upon something that we today cannot see, that we can discover something wholly new. That is a mistake. The truth of the matter is that we have already got everything, and we have got it actually present: we need not

primeira, mas apenas contrapor algumas noções dessas obras como forma de esclarecer alguns conceitos.

⁴² WITTGENSTEIN, 2001 [1921], 5.511.

⁴³ “Correto”, aqui, não quer dizer “verdadeiro”. Mas apenas que a expressão foi utilizada de acordo com as regras lingüísticas que a regem naquele momento.

*wait for anything. We make our moves in the realm of the grammar of our ordinary language, and this grammar is already there. Thus we have already got everything and need not wait for the future.*⁴⁴

As ‘regras da gramática’ são explícitas na maneira como uma linguagem é ensinada, em explicações dadas pelos falantes sobre o significado das palavras, na maneira como eles criticam e corrigem maus usos da linguagem, nas justificativas dadas para usar uma palavra de uma maneira ou de outra. “‘*Hidden rules*’ are not rules at all”⁴⁵, já que não podem ser usadas pelos falantes como regras, não podem desempenhar o papel de padrões de correção, guias para conduta, ou justificativas para empregar expressões. Dar o significado de uma palavra é especificar sua gramática.

O sentido de uma proposição é determinado por seu lugar no sistema gramatical, no sentido de que este determina suas relações lógicas com outras proposições [...]. A gramática de uma língua é o sistema global de regras gramaticais, das regras constitutivas que a definem, pela determinação daquilo que faz sentido dizer ao usá-la.⁴⁶

A gramática filosófica não lida com regras especiais. Wittgenstein não buscou ampliar o conceito de gramática, ou mesmo introduzir um conceito diferente, mas sim indicar que existem dois tipos de interesse nas regras de uma linguagem. O interesse do filósofo na gramática é guiado pelo propósito de elucidar problemas filosóficos. Esses problemas derivam da má compreensão e mau uso da linguagem, e são clarificados e resolvidos apontando as formas pelas quais as expressões são mal utilizadas, questões ilegítimas formuladas, regras de linguagem violadas. Mas essas regras não são aquelas que interessam ao gramático; são primeiramente explicações do significado, e não regras sintáticas sobre as quais os gramáticos tendem a focar.

Da mesma maneira, Wittgenstein não estava buscando estender o conceito de regras. Para Wittgenstein algo conta como uma regra da gramática, não se possui uma determinada forma (ex. uma determinada forma de generalidade), mas se é usada de uma determinada maneira (ex. como um guia de conduta, explicando ou justificando ações, como um padrão de correção, etc.). O estatuto

⁴⁴ WITGENSTEIN *apud* HACKER

⁴⁵ Cf. HACKER, 1986 [1972].

⁴⁶ Cf. GLOCK, 1998 [1996], p. 193.

lógico de uma sentença não se deve à sua forma lingüística, mas sim ao modo como ela é utilizada, podendo, portanto, alterar-se: “*any empirical proposition can be transformed into a postulate – and then becomes a norm of description*”⁴⁷.

Como afirma Hacker⁴⁸, depois de Platão, filósofos passaram a aceitar como explicação correta apenas aquela que captura a *essência* do *explicandum* em uma definição formal, dando as condições necessárias para a aplicação de uma expressão. Mas este seria, de acordo com Wittgenstein, um ideal equivocado, dado que nem todos os nossos conceitos são completamente definidos, preparados para todas as ocasiões possíveis, e eles não deixam de desempenhar sua função por isso. “*We don’t have to apply them in all conceivable eventualities but only in actual ones. If a rule for the use of an expression provides a standard for its correct use in normal circumstances, than it has fulfilled its function*”. Os conceitos são regras de aplicação de palavras de acordo com a gramática, e uma regra só pode ser julgada como adequada ou não dentro de um contexto. Se uma regra exerceu com sucesso seu papel na prática, está em ordem. Se essas condições de normalidade mudam, então as definições formais e explicações do significado de palavras podem se tornar obsoletas. As regras gramaticais surgem da práxis da linguagem.

*It is, of course, true that ostensive definitions, explanations by example, paraphrastic explanations, etc. can be misunderstood. But formal definitions can be misunderstood too. There is no such thing as an explanation of meaning that is immune to misunderstanding, and no such thing as a rule for the use of an expression that cannot be misapplied*⁴⁹

Mas, - questiona Wittgenstein – “um conceito impreciso é realmente um conceito?”, e também “não é a imagem pouco nítida justamente aquela de que, com freqüência, precisamos?”. E mais à frente:

Mas é absurdo dizer: ‘pare mais ou menos aqui!’? Imagine que eu esteja com alguém numa praça e diga isso. Dizendo isso, não irei traçar um limite qualquer, mas farei com a mão um movimento indicativo – como se lhe mostrasse um

⁴⁷ WITTGENSTEIN, 1972 [1969] §321. No entanto, Wittgenstein considera essa afirmação muito geral. Como coloca Glock (1998 [1996]) no verbete ‘gramática’ de seu Dicionário, seria dogmático insistir na idéia de que qualquer proposição poderia ter seu papel lógico alterado, considerando-se que a possibilidade de rever nossa forma de representação é limitada.

⁴⁸ Cf. HACKER, 1986 [1972].

⁴⁹ Ibid., p. 184.

determinado *ponto*. (...) A exemplificação não é aqui um meio *indireto* de elucidação, - na falta de outro melhor. Pois toda elucidação geral pode também ser mal compreendida.⁵⁰

Exemplos, da mesma forma que definições ostensivas e explicações por meio de uma paráfrase contextual são explicações de significado perfeitamente legítimas. Todas são corretas e adequadas pois desempenham o papel de padrões de uso correto na prática de usar a linguagem. A gramática abrange todas as regras para o uso de palavras, e todas as explicações de significado, incluindo definições ostensivas.

Wittgenstein distingue a “gramática profunda” da “gramática superficial” das palavras. Como afirma no §664 das *Investigações*: “poder-se-ia distinguir, no uso de uma palavra, uma ‘gramática superficial’ de uma ‘gramática profunda’. Aquilo que se impregna diretamente em nós, pelo uso de uma palavra, é o seu modo de emprego na *construção da frase*; a parte de seu uso – poderíamos dizer – que se pode apreender com o ouvido”. Esta última, isto é, as características imediatamente evidentes das palavras, seus aspectos superficiais, não deve ser objeto do filósofo, mas sim dos lingüistas, uma vez que é essa a gramática responsável pela construção da frase de modo correto.

A gramática de superfície (a estrutura sentencial) do enunciado “Eu estou com dor” é igual à do enunciado “Eu estou com um alfinete” (...). Suas gramáticas profundas, entretanto, são completamente diferentes: as palavras possuem possibilidades combinatórias diversas, e as proposições constituem lances diferentes no jogo de linguagem, possuindo relações e articulações lógicas distintas”.⁵¹

A gramática profunda revela as diferentes espécies de uso das expressões, e é nela que o filósofo deve se concentrar. Ela é um instrumento que nos permite verificar a pluralidade dos usos das palavras e as diversas formações de proposições, permitindo-nos analisar os diversos modos do discurso.

Esta distinção entre gramática profunda e superficial não indica, contudo, um contraste entre *níveis* diferentes de regras gramaticais. A idéia de profundidade sugere, enganosamente, como afirma Glock, que a gramática

⁵⁰ WITTGENSTEIN, 1999 [1953], §71.

⁵¹ GLOCK, 1998 [1996], p. 197.

profunda é descoberta por meio da análise lógica, como no *Tractatus*, ou por meio da análise lingüística como concebida por Chomsky⁵².

Estamos na ilusão de que o especial, o profundo, o essencial (para nós) de nossa investigação residiria no fato de que ela tenta compreender a essência incomparável da linguagem. Isto é, a ordem que existe entre os conceitos de frase, palavra, conclusão, verdade, experiência etc. Esta ordem é uma *super* ordem entre – por assim dizer – *super*conceitos. Enquanto as palavras “linguagem”, “experiência”, “mundo”, se têm um emprego, devem ter um tão humilde quanto as palavras “mesa”, “lâmpada”, “porta”.⁵³

O contraste não se dá entre a superfície e a “geologia” das expressões, como era o caso no *Tractatus*, que propunha alcançar um ponto de vista lógico correto escavando sob as aparências da linguagem para descobrir sua estrutura latente. O contraste se dá “entre as cercanias locais, que podem ser apreendidas em um lance de olhos, e a geografia geral, isto é, o uso geral de uma expressão.”⁵⁴ Não se trata, portanto, de uma investigação “geológica”, mas sim “topográfica”.

Wittgenstein afirmou ainda que, assim como as violações corriqueiras da gramática, as proposições metafísicas são absurdas, pois não existem regras metalógicas ou conceitos logicamente mais fundamentais do que outros. A gramática é *plana*. Não existem “superconceitos”, pois todos os conceitos têm valores comuns, isto é, adquirem valor na medida em que são usados dentro dos jogos de linguagem. Não existe uma separação entre linguagem e meta-linguagem, enquanto uma super-ordem que garantiria a regulação da linguagem, constituindo sua essência. A gramática não se desvincula do próprio uso lingüístico que regula.

Não se trata de compreender a gramática profunda como um instrumento de normatização do discurso, o que se pretendia com o logicismo Tractatiano. Não se trata de corrigir a linguagem cotidiana através da gramática profunda como se ela fosse o parâmetro de uma linguagem ideal. Nas *Investigações* não existem conceitos privilegiados que possam servir de parâmetros para algum tipo de aferição. Com efeito, as *Investigações* eliminam essa concepção de uma “norma”,

⁵² A teoria lingüística de Noam Chomsky, à maneira do *Tractatus*, prende-se à visão de que possuímos um conhecimento tácito de um sistema universal de regras de formação e derivação, que se oculta sob a superfície da linguagem.

⁵³ Cf. WITTGENSTEIN, 1999 [1953], §97.

⁵⁴ GLOCK, 1998 [1996], p. 197.

“ordem” ou “essência” de determinada parte da linguagem que sirva de parâmetro para toda linguagem.

Ao refletir sobre nosso uso da linguagem, devemos nos ater ao que é chamado uma explicação do significado de uma expressão e resistir às tentações de um falso ideal de explicação. Não há uma linguagem ideal, desprovida de equívocos. “Se acreditamos que devemos encontrar aquela ordem, a ideal, na linguagem real, ficaremos insatisfeitos com aquilo que na vida quotidiana se chama “frase”, “palavra”, “signo”.⁵⁵ .

Sendo assim, a explicação das regras gramaticais não constitui apenas uma tarefa secundária para a filosofia. “A essência está expressa na gramática”⁵⁶; “que espécie de objeto alguma coisa é, é dito pela gramática”⁵⁷, uma vez que especifica o que pode ser dito com sentido sobre ele. “Não analisamos um fenômeno (por exemplo, o pensar), mas um conceito (por exemplo, o do pensar), e portanto o emprego de uma palavra.”⁵⁸.

As investigações empíricas quanto à natureza física ou matéria X pressupõem a gramática de ‘X’, uma vez que essa última determina o que pode contar como X. A resposta à pergunta socrática “O que é X?” não nos é dada pelo exame de essências (objetos mentais ou abstratos), mas pelo esclarecimento do significado de “X”, que é fornecido pelas regras de uso do termo “X”.⁵⁹

A busca por essências, tarefa que perpassou toda a História da Filosofia, é então substituída pela investigação gramatical, por uma tentativa de entender “como” a linguagem funciona. O que interessa é compreender os diversos “usos” da linguagem.

1.3. LINGUAGEM E MUNDO: A REALIDADE COMO SOMBRA DA GRAMÁTICA

Vimos, portanto, que Wittgenstein mudou radicalmente a maneira de conceber as regras que regem a nossa linguagem. Essa mudança recoloca a

⁵⁵ WITTGENSTEIN, 1999 [1953], §105.

⁵⁶ Ibid., §371.

⁵⁷ Ibid., §373.

⁵⁸ Ibid., §383.

⁵⁹ GLOCK, 1998 [1996], p. 195.

problemática da relação entre linguagem e mundo, questão que perpassa toda a obra do autor.

No *Tractatus*, Wittgenstein afirma que a estrutura da linguagem espelha a estrutura da realidade, refletindo a relação entre as coisas no mundo. Qualquer linguagem capaz de descrever a realidade deve ser governada pela sintaxe lógica, cujas regras devem corresponder aos traços estruturais da realidade: a forma lógica dos nomes deve espelhar a essência dos objetos aos quais correspondem. Afirma: “Especificar a essência da proposição significa especificar a essência de toda descrição e, portanto, a essência do mundo”⁶⁰

Nas *Investigações Filosóficas* a idéia de um isomorfismo entre linguagem e realidade ganha outro sentido. Não sugere mais que a linguagem deve espelhar a forma lógica do universo, mas sim que a aparente ‘estrutura da realidade’ não passa de uma sombra projetada pela gramática.

A linguagem deixa de ter a função exclusiva de representação biunívoca. O que faz sentido em um sistema de linguagem dado, “o que é (logicamente) dito possível e o que não é”⁶¹, depende do que nossa gramática autoriza, e não de um acordo com uma ‘estrutura do mundo’. A gramática constitui nossa forma de representação, estabelece o que pode contar como uma descrição inteligível da realidade, mas não é diretamente controlada por essa realidade. De acordo com essa nova concepção, a gramática é autônoma e autocontida, posto que não precisa “prestar contas” à realidade extralingüística para se legitimar. Essa concepção abre espaço para a possibilidade de existirem diferentes gramáticas.

Ao negar o isomorfismo entre o fato e a proposição com base na adequação entre o objeto e o nome, ou entre a essência do mundo e seu representante na linguagem, Wittgenstein desmonta a concepção denotacionista de linguagem. A crítica ao modelo metafísico de explicação da linguagem se relaciona a uma nova concepção de explicação do significado. É o uso que constitui a significação, e não a denotação de objetos. Assim, existindo uma multiplicidade usos, existe uma multiplicidade de significações. A questão da relação entre linguagem e o mundo, quando formulada com uma pretensão de validade universal, torna-se ociosa com a noção de autonomia da gramática. Isso porque toda mudança operada nas regras de uso de uma expressão será também

⁶⁰ WITTGENSTEIN, 2001 [1921], 5.4711.

⁶¹ WITTGENSTEIN, 1999 [1953], §520.

uma mudança de significação. A significação, enquanto uso, muda de acordo com o jogo de linguagem.

Assim, é a partir da noção de regras de uso que o problema da harmonia entre linguagem e realidade aparece no segundo Wittgenstein. A questão poderia tornar-se então: ‘Como se dá a relação entre as regras que regem um jogo de linguagem e as atividades com as quais está interligada?’, ou ‘Como uma regra se relaciona com sua aplicação?’, ou ainda, ‘Como se dá o acordo entre uma explicação de uso e esse uso propriamente dito?’. Mas dentro do jogo de linguagem particular, a relação entre uma regra gramatical e o que está de acordo com ela é algo sem mistérios. O problema só surge quando abstraímos as palavras de seu contexto, quando tentamos estabelecer uma relação que se aplique a todas as situações, quando buscamos formular uma *teoria* sobre essa relação. Se investigarmos os casos em que as expressões aparecem inseridas em seu contexto, a relação e aplicação não serão problemáticas, mas dadas pelo próprio contexto.

Uma relação entre duas coisas não se dá porque elas possuem algo em comum, mas porque nós selecionamos um critério para estabelecer essa relação. Uma matéria possui inúmeras propriedades que poderiam ser utilizadas como critério para definir diferentes conceitos. A escolha desses critérios, portanto, não se deve a uma correspondência com a realidade, mesmo que leve em consideração a maior ou menor utilidade, o maior ou menor poder explanatório. A gramática não está sujeita à refutação empírica. “As convenções gramaticais não podem ser justificadas descrevendo-se o que é representado. Qualquer descrição desse tipo já pressupõe as regras gramaticais. (...) Não se pode usar a linguagem para ir além daquilo que é possível comprovar”⁶². Não dispomos de um ponto de vista exterior à gramática, extralingüístico ou pré-conceitual, a partir do qual poderíamos justificar nosso sistema gramatical.

Dessa forma, para o segundo Wittgenstein, não podemos fundamentar filosoficamente a linguagem. Não existe uma essência oculta que possa servir de fundamento ontológico para nossa linguagem. As essências metafísicas são meras ilusões que enfeitam nosso entendimento, são apenas ‘sombras’ da gramática. Cabe, portanto, à filosofia, apenas descrever os usos das palavras, e não postular teorias para fundamentar esses usos.

⁶² WITTGENSTEIN, 2005, [1964], §7.

Wittgenstein afirma: “A filosofia não deve, de modo algum, tocar no uso efetivo da linguagem; em último caso, pode apenas descrevê-lo. Pois também não pode fundamentá-lo. A filosofia deixa tudo como está”⁶³. E depois: “A filosofia simplesmente coloca as coisas, não elucida nada e não conclui nada. – Como tudo fica em aberto, não há nada a elucidar. Pois o que está oculto não nos interessa. Pode-se chamar também de ‘filosofia’ o que é possível *antes* de todas as novas descobertas e invenções”⁶⁴.

Dentro dessa perspectiva, os problemas filosóficos são como mal-entendidos gramaticais. Surgem, principalmente, quando confundimos nossa gramática profunda com a gramática de superfície, formando ‘falsas analogias’. Para ‘dissolver’ esses problemas, devemos adotar um método terapêutico de análise da linguagem para que possamos compreender como ela funciona e reconduzir as palavras para seu uso cotidiano. Wittgenstein assegura:

Quando os filósofos usam uma palavra – “saber”, “ser”, “objeto”, “eu”, “proposição”, “nome” – e procuram apreender a *essência* da coisa, deve-se sempre perguntar: essa palavra é usada de fato desse modo na língua em que existe? – Nós reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano.⁶⁵

Alguns filósofos, como salientou Stegmüller - “entre eles também Bertrand Russell – objetaram contra a filosofia da segunda fase de Wittgenstein, afirmando que este, de repente, estaria dividindo completamente a ‘conexão entre linguagem e realidade’; que não estaria mais se preocupando com esclarecer a questão de como a linguagem ‘se refere ao mundo real’”⁶⁶.

No entanto, é somente quando concebemos uma imagem metafísica do “mundo real” separada da linguagem que o problema da relação entre eles aparece. De acordo com Wittgenstein, o que precisamos é dirigir nossa atenção para a maneira como essas expressões são usadas cotidianamente. O que devemos é investigar esses usos, e não propor teorias para responder a um falso problema. Ao verificarmos os usos das palavras ‘real’ ou ‘realidade’ dentro do jogo de

⁶³ Id., 1999 [1953], §124.

⁶⁴ Ibid., §126.

⁶⁵ Ibid., §116.

⁶⁶ STEGMÜLLER *apud* CONDÉ.

linguagem em que estão sendo proferidas, constataremos que a aplicação se dá sem problemas ou ambigüidades.

Assim, ao negar a existência de uma lógica como condição transcendental de possibilidade de representação do mundo pela linguagem, e, conseqüentemente, invalidar a idéia de que a linguagem deve ser um ‘quadro’ da realidade, Wittgenstein torna a questão da simetria entre linguagem e mundo sem sentido. Ao adotar uma perspectiva pragmática essa questão passa a ser um falso problema.

A dissolução do problema não implica na negação de que ao fazermos afirmações estamos realmente fazendo afirmações sobre as coisas no mundo⁶⁷. Mas implica na negação de uma lógica, externa à linguagem e ao mundo, que garanta uma relação biunívoca entre nomes e objetos simples, ou entre predicados e propriedades. Essa lógica só pode ser pensada como derivada do uso da linguagem na prática, do uso comum no interior de uma forma de vida. A lógica não mais representa uma ‘ordem *a priori*’. Ela está expressa na gramática de nossos múltiplos jogos de linguagem.

Condé afirma: “Se há uma relação entre a linguagem e o mundo, ela ocorre no jogo de linguagem, pois ele [o mundo], enquanto um conjunto de ações e usos de palavras, e, portanto, significações no interior de uma forma de vida, não privilegia conceitos (“Não há superconceitos”, I.F.§97). A realidade não é mais um superconceito fundamentado metafisicamente, mas simplesmente algo dado nas formas de vida.”⁶⁸ É nossa forma de vida que constitui o fim da cadeia de razões, o fundamento último.

Assim, como afirma Marcondes, quando investigamos a linguagem estamos ao mesmo tempo investigando a sociedade da qual ela é linguagem, o contexto social e cultural na qual é usada, as práticas sociais, os paradigmas e valores, a “racionalidade” desta comunidade. Não há, portanto, uma separação radical entre “linguagem” e “mundo”, já que a “realidade” é constituída pelo modo como usamos a linguagem.

⁶⁷ Essa é a postura defendida por Kripke (1982), em sua leitura cética das Investigações Filosóficas. Para ele a resposta a questões como: “O que conecta a compreensão que alguém tem de uma palavra com sua correta aplicação?”, “O que liga uma regra a seu uso?” ou, de forma mais geral, “O que relaciona a linguagem ao mundo?” seria: “Nada!”. Disso pode-se concluir que não há tais relações a serem explicadas.

⁶⁸ CONDÉ, 1998, p. 121.

Para Peter Winch, nossa idéia do que pertence ao domínio da realidade nos é dada pela linguagem que usamos. Os conceitos que temos estabelecem para nós a forma da experiência que temos do mundo. “O mundo é para nós o que se apresenta através desses conceitos. Isto não quer dizer que os nossos conceitos não possam mudar; mas quando mudam, isto quer dizer que o nosso conceito do mundo também mudou”.⁶⁹

⁶⁹ Cf. WINCH, 1970 [1958], p. 26.

2 UM ENCONTRO COM A ANTROPOLOGIA

Vimos no capítulo anterior que a segunda fase da obra de Wittgenstein nos fornece uma nova concepção de linguagem, que se opõe à concepção referencialista do significado. Nesse período o autor passa a afirmar que a linguagem deve ser compreendida dentro de seu contexto de uso, dentro da forma de vida e jogo de linguagem em que está inserida, e não mais com referência a uma suposta estrutura lógica universal. Defende, portanto, uma concepção de significado contextual, que nos permite falar em uma relatividade de estruturas gramaticais, já que as diferentes linguagens não são mais pensadas como derivações, mais ou menos aproximadas, dessa estrutura lógica única, mas sim como sistemas que constituem seus próprios padrões de racionalidade, que se fundamentam em formas de vida particulares.

Esse ponto de vista implica em uma nova percepção da tarefa da filosofia, que consiste agora em descrever os usos da linguagem, o seu funcionamento ordinário, inserida em uma forma de vida, opondo-se assim às concepções anteriores, que supunham que a filosofia deveria nos oferecer teorias explicativas gerais. De acordo com essa nova noção, a própria tentativa de formular teorias é a origem de nossos problemas filosóficos, pois retiramos o conceito de seu uso, gerando uma separação que impede que tenhamos uma compreensão correta de seu significado, do seu modo de funcionar. A filosofia não pretende descobrir nada de novo, mas apenas compreender o que já está aí, diante de nós. A descoberta de novos fatos, a invenção de novas teorias, não pode contribuir em nada para a dissolução dos problemas da filosofia.

Essa nova noção de linguagem e dos procedimentos próprios da filosofia que Wittgenstein nos fornece, e que rompe não só com posições estabelecidas da filosofia analítica, mas também, de acordo com o próprio filósofo, com concepções da primeira fase de sua obra, é resultado, em parte, de diálogos e debates travados entre 1929 e 1933, o chamado “período de transição” da obra do autor. O economista marxista Piero Sraffa teria sido uma de suas influências nesse

período, a quem Wittgenstein atribui o mérito de lhe proporcionar uma perspectiva “antropológica” dos problemas filosóficos⁷⁰. Essa perspectiva fica evidente em sua abordagem da linguagem como parte das práticas humanas, como parte de uma forma de vida, e não mais como um sistema abstrato de precondições para a representação. As críticas que Wittgenstein desenvolve a respeito da obra *The Golden Bough* (1890), do antropólogo James George Frazer também são bastante representativas desse momento. Suas notas sobre esse estudo prefiguram algumas concepções fundamentais para a segunda fase de sua filosofia, desenvolvidas posteriormente nas *Investigações Filosóficas* (1953), e coloca questões sobre o debate, ainda em voga, quanto à possibilidade de comparar diferentes culturas.⁷¹

2.2. WITTGENSTEIN DE ENCONTRO A FRAZER

Durante esse chamado período de transição, Wittgenstein manifestou interesse em conhecer a obra *The Golden Bough* (1890), do antropólogo vitoriano James Frazer. Em 1931, pede a M. O’C Drury que consiga uma cópia da obra e a leia para ele. Drury revela:

*Wittgenstein told me he had long wanted to read Frazer’s The Golden Bough and asked me to get hold of a copy out of the Union Library and read it out loud to him. I got the first volume of the full edition and we continued to read it for some weeks. He would stop me from time to time and make comments on Frazer’s remarks.*⁷²

Posteriormente, em 1936, Wittgenstein recebe uma edição abreviada do *Golden Bough* e faz mais algumas anotações referentes a passagens particulares dessa edição. Wittgenstein nunca chegou a se encontrar pessoalmente com Frazer, mas deixou importantes anotações de suas impressões sobre a obra do antropólogo. Essas anotações constituem-se essencialmente de críticas à tentativa de Frazer de postular teorias interpretativas sobre diferentes culturas. Tais observações de Wittgenstein antecipam suas concepções posteriores de “formas

⁷⁰ Cf. GLOCK, 1998 [1996], p. 30.

⁷¹ As críticas de Wittgenstein encontram ressonância nas críticas à teoria de Frazer que partem do interior da própria antropologia.

⁷² DRURY *apud* KLAGGE & NORDMANN. In: WITTGENSTEIN, 1993.

de vida” e “jogos de linguagem”, bem como a postura metodológica descritivista e a busca pela construção de uma visão perspicua⁷³, que são características da segunda fase de sua obra.

2.1.1.A antropologia de Frazer (1854-1938)

Frazer foi considerado por seus contemporâneos um explorador da ‘experiência unitária da raça humana’, um investigador dos estágios evolutivos da civilização. Era tido como “*the great teller of the story of how humanity from its remotest and darkest beginnings gradually developed its manifold relations and its understanding of its place in nature and in the cosmos*”.⁷⁴ No entanto, a reputação de Frazer foi completamente eclipsada pelas críticas de antropólogos que o sucederam no tempo e que tornaram insustentável as bases de sua teoria.

Uma das contribuições de Frazer na época foi organizar os princípios de Tylor de associação no pensamento mágico em dois tipos básicos: o princípio de similaridade ou semelhança e o princípio de contágio ou contigüidade (no espaço ou no tempo)⁷⁵. Esses dois princípios de associação, segundo Frazer, são leis gerais do pensamento, que quando legitimamente aplicados, produzem ciência, e quando mal aplicados, resultam na magia. Frazer dividiu os sistemas mágicos em dois tipos, de acordo com os princípios de associação em que se baseiam, a saber, a “magia homeopática” (ou imitativa) e a “magia contagiosa” (ou de contato)⁷⁶, embora consciente de que esses dois tipos se sobrepõem na prática. Essas duas modalidades de magia estão compreendidas na categoria abrangente de “magia simpática”.

⁷³ Esse conceito de ‘visão perspicua’, ou ‘visão sinóptica’ (Übersicht) será discutido mais detidamente abaixo, ocasião em que apresentaremos a passagem em que o termo aparece pela primeira vez na obra de Wittgenstein.

⁷⁴ TAMBIAH, 1990, p. 51-52.

⁷⁵ Os princípios associativos de similaridade e contigüidade como características gerais da mente humana têm, desde os tempos de Frazer, sido utilizadas em outras estruturas interpretativas, descartadas suas conotações ‘causais’ como aplicadas à magia. Essas noções foram apropriadas pelo lingüista Roman Jakobson, que desenvolveu a partir delas a noção de associação metafórica e metonímica.

⁷⁶ “*If my analysis of the magician’s logic is correct its two great principals turn to be merely two different misapplications of the associations of ideas. Homeopathic Magic is founded on the associations of ideas by similarity. Contagious Magic is founded on the associations of ideas by contiguity. Homeopathic Magic makes the mistake of assuming that things which resemble each other are the same; Contagious Magic commits the mistake of assuming that things which have once been in contact with each other are always in contact*” (FRAZER, 1979 [1890], p. 53-54).

A magia, declarou, é de alguma forma uma precursora da ciência, pois ambas compartilham o mesmo pressuposto fundamental: a idéia de uniformidade da natureza. Ciência e Magia elaboram seus procedimentos de acordo com a noção de causalidade, acreditando que as mesmas causas vão sempre fornecer os mesmos resultados. À medida que o mágico executa a cerimônia de acordo com regras estabelecidas, acredita que inevitavelmente obterá os resultados desejados. Daí a afirmação de Frazer da existência de similaridade entre concepções mágicas e científicas do mundo:

*In both of them the succession of events is assumed to be perfectly regular and certain, being determined by immutable laws, the operation of which can be foreseen and calculated precisely; the element of caprice, of chance and of accident are banished from the course of nature*⁷⁷

Frazer dispôs magia, religião e ciência em um esquema linear de evolução, no qual a magia estaria situada num estágio anterior à religião na história da humanidade, sendo a ciência o estágio mais desenvolvido. A passagem da magia à religião se deu a partir da centralização do poder iniciada pelos sacerdotes que, uma vez percebendo a ineficiência da magia, passaram a utilizar sua influência em proveito próprio⁷⁸. A centralização do poder teve grande importância “*in breaking the chain of custom which lies so heavy on the savage*”⁷⁹, modificando a estrutura social de forma a propiciar as condições para que os demais primitivos, aos poucos, se elevassem também da magia à religião. O Homem começou então a acreditar que os resultados obtidos pela magia não eram fruto da uniformidade da natureza ou do correto desempenho de seus rituais, mas sim da Vontade de seres superiores⁸⁰, e assumiu uma dependência em relação a eles.⁸¹ A magia, depois de

⁷⁷ Ibid., p. 56.

⁷⁸ “*The result is that at this stage of social evolution the supreme power tends to fall into the hands of men of the keenest intelligence and the most unscrupulous character. If we could balance the harm they do by their knavery against the benefits they confer by their superior sagacity, it might well be found that the good greatly outweighed the evil.*” (Ibid, p. 53).

⁷⁹ Cf. Ibid, p. 54.

⁸⁰ Frazer definiu a religião como “*the propitiation or conciliation of powers superior to man which are believed to direct and control the course of nature and of human life*”. (Ibid., p. 57-58).

⁸¹ “*This conjecture is that the shrewder intelligences began to see that magic did not really accomplish what it was set out to accomplish and fell back on the belief that there were beings, like themselves, who directed the course of nature and who must be placated and cajoled into granting man what he had hitherto believed himself able to bring about through his own initiative [...] Not that the effects which he had striven so hard to produce did not continue to manifest themselves; they were still produced, but not by him.*” (FRAZER apud TAMBIAH).

superada pela religião, permaneceu na obscuridade a espera de uma etapa posterior onde foi recuperada e, investigando as seqüências causais da natureza, preparou o caminho para o surgimento da ciência⁸².

Restava ainda saber por que o homem demorou tanto tempo para detectar a falácia da magia. Segundo Frazer:

*The answer seems to be that the fallacy was far from easy to detect, the failure by no means obvious, since in many, perhaps in most cases, the desired event did actually follow, at a longer or a shorter interval, the performance of the rite which was designed to bring it about ... Similarly, rites observed in the morning to help the sun to rise, end in spring to wake the dreaming Earth from her winter sleep, will invariably appear to be crowned with success, at least within the temperate zones.*⁸³

Aqui, Frazer, de forma indireta, acaba por tocar em uma possibilidade interpretativa interessante no que se refere ao contexto performativo de certos tipos de rituais, particularmente os ritos ligados às mudanças de estação, ritos para fazer nascer o sol ou produzir boa colheita, etc. (*'calendrical type'*). Esses ritos de natureza 'antecipatória' são guiados por mudanças regulares astronômicas ou de calendário, e são eficazes exatamente porque a natureza é regular. Frazer afirma:

*A ceremony intended to make the wind blow or the rain fall, or to work the death of an enemy, will always be followed, sooner or later, by the occurrence it is meant to bring to pass; and primitive man may be excused for regarding the occurrence as a direct result of the ceremony, and the best possible proof of its efficacy.*⁸⁴

Esses rituais completam um curso de eventos que termina com o resultado se seguindo à performance. Stanley Tambiah ilustra a natureza "antecipatória" desses rituais relatando uma história narrada a ele por Meyer Fortes. "*He once invited a rainmaker to perform the ceremony for him for an attractive fee, and the officiant in question replied 'Don't be a fool, whoever makes a rain-making ceremony in the dry season?'*". De forma geral, o esquema evolutivo de Frazer e

⁸² "*But when, still later, the conception of the elemental forces as personal agents is giving way to the recognition of natural law; then magic, based as it implicitly is on the idea of necessary and invariable sequence of cause and effect, independent of personal will, reappears from the obscurity and discredit into which it had fallen, and by investigating the causal sequences in nature, directly prepares the way for science. Alchemy leads up to chemistry.*" (FRAZER, 1979[1890], p. 374.

⁸³ FRAZER *apud* TAMBIAH.

⁸⁴ FRAZER *apud* WITTGENSTEIN, 1993 [1967].

sua caracterização da magia como ‘ciência bastarda’ bloquearam outros *insights* sobre as características dos ritos mágicos, que seriam possíveis à luz de uma explicação desvinculada da noção de causalidade.

2.1.2. As críticas de Wittgenstein

Wittgenstein, ao comentar a obra do antropólogo, chama nossa atenção para algumas intrincadas confusões filosóficas inerentes a este relato sobre as crenças e práticas mágicas nas sociedades ocidentais e não-ocidentais. A narrativa de Frazer sobre o rei-sacerdote da Neméia, ‘*a grim figure prowling in the sacred grove, carrying a drawn sword, and waiting for his stalking assassin*’⁸⁵, a busca pelas origens desse ‘costume bárbaro’ e a concepção de Frazer da magia como uma aplicação equivocada do que considerou serem os mais simples e elementares processos da mente (a associação de idéias em virtude da semelhança ou contigüidade), suscitaram uma fervorosa crítica de Wittgenstein. A coletânea de notas *Remarks on Frazer’s Golden Bough* começa afirmando esse descontentamento de Wittgenstein com o trabalho de Frazer: “*Frazer’s account of the magical and religious views of mankind is unsatisfactory: it makes these views look like errors.*”⁸⁶ E afirma que as concepções mágicas e religiosas não podem ser consideradas erradas em si mesmas, mas apenas quando se estabelece uma teoria, que pretende explicar essas visões de acordo com algum paradigma exterior a elas.⁸⁷ Critica, portanto, a tentativa frazeriana de aplicar critérios de verdade e erro a visões mágicas e religiosas, utilizando para isso seus conceitos e categorias, característicos de um homem inglês do século XIX. Com essas críticas, Wittgenstein busca nos prevenir contra os “erros de categoria”⁸⁸ que cometemos quando equacionamos e comparamos o que não é comparável, e contra a fácil assimilação dos conceitos de outras culturas (formas de vida) em nossos próprios conceitos.

⁸⁵ TAMBIAH, 1990, p. 57

⁸⁶ WITTGENSTEIN, 1993 [1967], p. 119.

⁸⁷ “*Was Augustine in error, then, when he called upon God on every page of the Confessions? But – one might say – if he was not in error, surely the Buddhist holy man was – or anyone else – whose religion gives expression to completely different views. But none of them was in error, except when he set forth a theory.*” (Ibid., p. 119).

⁸⁸ Este conceito só foi cunhado posteriormente por Peter Winch (1970 [1958]).

Na visão de Wittgenstein, Frazer utiliza uma falsa analogia quando trata essas crenças e práticas mágicas como atividades pseudocientíficas, aplicando padrões científicos para testar sua racionalidade. Frazer resume sua visão da relação entre magia e ciência dizendo que: “*whereas the order on which magic reckons is merely an extension, by false analogy, of the order in which the ideas present themselves to our minds, the order laid down by science is derived from patient and exact observation of the phenomena themselves.*”⁸⁹

Wittgenstein argumenta que as práticas mágicas parecem erradas ou mal concebidas somente se são (enganosamente) tratadas como práticas similares às nossas práticas científicas. Ele afirma: “*An error arises only when magic is interpreted scientifically*”⁹⁰. Atividades científicas (o teste de hipóteses e teorias, mensuração das propriedades do objeto sob investigação, etc.) derivam seu sentido e justificação da instituição da ciência, enquanto as práticas mágicas derivam seu sentido e justificação da instituição da magia. Magia e ciência são instituições sociais distintas, que têm seus próprios objetivos e regras específicas. Isso significa que o que conta como “sendo um erro” pode somente ser determinado com referência aos padrões internos à instituição social envolvida⁹¹.

Assim, seria um engano dizer que as práticas mágicas derivam de “erros” que podem ser detectados por métodos científicos e “corrigidos” com base em teorias e leis científicas. Da mesma forma, é apenas pelos modelos internos à magia que se pode estabelecer o que conta como erro na performance de certo tipo de rito num caso particular.

Afirma que o erro de Frazer foi representar os nativos

as if they had a completely false (even insane) idea of the course of nature, whereas they only possess a peculiar interpretation of the phenomena. That is, if they were to write it down, their knowledge of nature would not differ fundamentally from ours. Only their magic is different.”⁹²

Lembra-nos que o mesmo ‘selvagem’ que apunhala efígies também constrói sua cabana e esculpe suas armas, que o ‘primitivo’ que entrega-se à

⁸⁹ FRAZER *apud* SAARI.

⁹⁰ WITTGENSTEIN, 1993 [1967], p. 125.

⁹¹ Essa posição dará origem posteriormente, nas Investigações Filosóficas, à noção de ‘jogo de linguagem’.

⁹² WITTGENSTEIN, *op. cit.*, p. 141.

magia fornece evidências de raciocínio prático em sua tecnologia e domínio da agricultura⁹³. O ponto é que eles não concebem a influência mágica nos termos da nossa concepção de causalidade, mesmo que falem da magia como eficaz. Os nativos estudados por Frazer fazem uma distinção entre influência mágica e causal. A principal diferença entre a noção de eficácia técnica e eficácia mágica parece estar no fato de que no primeiro caso, a causa e o efeito estão conectados por leis de causalidade que irão tornar necessária a ocorrência do efeito quando a causa estiver presente. Mas no caso da influência mágica, não existe nenhuma lei causal envolvida que torne necessária a ocorrência do efeito desejado quando a causa (a performance dos mágicos nos ritos) ocorrer. A influência mágica não supõe necessariamente uma lei causal. Do contrário, porque não executariam rituais para fazer chover em períodos de seca? Ou ritos para o sol nascer durante a noite, ao invés de ‘*simply burn lamps*’⁹⁴? É nossa própria concepção de causalidade que torna difícil, para nós, compreender a noção dos nativos de influência mágica da mesma forma que eles a concebem.

Uma leitura dos ritos dos índios Norte Americanos, que envolvem espetar efígies ou atirar nelas com flechas supondo que o inimigo humano real vá sofrer, estimula comentários de Wittgenstein que tenta substituir a representação de Frazer de ‘magia homeopática’ como ação causal equivocada pela concepção de magia como ação expressiva, onde a representação já é em si a realização⁹⁵.

Burning in effigy. Kissing the picture of one's beloved. That is obviously not based on the belief that it will have some specific effect on the object which the

⁹³ Bronislaw Malinowski (1884-1942), antropólogo que desenvolveu suas idéias sobre a linguagem mágica independente de Wittgenstein, também demonstra, em suas obras etnográficas, a mesma cautela que o filósofo na interpretação de outras culturas: que o mesmo nativo que se entrega à magia fornece provas de raciocínio prático em muitas esferas de sua vida cotidiana. Sua obra “*Coral Gardens and Their Magic*”(1935) apresenta muitos pontos de convergência com a concepção de Wittgenstein sobre a compreensão de linguagens pertencentes a outras formas de vida.

⁹⁴ “*I read, among many similar examples, of a Rain-King in Africa to whom the people pray for rain when the rainy period comes. But surely that means that they do not really believe that he can make it rain, otherwise they would do it in the dry periods of the year in which the land is “a parched and arid desert”. For if one assumes that the people formerly instituted this office of the Rain-King out of stupidity, it is nevertheless certainly clear that they had previously experienced that the rains begin in March, and then they would have had the Rain-King function for the other part of the year. Or again: toward morning, when the sun is about to rise, rites of daybreak are celebrated by the people, but not during the night, when they simply burn lamps*” (WITTGENSTEIN, 1993 [1967], p. 137).

⁹⁵ Essa é uma antecipação dos ‘atos performativos’ de Austin.

picture represents. It aims at satisfaction and achieves it. Or rather: it aims at nothing at all; we just behave this way and then we feel satisfied.

(...)

*The representation of a wish is, eo ipso, the representation of its realization. But magic brings a wish to representation; it expresses a wish*⁹⁶.

Apesar dessa concepção de magia como ação expressiva de Wittgenstein suscitar algumas discordâncias⁹⁷, o que nos importa aqui é que ao negar a possibilidade de uma explicação causal da magia, de uma consideração dessas ações como uma visão equivocada dos fenômenos físicos, e defender que os critérios de legitimidade e correção de uma prática social são internos à própria prática, Wittgenstein torna insustentável a tentativa de Frazer de estabelecer um esquema evolutivo linear, no qual a magia seria um estágio rudimentar da ciência.

É importante frisar que Wittgenstein não nega que a instituição da magia possa ser criticada por *outsiders*. Mas isso pressupõe, de qualquer forma, que a crítica não trate essas práticas como atividades pseudocientíficas, mas as compreenda como práticas distintas que são inteligíveis dentro do contexto em que se desenvolvem, dentro da rede de costumes, crenças, práticas e instituições em que ocorrem, e que leva em consideração o sentido que os próprios nativos atribuem a seus ritos mágicos. Só se pode dizer que um ato é inteligível em termos dos modos de comportamento que são familiares à sociedade em questão. Toda prática social é governada por considerações apropriadas ao seu contexto.

Os critérios lógicos, que nos permitem julgar atos como lógicos ou ilógicos, não são dados, mas se originam e somente são inteligíveis dentro do contexto das formas de vida. Segue-se que não podemos aplicar critérios de lógica às formas de vida social como tais. Por exemplo, a ciência possui alguns critérios de inteligibilidade particulares e a religião possui outros. Assim, dentro da religião ou da ciência, as ações podem ser lógicas ou ilógicas. Mas a ciência ou a religião não podem ser julgadas lógicas ou ilógicas em si mesmas.

Wittgenstein sugere, então, que algumas vezes uma descrição sem adicionar nada ao que já se sabe é mais significativa do que uma busca forçada por uma ‘explicação’, que já pressupõe uma estrutura de ‘hipóteses’⁹⁸.

⁹⁶ WITTGENSTEIN, 1993 [1967], p. 123-125.

⁹⁷ Sobre estes diferentes pontos de vista, ver CIOFFI, 2001 [1998].

⁹⁸ Wittgenstein, em sua obra ‘On Certainty’, faz alusões à suas reflexões, feitas quase vinte anos antes, sobre o ‘The Golden Bough’, que podem ajudar a entender o que ele quis dizer quando

The very idea of wanting to explain a practice – for example, the killing of the priest-king – seems wrong to me. All that Frazer does is to make them plausible to people who think as he does. It is very remarkable that in the final analysis all these practices are presented as, so to speak, pieces of stupidity.

(...)

I believe that the attempt to explain is already therefore wrong, because one must only correctly piece together what one knows, without adding anything, and the satisfaction being sought through the explanation follows itself.⁹⁹

Depois, Wittgenstein explicita que a maneira de Frazer de combinar os dados de forma a sustentar uma explicação ‘evolucionista’ em termos de desenvolvimento ‘histórico’, é apenas *uma* possibilidade; e afirma sua própria preferência por um ‘esquema’ sincrônico, que destaque as conexões entre os dados em um determinado contexto. Coloca que, no entanto, o entendimento dessas relações não deve servir para elaborar nenhuma teoria, mas para desenvolvermos uma ‘representação perspicua’ que nos permitiria compreender nossa forma de interpretar e os critérios que adotamos para conectar as coisas no mundo.

The historical explanation, the explanation as a hypothesis of development, is only one way of assembling the data – of their synopsis. It is just as possible to see the data in their relation to one another and to embrace them in a general picture without putting it in the form of a hypothesis about temporal development.

(...)

“And so the chorus points to a secret law”^[100] one feels like saying to Frazer’s collection of facts. I can represent this law, this idea, by means of an evolutionary hypothesis, or also, analogously to the schema of a plant, by means of the schema of a religious ceremony, but also by means of the arrangement of its factual content alone, in a ‘perspicuous’ representation.

associou ‘explicação’ com hipótese e teoria, e porque ele acusa o antropólogo de ‘*misplaced reasoning*’. Um ‘erro’ é algo que pode ser testado e demonstrado como estando errado. Mas a idéia de testar já implica algum sistema particular que tem como seu fundamento um conjunto de pressuposições e proposições que não podem elas mesmas serem testadas ou postas em dúvida. Wittgenstein diz: “*Whether a proposition can turn out false after all depends on what I make count as determinants for that proposition*”. “*The truth of certain empirical propositions belongs to our frame of reference*”. “*All testing, all confirmation and disconfirmation of a hypothesis takes place within a system ... The system is not so much the point of departure as the element in which arguments have their life*”. Cf WITTGENSTEIN, 1972 [1969], §§ 7, 84, 107.

⁹⁹ Id., 1993 [1967], p. 119-121.

¹⁰⁰ Esta frase é retirada de um poema de Goethe: “*You are confused, beloved, by the thousandfold mingled multitude of flowers all over the garden. You listen to their many names which are for ever, one after another, ringing outlandishly in your ears. All their shapes are similar, yet none is the same as the next; and thus the whole chorus of them suggests a secret law, a sacred riddle*” (GOETHE *apud* BAKER; HACKER).

The concept of perspicuous representation is of fundamental importance for us. It signifies our form of representation, the way in which we interpret things. (A kind of 'World-view' as it is apparently typical of our time. Spengler.)

This perspicuous representation brings about the understanding which consists precisely in the fact that we "see the connections". Hence the importance of finding connecting links.

But a hypothetical connecting link should in this case do nothing but direct the attention to the similarity, the relatedness, of the facts. As one might illustrate an internal relation of a circle to an ellipse by gradually converting an ellipse into a circle; but not in order to assert that a certain ellipse actually, historically, had originated from a circle (evolutionary hypothesis), but only in order to sharpen our eye for a formal connection.

But I can also see the evolutionary hypothesis as nothing more, as the clothing of a formal connection.¹⁰¹

O objetivo do trecho acima é enfatizar que existem diversas formas de organizar os fenômenos da experiência, diversas formas de compreender a relação entre eles. A noção de 'representação perspicua', defendida por Wittgenstein, seria uma dessas formas, e sugere que para compreendermos a diversidade dos fenômenos devemos apenas reorganizar o que já sabemos, sem acrescentar nada de novo, apenas deixando mais claras as conexões factuais entre eles. *"Here one can only describe and say: this is what human life is like."*¹⁰²

Wittgenstein ressalta que o que, muitas vezes é apresentado como uma relação evolutiva pode ser não mais do que uma forma de perceber as similaridades e analogias, de chamar atenção para uma conexão formal (como no caso da 'geração' de uma elipse através de um círculo)¹⁰³. De acordo com Baker e Hacker¹⁰⁴, uma disposição apropriada dos dados apresentados no *Golden Bough* poderia iluminar muito mais os fenômenos que desconcertaram Frazer do que sua hipótese evolucionista duvidosa. Essa disposição apropriada implica em perceber que tais fenômenos não adquiriram seu sentido de explicações científicas, mas teriam se tornado inteligíveis como fenômenos da vida humana – como formas de comportamento ritual, simbólico, expressivo, característicos da humanidade.

¹⁰¹ WITTGENSTEIN, 1993 [1967], p. 131-133.

¹⁰² Ibid., p. 121

¹⁰³ Nesse ponto há uma evidente convergência com o formalismo e anti-evolucionismo expresso na teoria estruturalista de Claude Lèvi-Strauss.

¹⁰⁴ BAKER; HACKER, 2005 [1980], p.320

2.1.3. Visão perspícua e mitologia da nossa forma linguagem

A concepção metodológica de visão perspícua foi essencial para a filosofia do segundo Wittgenstein. Ela nos fornece um remédio contra as confusões filosóficas que derivam de nossa incapacidade de compreender a Gramática.

Essa idéia é derivada da noção tractatiana de “ponto de vista logicamente correto”¹⁰⁵, que buscou evitar confusões filosóficas por meio de uma notação ideal que, sem dizer coisa alguma sobre as proposições, permite uma representação perspícua de suas formas lógicas. Entretanto, essa representação exige que a proposição tenha sido previamente analisada. Enquanto a análise lógica procura desvendar uma estrutura latente que há debaixo das aparências da linguagem, é por meio de uma geografia lógica, e não de uma geologia lógica, que o segundo Wittgenstein busca atingir um ponto de vista logicamente correto.

*Consider the geography of a country for which we have no map, or else a map in tiny bits. The difficulty about this is the difficulty about philosophy; there is no synoptic view. Here the country we talk about is language and the geography grammar. We can walk about a country quite well but when forced to make a map we go wrong.*¹⁰⁶

A representação perspícua deve ser obtida através de uma cuidadosa descrição de nossos usos ordinários da linguagem. A estrutura interna da nossa linguagem, constituída pelas regras que determinam o uso de sentenças e seus constituintes, é a nossa forma de representação, a rede de conexões conceituais por meio da qual nós concebemos o mundo. Obtemos uma compreensão adequada de nossa forma de representação, uma visão perspícua, quando somos capazes de descrever as interconexões de regras para o uso de expressões.

As regras gramaticais não estão ocultas; são visíveis em nossas práticas lingüísticas. No entanto, elas não estão incorporadas em um meio estático, que nos permite instantaneamente uma visão perspícua; mas está incrustada em nossas práticas lingüísticas dinâmicas, na confusão de regras e seus métodos de aplicação. Embora dominemos a gramática de nossa língua, estamos propensos, na reflexão filosófica, a distorcer ou ignorar certas diferenças existentes entre expressões ou conexões lógicas entre proposições.

¹⁰⁵ WITTGENSTEIN, 2001 [1921], 4.1213.

¹⁰⁶ MICHAELMAS *apud* HACKER.

Essa representação perspicua deve ser utilizada para evitarmos essas armadilhas preparadas pela gramática de superfície da nossa linguagem, que nos ilude, ocultando diferenças entre tipos de usos de expressões atrás de uma similaridade de forma; ou ainda para evitarmos os “erros de categoria”, que derivam de uma tentativa descuidada e apressada de equacionar os conceitos de outras culturas aos nossos próprios conceitos.

Uma outra fonte de incompreensões filosóficas está no que Wittgenstein chamou de “mitologia das formas de nossa linguagem”¹⁰⁷. Essa tendência mitificadora do nosso entendimento obscurece as conexões conceituais que compõem nossa forma de representação. Tal tendência é apresentada por Wittgenstein no contexto de mais uma réplica a Frazer.

Em sua descrição de algumas crenças dos nativos, como no caso do tabu que recai sobre os guerreiros que retornam a suas vilas após matar inimigos – algumas vezes mesmo trazendo suas cabeças – Frazer insiste em tratar essas crenças como ‘medos supersticiosos’, ‘ditados pelo medo dos fantasmas do morto’. No entanto, utiliza palavras perfeitamente inteligíveis para nós. Nos seguintes comentários Wittgenstein coloca a questão da ‘tradução entre culturas’, indagando se, ao utilizar as palavras em inglês “*ghosts*” e “*gods*” para representar os conceitos selvagens, Frazer não estaria equacionando termos nativos àqueles familiares a sua própria experiência cultural como um Europeu moderno. Se essa correspondência é feita, então o antropólogo deve ter percebido que existe algo nele que “*speaks in favor of those savages’ behavior*”.

Frazer: “... that these observances are dictated by fear of the ghost of the slain seems certain ...” But why then does Frazer use the word ‘ghost’? He thus understands this superstition very well, since he explains it to us with a superstitious word he is familiar with. Or rather, this might have enabled him to see that there is something in us which speaks in favor of those savages’ behavior. – If I, a person who does not believe that there are human-superhuman beings somewhere which one can call gods – if I say: “I fear the wrath of the gods”, that shows that I can mean something by this, or can give expression to a feeling which is not necessarily connected with that belief.

Frazer is much more savage than most of his savages, for they are not as far removed from the understanding of a spiritual matter as an twentieth-century

¹⁰⁷ Wittgenstein atribuía essa idéia ao escritor Austríaco Paul Ernst, mas Baker e Hacker afirmam que, na verdade, esse termo já havia sido utilizado antes por Nietzsche, ao afirmar que as estruturas gramaticais podem nos desencaminhar para ilusões metafísicas. Cf. BAKER; HACKER, 2005 [1980].

Englishman. His explanations of primitive practices are much cruder than the meaning of these practices themselves.

I would like to say: Nothing shows our relationship with the former savages better than that Frazer has at hand a word that is familiar to him and to us, such as “ghost” or “shade”, to describe the views of these people.

(This is of course different than if he were to write, for instance, how the savages imagined that their head falls off when they have killed an enemy. Here there would be nothing superstitious or magical about our description).

Yes, this peculiarity is related not only to the expressions “ghost” and “shade” and we have made much too little fuss over the fact that we count the word “soul”, “spirit” as part of our own educated vocabulary. In comparison to that, it is a trifle that we don’t believe that our soul eats and drinks.

An entire mythology is stored within our language.

(...)

And whenever I read Frazer, I would like to say at each point: all these processes, these changes of meaning, we still have before us in our language of words.¹⁰⁸

Essas palavras, que Frazer utiliza para descrever o comportamento dos nativos, não são resíduos de uma ciência ruim, mas são imagens incrustadas em uma época ou cultura, e desempenham um papel crucial no pensamento e imaginação desta, um papel não diferente daquele de uma forma de representação. Tais ‘figuras’ incorporadas na linguagem, que carregam um parentesco com o mito, estão presentes mesmo em nossa cultura. Falamos do tempo voando, do correr dos fatos, etc. e a maneira como essas frases são usadas não nos causa problemas. Mas somos tentados a interpretar a ‘figura’ sem examinar sua aplicação, a inventar uma mitologia ao invés de dizer o que constatamos na prática. Isto é, somos propensos a tomar a figura literalmente e então buscar por alguma forma de aplicá-la (por exemplo, como exemplificam Baker e Hacker¹⁰⁹, ao tomarmos a figura dos números literalmente e inventarmos o ‘mito’ de um outro mundo, nem temporal nem espacial, em que estes ‘objetos’ residiriam).

“Frazer”, diz Wittgenstein, “*doesn’t notice that we have before us the teaching of Plato and Schopenhauer*”¹¹⁰ (e mesmo o Wittgenstein do *Tractatus*, que sucumbiu à tendência mistificadora ao postular coisas como o ‘objeto simples’ ou ‘forma proposicional’). Nossa linguagem muitas vezes nos engana. “Lá onde nossa linguagem autoriza a presumir um corpo, e não existe corpo algum, lá desejaríamos dizer, existe um *espírito*”¹¹¹. Falhamos, nesses casos, em

¹⁰⁸ WITTGENSTEIN, 1993 [1967], p. 131-133.

¹⁰⁹ Cf. BAKER; HACKER, 2005 [1980].

¹¹⁰ WITTGENSTEIN, op. cit., p. 141.

¹¹¹ Id., 1999 [1953], §36.

fazer o que precisa ser feito, a saber, tomar o sentido da figura de sua atual aplicação, o que nos leva a postular teorias metafísicas ou idealistas, o que pode ser visto, é o que Wittgenstein parece sugerir, como um tipo de mitologia. Backer e Hacker¹¹² comparam a metafísica com a mitologia primitiva, afirmando que a metafísica, embora geralmente assuma os objetivos de uma super-ciência, não é uma ciência errônea, mas sem sentido. Já o ritual tem um importante papel expressivo na vida de sua comunidade e se entrelaça com as formas de vida da cultura na qual está enraizada. A metafísica oferece pseudo-respostas para questões mal-compreendidas, e essas questões, quando corretamente resolvidas, enfraquecem a metafísica. Já o ritual e a magia não são respostas a questões como um todo, elas são representações expressivas, imaginativas, de características essenciais da vida humana e do mundo em que vivemos.

2.2.A DETERMINAÇÃO CONTEXTUAL DO SIGNIFICADO E A EXIGÊNCIA DE UM “SOLO COMUM”.

A denúncia que Wittgenstein faz da impropriedade dos julgamentos de Frazer a respeito dos ritos primitivos como sendo equívocos, nos confere uma idéia do contraste entre uma tentativa de “explicação” e o método defendido por Wittgenstein para compreendermos uma cultura diferente. Nas observações de Wittgenstein apresentadas acima, no entanto, existe uma aparente tensão entre sua defesa de um “solo comum” e sua ênfase nas particularidades de formas de vida.

Para criticar a atribuição de Frazer de medos supersticiosos e erros de raciocínio aos primitivos, Wittgenstein tenta demonstrar como nós “civilizados”, em nossa natureza humana e em nossas construções lingüísticas e culturais, temos algo em comum com os “selvagens”. Ao propor essa unidade da humanidade, Wittgenstein levanta uma questão muito debatida por antropólogos e filósofos contemporâneos: que a tradução de concepções de outra cultura em nossas categorias lingüísticas necessariamente implica um “espaço compartilhado”, algo como uma interseção entre os sistemas, uma semelhança mínima que permita a compreensão.

¹¹² Cf. BAKER; HACKER, 2005 [1980].

No entanto, como vimos anteriormente com as noções de “formas de vida” e “jogos de linguagem”, que já começam a ser explicitadas nas críticas a Frazer apontadas no começo deste capítulo, a filosofia defendida pelo segundo Wittgenstein pode ser vista como argumentando pela particularidade e natureza contextual de culturas e gêneros lingüísticos. A particularidade de formas de vida e jogos de linguagem alerta contra a prática de “erros de categoria”, contra uma assimilação e equação de conceitos incompatíveis pertencentes a diferentes contextos.

Veremos que essas posições não são conflitantes, mas antes, estabelecem os limites da metodologia de Wittgenstein. Quando conseguimos compreender como essas concepções se articulam chegamos a um entendimento mais completo das propostas do filósofo quanto à relatividade de culturas e gramáticas.

Para esclarecer essa questão, primeiro apresentarei a concepção contextualista de linguagem de Wittgenstein opondo-a as críticas céticas quanto à determinação do significado; depois, discutirei a noção do filósofo de “espaço compartilhado” com o objetivo de mostrar que essas duas requisições não são incompatíveis.

Como vimos no capítulo anterior, ao refutar o ‘fundacionalismo’ semântico, mostrando que não há “fatos superlativos” que determinam o significado, que tais fatos são ficções filosóficas, Wittgenstein abre caminho para sua nova abordagem do uso cotidiano da linguagem. Nos alerta: “(...) necessitamos então o *atrato*. Retornemos ao solo áspero!”¹¹³, devemos voltar ao solo áspero das nossas práticas lingüísticas cotidianas. O fundacionalismo da linguagem nos mantém presos à falsa expectativa de encontrar uma essência oculta que possa servir de fundamento ontológico para justificar o significado de nossas palavras. Quando nos damos conta de que essa expectativa é mera ilusão, somos tentados a concluir que qualquer interpretação semântica é igualmente válida. Sendo assim, de acordo com o realismo do significado, na ausência de fundações semânticas, o significado é radicalmente indeterminado¹¹⁴. No entanto,

¹¹³ WITTGENSTEIN, 1999 [1953], §107.

¹¹⁴ Medina defende que os argumentos de indeterminação de Wittgenstein e Quine ocupam um papel negativo semelhante contra o realismo do significado: estes argumentos minam o ponto de vista de que o significado de uma palavra ou frase é uma coisa definida e pré-determinada, que pode ser preservada na tradução e pode ser completamente captada numa interpretação. No entanto, após haver rejeitado o realismo do significado, Wittgenstein e Quine usam os seus

essa indeterminação *radical* do significado desaparece quando retornamos aos contextos comuns da comunicação cotidiana. As situações particulares de interação lingüística, assim como as várias circunstâncias sócio-históricas que afetam o uso de um termo, limitam as interpretações semânticas, tornando muitas possibilidades interpretativas não-razoáveis.

Como já citamos no capítulo anterior, o funcionamento da linguagem depende de um acordo entre os seres humanos, que consiste, não em um acordo de opiniões, mas de modo de vida. Esse acordo de forma de vida não se esgota em uma concordância quanto a definições/juízos, mas inclui também “um consenso de ação”, de aplicação de uma mesma técnica¹¹⁵. Sem um consenso quanto à aplicação e resultados, uma regra perderia o sentido.

O acordo comunitário, no entanto, não é a única condição prévia e restritiva para a prática de certos jogos de linguagem. Nossos conceitos relativos à medição, por exemplo, funcionam somente em um mundo que contenha objetos rígidos, relativamente estáveis – da mesma forma, os ritos de natureza antecipatória têm como pré-condição a regularidade nas mudanças astronômicas e climáticas –; entretanto, as regras do sistema métrico não especificam essa condição. E assim, aquilo que Wittgenstein denomina “fatos da natureza” também exerce uma limitação sobre os jogos de linguagem.

Glock divide as condições restritivas em três grupos:¹¹⁶

Regularidades gerais relativas ao mundo que nos cerca. Os objetos não desaparecem ou passam a existir, crescem ou diminuem de modo súbito ou caótico¹¹⁷.

Fatos biológicos e antropológicos que nos dizem respeito. Nossas capacidades perceptuais nos permitem discernir tais e tais cores [...], nossa memória nos permite efetuar cálculos de um determinado grau de complexidade [...]; os padrões de reação que temos em comum tornam possível o ensino [...] – a definição ostensiva, por exemplo, pressupõe que os seres humanos olhem para a direção que o dedo aponta, e não para o próprio dedo (como fazem os gatos).

argumentos de indeterminação para desenvolver pontos de vista muito diferentes sobre a linguagem. Quine generaliza as conclusões de seus argumentos e afirma que a indeterminação radical é um traço básico e inevitável da linguagem. Por outro lado, para Wittgenstein a indeterminação radical de nossas práticas lingüísticas só surge quando adotamos uma perspectiva desligada e absoluta, quando tornamo-nos persuadidos por teorias filosóficas descontextualizadas, que destorcem o uso da linguagem ao procurar por fundamentos inatingíveis. (MEDINA, 2007, p. 97-98).

¹¹⁵ Cf. WITTGENSTEIN, 1999 [1953], §241-2.

¹¹⁶ GLOCK, 1998 [1996], p. 308.

¹¹⁷ Cf. WITTGENSTEIN, op. cit., §142.

Fatos histórico-sociais que dizem respeito a determinados grupos ou períodos. Nossas maneiras de falar expressam necessidades e interesses práticos [...] moldados pela história.

Dadas essas ‘condições’, certas formas de representação são “práticas” e outras não. Se certas condições de base contingentes mudassem, veríamos como plausíveis ou úteis procedimentos alternativos, e como impraticáveis ou descabidos os nossos próprios procedimentos. Modos alternativos de calcular e medir, empregados em condições semelhantes às nossas, e com as mesmas finalidades, nos parecem bastante inapropriados. Da mesma forma, se tais fatos da natureza sofressem mudanças drásticas, nossas regras poderiam não apenas perder a praticidade, como também se tornarem inaplicáveis. A física poderia nos informar que uma mudança em certas leis da natureza levaria os objetos a crescer ou diminuir caoticamente. Mas não é preciso recorrer à física para estimar que, nessas circunstâncias, não faria sentido medir tamanhos.

Apenas em casos normais, o uso das palavras nos é claramente prescrito; não temos nenhuma dúvida, sabemos o que é preciso dizer neste ou naquele caso. Quanto mais o caso é anormal, tanto mais duvidoso torna-se o que devemos dizer. E se as coisas se comportassem de modo totalmente diferente do que se comportam de fato – e se não houvesse, por exemplo, expressão característica da dor, do terror, da alegria; se o que é regra se tornasse exceção e o que é exceção, regra, ou se as duas se tornassem fenômenos de frequência mais ou menos igual – então nossos jogos de linguagem normais perderiam seu sentido. – O procedimento de colocar um pedaço de queijo sobre uma balança e fixar o preço segundo o que marca o ponteiro perderia seu sentido, se acontecesse frequentemente que tais pedaços, sem causa aparente, crescessem ou diminuíssem repentinamente.”¹¹⁸.

Se os objetos desaparecessem ou surgissem no mundo de forma imprevisível, o jogo de linguagem de contar se tornaria inutilizável. Da mesma forma, se os objetos mudassem de cor aleatoriamente, os nossos conceitos de cor perderiam o sentido. “Não se inclui entre as regras do tênis o preceito de que esse esporte deve ser praticado sob a força da gravidade da Terra. Mas o tênis seria um jogo descabido na Lua”.¹¹⁹ As condições de base não determinam quais são as regras do jogo de linguagem, mas determinam parcialmente quais jogos de linguagem podem ser praticados. Sendo o modo como falamos parte das práticas

¹¹⁸ WITTGENSTEIN, 1999 [1953], §142.

¹¹⁹ GLOCK, 1998 [1996], p. 308-9.

humanas, está sujeito aos mesmos tipos de fatores que determinam o comportamento humano em geral. Assim, essas condições naturais limitam nossa possibilidade de adotar diferentes regras gramaticais.

Contudo, a existência de fatos da natureza não implica em uma justificativa determinista para nossa gramática. A aparente necessidade de algumas regras é passível de ser modificada por um processo educacional, por exemplo; ela é relativa a pessoas e circunstâncias. “Uma mudança nas condições de base não tornaria nossas regras incorretas (falsas em relação aos fatos), mas apenas descabidas ou obsoletas”¹²⁰. As condições de base não nos forçam a adotar determinados jogos de linguagem, elas apenas impõem algumas restrições: explicam em parte por que não seguimos um determinado caminho, sem, contudo, explicar por que seguimos um outro. A estabilidade relativa do mundo material é uma condição para o jogo de linguagem de medição, mas não nos obriga a adotar o sistema métrico, que depende de um acordo de nossa comunidade. Da mesma forma, uma capacidade humana comum para discriminar as cores e a relativa constância dessas cores são condições de base para qualquer gramática de cores, e, no entanto, são compatíveis com uma grande variedade de gramáticas de cores que existem entre as línguas humanas¹²¹.

As restrições contextuais a nossas interações lingüísticas conferem certo grau de determinação aos nossos significados, mesmo que alguns graus de indeterminação ainda subsistam. Assim, os significados tornam-se *contextualmente determinados*, isto é, determinados o suficiente para que a comunicação possa continuar com sucesso.

Esta forma de determinação obtida contextualmente vai de encontro à idéia de determinação *absoluta*, definida por realistas do significado, que envolve a *tese da unicidade semântica*¹²², isto é, a tese de que há somente uma interpretação que fixa o sentido de um termo. A *determinação contextual* não exclui a possibilidade de interpretações alternativas do significado e, portanto, admite certos graus de indeterminação. No entanto, essa indeterminação em graus deve ser distinguida da indeterminação radical, defendida por céticos do significado, que envolve a tese de que todas as interpretações rivais são igualmente dignas de crença, ou cuja

¹²⁰ GLOCK, 1998 [1996], p. 309.

¹²¹ Para mais sobre o assunto, ver SAHLINS, 1976.

¹²² Sobre essa discussão acerca do contextualismo do significado, ver MEDINA, 2007, p. 96-105.

aceitação é igualmente racional. Em outras palavras, podemos aceitar que nossas interpretações são *subdeterminadas*, sem sermos forçados a concluir que elas são *radicalmente indeterminadas*.

É somente quando fomos anteriormente persuadidos pelo fundacionalismo que faz sentido argumentar que na ausência de fundações semânticas não há qualquer tipo de determinação. Medina afirma que Wittgenstein procura esboçar um quadro do significado não-fundacionista, com o propósito de mostrar que a impossibilidade de fundação semântica, enquanto tal, não garante o ceticismo semântico. No cerne desse quadro está a *tese da determinação contextual*, afirmando que nossos significados não estão à altura dos padrões de determinação e fixidez absolutas do realismo semântico, mas não são radicalmente indeterminados: eles são *contextualmente determinados*, adquirem uma forma transitória e sempre imperfeita, frágil e relativizada de determinação em contextos particulares da comunicação, dados os propósitos das trocas de comunicação, as condições e práticas anteriores, as perspectivas dos participantes, seus padrões de interações, etc.

Do ponto de vista de Wittgenstein, a perspectiva de um falante competente é a perspectiva engajada de um participante em uma prática¹²³. A partir da perspectiva dos participantes em um jogo de linguagem, não há nenhuma indeterminação radical. O significado é contextualmente definido pelas técnicas de uso compartilhadas pelos membros da prática particular em ação. Tais técnicas não estabelecem uma fronteira bem-delineada ao redor do significado de nossos termos, mas tornam o significado tão determinado quanto necessário na troca de comunicação em andamento. A normatividade de um jogo de linguagem não pode ser inteiramente capturada em uma lista de regras ou em um manual de tradução (como pretendia Quine). As normas que regulam as atividades lingüísticas tornam-se inteiramente indeterminadas quando são descontextualizadas, separadas de suas técnicas de aplicação. Estas técnicas não são apenas um conjunto de

¹²³ Aqui pode-se traçar um paralelo com um movimento iniciado no interior da própria antropologia por Bronislaw Malinowski. O antropólogo polonês, que se enamorou pela antropologia quando leu a obra “The Golden Bough”, viria a revolucionar os objetivos e técnicas do trabalho de campo. A novidade de seu trabalho era a de ser um estudo intensivo, feito por um antropólogo que havia vivido com um povo por aproximadamente dois anos, que falava fluentemente a língua nativa, que procurava participar das atividades sociais do dia-a-dia dos nativos e era capaz de elaborar descrições com uma vividez e uma proximidade nunca antes vistas. O chamado método da “observação participante” buscava romper a barreira de comunicação entre observador e observado, que impede o acesso ao significado do comportamento manifesto.

regras, mas uma atividade que exige competência e que só pode ser demonstrada na ação.

Assim, a indeterminação *radical* é um artefato de teorias filosóficas que perdem de vista o caráter contextual do uso da linguagem. O significado é crucialmente dependente do contexto particular de uso da linguagem, e portanto, não pode ser encapsulado numa interpretação. Medina¹²⁴ ressalva que, dado o espírito anti-teórico da filosofia tardia de Wittgenstein, seus argumentos não envolvem um apelo a teorias de fundo¹²⁵. O contexto do uso da linguagem requerido pelos argumentos de Wittgenstein não é um contexto teórico: é o contexto de uma prática compartilhada. Wittgenstein afirma que as atividades de falar, traduzir e interpretar só são possíveis quando se tem um certo pano de fundo, constituído por um conjunto de técnicas ou de procedimentos comuns, isto é, pelos modos de fazer as coisas que os falantes competentes compartilham.

A abordagem que Wittgenstein faz da linguagem como uma prática, reflete um holismo orientado para a ação. É para enfatizar a estreita relação entre linguagem e ação que Wittgenstein introduz a expressão “jogos de linguagem”¹²⁶. A unidade mais básica da significação, o todo dentro do qual as palavras adquirem significação, não é um conjunto de frases, mas uma prática de uso, uma atividade. Compreender uma frase é saber o que fazer com ela; é saber o papel que ela desempenha numa atividade lingüística compartilhada, ser capaz de usá-la apropriadamente no jogo de linguagem.¹²⁷

¹²⁴ MEDINA, 2007, p. 101.

¹²⁵ Diferente de Wittgenstein, a abordagem da linguagem de Quine baseia-se no holismo que defende que, uma vez que os significados são sempre relativos às suas respectivas teorias, a linguagem cotidiana deve conter um estoque de teorias de base, a partir das quais nossas palavras adquirem seus significados. Para Quine, teoria e linguagem tornam-se mais ou menos intercambiáveis, e tudo que se necessita para falar uma língua é aceitar seu corpo doutrinário. Quine incita-nos a pensar que a linguagem é uma vasta teia de frases interconectadas, “como um único tecido interligado incluindo todas as ciências e, na realidade, tudo que possamos dizer a respeito do mundo”. Cada falante individual domina somente uma pequena parcela desta vasta rede. Esta porção da linguagem, “a teia de crenças do falante”, contém as teorias de fundo de acordo com as quais o falante compreende as frases de sua língua. Falantes diferentes podem compreender frases de acordo com teorias de fundo diferentes, assim como tradutores diferentes podem interpretar locuções de acordo com manuais de tradução diferentes. Uma vez que não há significados que sejam independentes de teorias particulares, o significado, de acordo com essa concepção de Quine, permanece inevitavelmente indeterminado. Cf. *Ibid.*, 2007.

¹²⁶ O termo aparece pela primeira vez nas *Investigações Filosóficas*, §7.

¹²⁷ Já para Quine, o que é necessário para que uma frase tenha sentido é que ela seja relacionada a outras frases dentro de uma estrutura teórica; compreender uma frase é assimilá-la a uma cadeia de frases interconectadas ou uma “teia de crenças”.

O relativismo cultural adotado por Wittgenstein, que decorre do relativismo conceitual presente na idéia de autonomia da linguagem, baseia-se na idéia de que “cada forma de representação estabelece seus próprios padrões de racionalidade, o que implica que até mesmo justificações pragmáticas são inerentes aos jogos de linguagem particulares”¹²⁸.

Wittgenstein defende que há requisitos mínimos a serem satisfeitos por uma forma de comportamento lingüístico para que possamos compreender uma comunidade diferente da nossa (real ou fictícia). Como vimos anteriormente, o pano de fundo sobre o qual se dá a compreensão é algo intrinsecamente social, uma “forma de vida” compartilhada¹²⁹, é um conjunto de padrões normativos realmente compartilhados pelos membros de uma prática. A linguagem envolve um “consenso de ação”. “Para uma compreensão por meio da linguagem, é preciso não apenas um acordo sobre as definições, mas (por estranho que pareça) um acordo sobre os juízos”¹³⁰. Contudo, para que possamos julgar se uma pessoa está falando a verdade, precisamos compreender o que ela diz. Portanto, o que está no fundo de nossas práticas lingüísticas, “a pedra fundamental” da linguagem, é um acordo prático: compartilhar uma linguagem “não é um acordo sobre as opiniões, mas sobre o modo de vida”¹³¹. Pela mesma razão, compreender uma linguagem que nos seja estranha é algo que não pressupõe uma convergência de crenças, mas sim de padrões comportamentais, que, por sua vez, pressupõe capacidades perceptuais, necessidades e emoções comuns: “O modo de agir comum a todos os homens é o sistema de referência, por meio do qual interpretamos uma linguagem desconhecida.”¹³²

Conforme afirma Tambiah, é necessário esclarecer que:

[...] the doctrine of the psychic unity of mankind or human universals and the doctrine of diversity of cultures/societies are not contradictory dogmas.

The doctrine of human universals is applicable to certain basic human capacities and operations, both physical and mental. (I leave out of this account, of course, malformed individuals with birth or acquired defects.) All humans have within a common range similar sensory and motor skills, the ability, for instance physiologically to see – or the possibility of being trained to discriminate – the same range of colors, and to taste the same range of tastes (sweet, salty, bitter,

¹²⁸ GLOCK, 1998 [1996], p. 176.

¹²⁹ Cf. WITTGENSTEIN, 1999 [1953], §19, 23.

¹³⁰ Ibid., §242

¹³¹ Ibid., §241

¹³² Ibid., §206

*astringent, sour, etc.), although the cultures/societies they belong to may label, classify or emphasize only some of these colors and tastes, and invest them with different ranges of meanings. All humans see the same colors but color may have different meaning and significance for them”.*¹³³

Assim, a requisição de Wittgenstein de um “solo comum” de comportamentos humanos que constituam nosso sistema de referências para interpretar linguagens diferentes das nossas não entra em conflito com a defesa da particularidade e peculiaridade de formas de vida. Não nos seria possível “tomar pé” em uma comunidade de seres humanos que possuíssem um repertório comportamental inteiramente distinto do nosso. Mas isso não nos leva a supor que seu sistema de representação é semelhante ao nosso. *“In short, Human nature, conceived in terms of common human needs and capacities, always underdetermines a way of life”*¹³⁴.

¹³³ Cf. TAMBIAH, 1990., p.112.

¹³⁴ Ibid., p.138

3 RACIONALIDADE, RELATIVISMO, TRADUÇÃO E COMENSURABILIDADE

Desde Wittgenstein, inúmeros filósofos enfrentaram as questões relacionadas à racionalidade, relativismo, tradução de culturas e sua comensurabilidade. Até hoje se discute como “nós” podemos compreender os “outros”, traduzir seus fenômenos em nossas categorias e conceitos e como essa compreensão, por sua vez, age sobre nossa própria compreensão de nós mesmos.

As críticas que Wittgenstein tece à obra *The Golden Bough*, que tratamos no capítulo anterior, parecem bastante elucidativas a respeito da tensão entre a universalidade e a particularidade contidas na aspiração da antropologia por traduzir diferentes linguagens, assim como por comparar formas culturais.

A concepção de racionalidade sistematizada no Ocidente foi evocada por alguns filósofos como sendo um padrão de comparação universal que poderia ser aplicado a diferentes culturas, a diversos fenômenos religiosos e sociais. Essa questão da aplicação de um padrão de racionalidade a diferentes contextos suscitou um desacordo entre filósofos e antropólogos, que se dividiram em duas amplas escolas: os “*Unifiers*” (como MacIntyre, Gellner, Davidson, Lukes) e os “*Relativizers*” (Wittgenstein, Winch, Geertz e outros)¹³⁵.

Para os ‘*Unifiers*’ só pode haver uma racionalidade, fundamentada em regras universalmente válidas, e que fornece as categorias que devem ser aplicadas a qualquer fenômeno estudado. Dessa forma poderemos medir o grau de racionalidade manifesto em diferentes crenças e sistemas de ação, comparando-os e julgando-os como superiores ou inferiores. A tradução entre diferentes culturas, de acordo com essa concepção, é possível, pois devemos pressupor uma base de acordo entre seus padrões de verdade e inferência, e um núcleo comumente compartilhado de crenças e experiências cujos significados são fixados pela aplicação desses padrões aos diferentes contextos. Já os ‘*Relativizers*’ pregam que pode haver múltiplas “racionalidades”, diferentes “jogos de linguagem” e “formas

¹³⁵ Cf. TAMBIAH, 1990.

de vida” que podem mesmo ser incomensuráveis. E por isso é necessário evitar uma aplicação apressada de critérios de racionalidade não apropriados ao contexto. Julgamentos quanto a maior ou menor racionalidade de sistemas são difíceis de aplicar entre culturas e entre períodos históricos, pois têm que enfrentar o perigo de efetuar “erros de categoria”, comparações deslocadas e uma aplicação equivocada de cânones racionais a fenômenos não suscetíveis a julgamentos de racionalidade, como as manifestações poéticas, estéticas e as questões afetivas. A tradução entre culturas é difícil, afirmam os relativistas, mas possível, desde que um *cuidadoso* mapeamento dos conhecimentos da outra cultura seja feito, e tendo em mente que nossas próprias categorias “racionais”, por sua vez, podem ser modificadas em virtude de nossa experiência intercultural.

3.1. RACIONALIDADE E TRADUÇÃO

Essas noções de racionalidade, tradução de culturas e sua comensurabilidade são centrais para uma controvérsia que começou nos anos 60 entre os filósofos Peter Winch e Alasdair MacIntyre, e que envolveu também antropólogos, pois utilizava a pesquisa etnográfica de Evans-Pritchard sobre os Azande e os Nuer para propósitos filosóficos¹³⁶. Foi um momento em que filósofos recorreram à etnografia antropológica para argumentar suas posições filosóficas¹³⁷. Winch criticou alguns aspectos da obra de Evans-Pritchard de forma a defender a filosofia da linguagem ordinária do segundo Wittgenstein. Enquanto o antropólogo defende uma noção de realidade que é independente do contexto (a “realidade” cuja verdade a “ciência” estabelece), Winch afirma que não há uma realidade exterior às formas de vida e jogos de linguagem de uma dada comunidade lingüística. Já MacIntyre se dedica a demonstrar que existe um caráter dialético e reflexivo da compreensão e que privilegiar as categorias dos nativos não deve, e não pode, implicar a abdicação das categorias do investigador.

¹³⁶ Cf. TAMBIAH, 1990.

¹³⁷ A controvérsia é apresentada na coletânea de textos *Rationality*. Nesse livro há um texto de Winch “The Idea of a Social Science”, seguido do ensaio de MacIntyre também chamado “The Idea of a Social Science”, que é sua crítica do livro de Winch. Depois, o “Understanding a Primitive Society” de Winch, e o “Is understanding religion compatible with believing?” de MacIntyre, que trata do trabalho de Evans Pritchard sobre os Azande, levam o debate além (Cf. WILSON, 1977[1970]).

Os argumentos defendidos por Winch e MacIntyre nesse debate se apóiam sobre diferentes “centros de gravidade”. Winch, começando com a afirmação de que nossa tentativa de compreensão de outras comunidades deve se dar em termos dos próprios conceitos e crenças pertencentes à sociedade que pretendemos interpretar, destaca a possibilidade de existência de diferentes ‘racionalidades’ e lógicas sociais, prevenindo contra a possibilidade de efetuarmos “erros de categoria” ao comparar, reduzindo a uma medida comum, fenômenos cujos pontos de interesse são diferentes. Ressalta que a tradução de concepções de outras pessoas para as categorias próprias da nossa linguagem não deve ser vista como uma via de mão única, pois a verdadeira compreensão do outro deve deixar aberta a possibilidade de que suas concepções possam informar nossas próprias, e portanto, estender/modificar nossa própria concepção de racionalidade.

O contra-ataque de MacIntyre enfatiza que o antropólogo, para fazer uma descrição de outra sociedade, precisa pressupor a tradução dos conceitos nativos para sua própria linguagem e um inevitável encontro e confronto das noções de inteligibilidade daquela sociedade e do próprio antropólogo. Isto quer dizer, uma tradução e descrição bem sucedida das crenças, normas e ações de outro povo pelo antropólogo implica a existência de um espaço compartilhado, de algumas noções compartilhadas de inteligibilidade e racionalidade entre as duas partes. Segundo MacIntyre, ainda que reconheça a força do argumento de Winch de que a primeira tarefa do antropólogo é alcançar os critérios e valores que governam a crença e comportamento de um povo dentro da própria tradição a que pertence, insiste simultaneamente que não é possível aproximar conceitos estranhos, exceto em termos dos critérios do próprio antropólogo. A busca do antropólogo pelos padrões de inteligibilidade de outra cultura ou sociedade, necessariamente evoca seus próprios padrões. E, conforme Tambiah, se o cientista social faz isso de forma consciente, ele tem uma chance maior de se tornar ciente das limitações e distorções de sua própria cultura. Em resumo, MacIntyre argumentou que para descrever com sucesso as regras de uso de outra cultura, o antropólogo (na prática um Ocidental, ou submetido ao doutrinamento Ocidental) aplica ‘padrões de crítica racional’ desenvolvidos no Ocidente contemporâneo.¹³⁸

¹³⁸ Tambiah afirma que quando os estruturalistas funcionalistas demonstram as relações funcionais entre fenômenos, suas contribuições e conseqüências, e fazem julgamentos sobre seus ‘efeitos’, eles empregam uma forma de ‘crítica racional’. Concepções, valorações e crenças têm uma

A esse respeito, Donald Davidson propôs algumas regras de tradução de culturas que podem ser mais elucidativas do que as investidas de MacIntyre. Notando que a atribuição correta de crenças não é mais fácil do que interpretar a fala de um homem, e que, por sua vez, nós não podemos dominar a linguagem de um homem sem conhecer muito de suas crenças, ele propõe que “*The problem of interpretation [and translation] therefore is the problem of abstracting simultaneously the roles of belief and meaning from the pattern of sentences to which a speaker subscribes over the time*”¹³⁹. Davidson propõe como solução o princípio de “caridade interpretativa” que ressalta o “espaço compartilhado” de racionalidade entre o tradutor e seu ‘objeto’. Analisemos mais detidamente os argumentos de Davidson que, ao criticar a posição interpretativa relativista, levanta importantes questões referentes à tradução e comensurabilidade de esquemas conceituais e linguagens.

3.2.RELATIVISMO LINGÜÍSTICO

Donald Davidson, em seu artigo “*On the very idea of a conceptual scheme*” (1984), pretende demonstrar a incoerência do relativismo conceitual, entendido como a tese de que a realidade é relativa a um esquema conceitual e que existem diferentes esquemas, de modo que o “que é considerado como real em um sistema pode não ser em outro”.

Partindo do pressuposto de que devemos associar esquemas conceituais a linguagens, Davidson afirma que linguagens diferentes partilham o mesmo esquema conceitual se podem ser traduzidas entre si. A relação seria: onde um esquema conceitual difere, a linguagem também difere. A hipótese da possibilidade de esquemas conceituais distintos é, portanto, a hipótese da existência de linguagens intraduzíveis.

‘história’, têm ou tiveram uma determinada importância em seus contextos. Os significados ligados aos fenômenos podem mudar com o passar do tempo. Mas essa crítica não é apenas exterior à forma de vida em questão. No nível sincrônico os fenômenos podem ser diferentemente compreendidos, diferentemente rejeitados ou aceitos pelos membros de uma mesma comunidade. Tambiah ressalta que essas diferenças constituem uma forma de “crítica racional interna”. Assim, se existem críticas e avaliações internas dentro de uma sociedade, então seus agentes têm que exercer alguma escolha entre alternativas e envolver-se em debates sobre a ‘racionalidade’ de suas próprias regras e convenções. Ver: TAMBIAH, 1990.

¹³⁹ DAVIDSON *apud* TAMBIAH.

Davidson pretende, então, argumentar que não podemos defender a idéia de que existem diferenças conceituais radicais entre línguas diferentes, negando, conseqüentemente, a idéia de relativismo lingüístico, de que diferentes línguas contêm esquemas conceituais incomensuráveis.

Essa concepção de relativismo lingüístico foi originalmente desenvolvida pelos lingüistas Edward Sapir e Benjamin Whorf, que afirmaram que a linguagem nos permite classificar e organizar o fluxo da experiência sensível, produzindo uma “ordem do mundo”. Nós pensamos e experimentamos o mundo de acordo com a língua que falamos, e, portanto, nosso pensamento, experiência e realidade são relativos à linguagem que usamos. Línguas substancialmente diferentes dividem o mundo de forma diferente, de acordo com diferentes princípios de individuação, que reconhecem diferentes conjuntos de entidades (diferentes ontologias).

Em seus estudos de línguas nativas da América do Norte, como a hopi, os lingüistas encontraram estruturas gramaticais que não poderiam ser traduzidas sem uma distorção dos significados originais. Isso os levou a conceber um novo princípio de relatividade, a saber, que observadores diferentes não chegam à mesma imagem do universo a partir dos mesmos dados físicos, a menos que seus recursos lingüísticos sejam similares ou traduzíveis entre si. Diferentes gramáticas resultam em diferenças conceituais que moldam a mente do falante e suas concepções de mundo de modo diferente. Duas línguas são intraduzíveis quando suas gramáticas, assim como os esquemas conceituais que elas contêm, são incomensuráveis, quando não há nenhuma estrutura que sirva de ponte, nenhum conjunto de regras ou padrões que cubram ambas as línguas.

Para esclarecer as idéias relativistas que pretende criticar, Davidson confronta duas metáforas, desenvolvidas na filosofia da ciência: Strawson observa que ‘é possível imaginar tipos de mundos muito diferentes do mundo como nós o conhecemos’, e nos convida a imaginar mundos possíveis não atuais, mundos que devem ser descritos usando a nossa linguagem atual, redistribuindo valores de verdade sobre sentenças de formas diferentes. Thomas Kuhn, por outro lado, quer que pensemos sobre diferentes observadores que vêem um mesmo mundo através de sistemas de conceitos incomensuráveis. De acordo com Kuhn, cientistas operando em diferentes tradições científicas (com diferentes ‘paradigmas’) ‘trabalham em diferentes mundos’. Os muitos mundos imaginados de Strawson

são vistos, ouvidos ou descritos do mesmo ponto de vista; o mundo de Kuhn é visto de diferentes pontos de vista. É essa segunda metáfora que representa o relativismo que Davidson pretende discutir. Kuhn argumentou que na história da ciência podemos identificar trocas de paradigmas que ocorrem mediante uma “revolução científica”, na qual a maioria dos conceitos e normas básicas da investigação científica muda. Durante este período de revolução não há mais um paradigma dominante. Kuhn generalizou este vazio entre paradigmas científicos (e suas respectivas linguagens) com a tese da incomensurabilidade: paradigmas científicos diferentes não podem ser objetivamente comparados uns com os outros, porque eles contêm padrões, estruturas conceituais e visões de mundo incomensuráveis (ex. noções de espaço e tempo na física de Newton e de Einstein); e as línguas dos diferentes paradigmas não são mutuamente traduzíveis. Essa metáfora adota uma dualidade entre a linguagem, ou esquema conceitual, e o conteúdo empírico não interpretado ao qual o esquema se aplica. Um novo esquema conceitual surge à medida que se produz uma mudança na significação das frases em consequência de uma nova teoria. O significado ou condições de aplicabilidade das palavras mudam. Embora muitos dos mesmos símbolos sejam usados antes e depois de uma revolução – ex. força, massa, elemento, etc. – a maneira como eles se relacionam com a natureza foi de alguma forma modificada. Essa tese da relatividade lingüística e os relativismos conceitual e ontológico que dela resultam, no entanto, são bastante controversos.

Davidson argumenta que essa tese da relatividade lingüística se encontra em frontal oposição às nossas práticas reais de comunicação intercultural, que não oferecem evidência alguma de que diferenças conceituais entre falantes de línguas diferentes são incomensuráveis. Aponta que a metáfora do relativismo conceitual, descrita acima, denuncia um importante paradoxo. A suposição da existência de diferentes pontos de vista só faz sentido se houver um sistema comum ao qual referi-los; por sua vez, a existência de tal sistema desmente a reivindicação de uma incomparabilidade radical. Esse paradoxo está presente na própria formulação do relativismo, como podemos perceber no empreendimento de Whorf, que ao tentar demonstrar que a língua hopi incorpora uma metafísica tão estranha à nossa que não pode ser ‘calibrada’ à língua inglesa, usa o próprio inglês para transmitir o conteúdo da amostra de sentenças hopi. Da mesma forma, Kuhn utiliza uma linguagem pós-revolucionária para descrever como as coisas se

apresentavam antes da revolução. E ainda podemos acrescentar o caso de Frazer, citado no capítulo anterior, que utiliza sua linguagem e categorias para descrever as crenças mágicas nativas que considera supersticiosas e equivocadas.

Assim, como vimos acima, Davidson, para refutar o pressuposto central subjacente ao relativismo lingüístico – o de que há em cada língua um esquema conceitual que organiza nossas experiências –, afirma que a única evidência da existência de diferentes esquemas que pode ser evocada por relativistas conceituais é a da intraduzibilidade: se há diferenças nos esquemas conceituais encerrados em duas linguagens, elas não podem ser traduzidas uma na outra, quer total ou parcialmente. Estudar o critério de tradução seria, então, uma forma de tratar dos critérios de identidade de esquemas conceituais. Com esse intuito, Davidson faz uma distinção entre a possibilidade de falhas de tradução totais e parciais.

A primeira etapa do argumento de Davidson contra a possibilidade de diferenças conceituais baseia-se na possibilidade de uma *falha total de tradução*. Ele afirma que não pode haver uma língua que não possa ser traduzida de forma alguma para a nossa, e, portanto, não pode haver um esquema conceitual totalmente incomensurável com os nossos. Todas as línguas são, em princípio, mutuamente traduzíveis umas às outras.

Para Davidson¹⁴⁰, qualquer evidência de que alguma forma de atividade que parece ser um discurso não pode ser interpretada em nossa linguagem, é também uma evidência de que a forma de atividade em questão não é um comportamento de fala. Se isso estiver correto, devemos afirmar que uma forma de atividade que não pode ser interpretada como linguagem não é um comportamento de fala. A traduzibilidade constituiria, portanto, um critério para considerar algo como uma linguagem.

Ele acredita que a credibilidade nesta afirmação pode ser aumentada se refletirmos sobre as relações próximas entre a linguagem e atitudes como crença, desejo e intenção. Por um lado, a fala requer uma multiplicidade de crenças e intenções bem discriminadas. Não há dúvidas de que a relação entre ser capaz de traduzir a linguagem de alguém e ser capaz de descrever suas atitudes é muito próxima. Por outro lado, parece improvável que possamos inteligivelmente

¹⁴⁰ Cf. DAVIDSON, 1985[1984], p. 185-6.

atribuir atitudes complexas a um falante sem que possamos traduzir suas palavras nas nossas.

O argumento de Davidson coloca um dilema para os relativistas. Se, por um lado, sons e marcas parecem ser apenas ruídos e rabiscos sem sentido, se são inteiramente ininteligíveis para nós, não temos qualquer razão para acreditar que constituam uma linguagem. Sendo assim, não há evidência de que se trate de uma *linguagem* intraduzível. Por outro lado, se temos qualquer razão para acreditar que algo é uma linguagem, deve ser porque ela nos dá alguma indicação de significados que poderíamos compreender e expressar. Portanto, novamente, não há evidência de uma linguagem *intraduzível*.

Acreditando ter descartado a idéia de que existem esquemas conceituais mutuamente intraduzíveis e incomensuráveis, Davidson passa à segunda etapa de sua argumentação, explorando a *intraduzibilidade parcial* de linguagens e esquemas conceituais. Assim, tendo defendido que todas as línguas são traduzíveis entre si, parte para a defesa da afirmação de que todos os conceitos expressos em uma língua podem ser inteiramente capturados e traduzidos para uma outra língua, sem que se perca nada na tradução.

Poderíamos supor que as diferenças entre esquemas conceituais podem ser elucidadas por referência às partes comuns aos dois esquemas. Entretanto, se fosse assim, seríamos capazes de traduzir ou de interpretar um esquema conceitual estrangeiro ou um enunciado em uma língua estrangeira sem pressupor as crenças, as significações ou os conceitos comuns. As partes que pudéssemos traduzir seriam estudadas para descobrirmos as crenças comuns, e as partes que não pudéssemos traduzir seriam consideradas como formadoras da diferença entre nosso esquema e o esquema estrangeiro.

No entanto, como já foi apontado, existe uma interdependência entre a atribuição de crenças e a interpretação de significados. Não podemos interpretar o discurso de alguém a menos que saibamos bastante sobre suas crenças, sobre o que o falante acredita/pretende/deseja, e, ao mesmo tempo, não podemos especificar suas crenças com precisão se não pudermos compreender seu discurso.

Davidson sustenta que a base de apoio para a interpretação do discurso de um locutor falante de uma língua desconhecida é a identificação da atitude exprimindo assentimento, aplicada às frases. Mas se tudo que sabemos são quais sentenças os locutores consideram verdadeiras, nós não podemos interpretar o que

eles dizem sem pressupor muitas coisas sobre suas outras crenças, pois não sabemos nem o significado que eles atribuem à sentença, nem qual crença a sua afirmação de verdade representa. Já que o conhecimento das crenças só vem com a habilidade de interpretar palavras, a única possibilidade, para começar, é pressupor um acordo geral entre as crenças. A estratégia básica é assumir, de acordo com nossos próprios padrões, que o falante que ainda não compreendemos é consistente e correto em suas crenças. Seguindo essa estratégia, é possível emparelhar sentenças proferidas pelo falante com as nossas sentenças que afirmamos verdadeiras sob circunstâncias semelhantes. Esse emparelhamento, feito de forma sistemática, resulta num método de tradução. A comunicação, de acordo com Davidson, é um processo interpretativo regulado pelo princípio de caridade, e é nesse princípio que se baseia seu argumento contra conceitos intraduzíveis. *“To make a meaningful disagreement possible, this depends entirely on a foundation – some foundation in agreement. Such charity is forced on us ... if we want to understand others, we must count them right in most matters”*¹⁴¹. Se os outros pensam diferentemente de nós, sempre podemos atribuir a diferença às opiniões, e não às estruturas conceituais (o que afetaria todo conjunto de crenças). Uma vez que maximizamos o acordo mediante eliminação de diferenças conceituais, e desde que a maximização do acordo seja uma condição de possibilidade da interpretação, deduz-se que não há diferenças conceituais que sejam inevitavelmente perdidas na tradução.

Enfim, Davidson conclui que não há nenhuma base inteligível sobre a qual possamos defender a existência de esquemas conceituais radicalmente diferentes. Contudo, seria igualmente errado anunciar que toda a humanidade compartilha de uma ontologia e esquema conceitual comum, pois se não podemos inteligivelmente afirmar que esquemas são diferentes, também não podemos afirmar que sejam os mesmos. Assim, a idéia de um relativismo conceitual, de acordo com Davidson, seria incoerente.

Podemos, no entanto, apresentar algumas críticas à cegueira davidsoniana quanto às diferenças conceituais, a fim de defendermos uma forma de relativismo. Em primeiro lugar, Davidson foca exclusivamente em crenças: supõe que compreender uma língua estrangeira começa por conferir condições de

¹⁴¹ DAVIDSON, 1985[1984], p.197.

verdade às frases que os falantes dessa língua consideram verdadeiras. No entanto, não nos diz como podemos identificar essas frases afirmativas (por oposição as imperativas, interrogativas, exclamativas etc.), sem levar em conta às práticas nas quais tais crenças são expressas. E mesmo que fosse possível identificar essas crenças, só poderíamos compreendê-las adequadamente avaliando o papel que desempenham em suas vidas. Como já foi abordado anteriormente ao apresentarmos o método de Wittgenstein, o pano de fundo que faz com que a compreensão seja possível não é um sistema de crenças ou uma rede de proposições, e sim uma ‘forma de vida’. Diferenças conceituais genuínas aparecem sempre que interagimos com pessoas cujo modo de vida é significativamente diferente do nosso. Mas estamos sujeitos a não perceber essas diferenças caso não levemos em conta o fato de que o pensamento e a linguagem estão fundamentados em uma forma de vida e informados por interesses e valores característicos dessa cultura.

Isto é o que a abordagem de Wittgenstein enfatiza ao chamar a atenção para os contextos de ação nos quais somos aculturados, para as práticas nas quais somos treinados. Segundo Wittgenstein:

uma educação bastante diferente da nossa poderia ser também o embasamento para conceitos bastante diferentes. Pois aqui, a vida transcorreria diferentemente. O que seria de nosso interesse, não seria do interesse *deles*. Aqui, conceitos diferentes não seriam mais inimagináveis. De fato, essa é a única maneira na qual conceitos essencialmente diferentes são imagináveis.¹⁴²

Outro traço da abordagem de Davidson que podemos considerar responsável pela invisibilidade da relatividade conceitual é o privilégio da postura do observador¹⁴³. De acordo com Davidson, a perspectiva do tradutor ou do interprete é uma perspectiva de terceira pessoa, de um observador descolado, que tenta atribuir significado aos comportamentos por meio da construção de uma teoria. Neste processo de interpretação, a linguagem dos outros aparece como um conjunto de ruídos não interpretados que apenas o intérprete é capaz de dotar de significado. Quando adotamos essa atitude, o processo interpretativo não é mais um processo de negociação entre interlocutores, que pode levar a uma ‘fusão de

¹⁴² WITTGENSTEIN *apud* MEDINA.

¹⁴³ Cf. MEDINA, 2007, p.146. Essa característica da abordagem de Davidson pode ser pensada como uma herança da filosofia de Quine.

horizontes'; a possibilidade de que os outros possam enriquecer nosso horizonte de compreensão fica excluída. A postura defendida por Davidson não considera a possibilidade do interlocutor nos fornecer uma explicação da significação, não leva em conta a possibilidade de perguntarmos o que uma palavra quer dizer e recebermos explicações, seja por meio de definições ostensivas ou por exemplos expressos na linguagem que se pretende conhecer.

O contextualismo de Wittgenstein também oferece, aqui, uma alternativa ao ponto de vista de Davidson, pois nos estimula a pensar a relação entre interlocutores como uma relação entre pares engajados, juntos em uma atividade. De acordo com esta postura participativa, a compreensão de outras pessoas não é um processo auto-centrado, mas sim um processo intersubjetivo, um processo de interação. Pode haver ou não uma perspectiva conceitual comum, mas quando há, esta é uma perspectiva que emerge de interações comunicativas. O conhecimento compartilhado pressuposto pela tradução se manifesta essencialmente na ação¹⁴⁴.

Hacker, em seu artigo “*Sur l'idée de schème conceptuel chez Davidson*” (1996), desenvolve algumas críticas à teoria de Davidson. De acordo com o autor, o ponto chave de Davidson para refutar o relativismo conceitual é que nada pode nos permitir identificar com certeza se uma divergência a respeito de uma frase deriva de um desacordo sobre o julgamento ou de um desacordo sobre os conceitos. Hacker discorda.

*Admettons qu'à un certain stade de la démarche de traduction, nous parvenions à identifier par exemple, les prédicats de couleur de la langue indigène. Dans ce cas, nous allons sûrement constater que leur système des couleurs diffère du nôtre, qu'ils pensent que des objets sont de la même couleur quand nous disons que certains sont rouges et d'autres orange, et estimons que ce sont des couleurs différents. Ce faisant, nous déterminons un désaccord sur les concepts. Cela est analogue à un désaccord sur les unités de mesure, alors qu'un désaccord dans les jugements est analogue à un désaccord sur les résultats de la mesure.*¹⁴⁵

É possível que em alguma situação particular possamos atribuir uma divergência sobre a verdade de uma frase a um desacordo entre julgamentos no lugar de um desacordo sobre conceitos. No entanto, isso não é suficiente para provar que essa distinção não exista, mas apenas para sugerir que em alguns casos problemáticos não podemos estabelecer essa distinção seguramente.

¹⁴⁴ Cf. WITTGENSTEIN, 1999 [1953], §206.

¹⁴⁵ HACKER, 1996, p. 325-6.

A questão que permanece problemática é saber se, ao aprendermos a falar uma língua desconhecida, poderíamos encontrar expressões que somos capazes de compreender, mas que não seriam traduzíveis. Nesse caso, a intradutibilidade poderia ser trivial, se pudéssemos remediar introduzindo uma nova palavra em nossa língua, ou não trivial, se ela assinala uma estrutura conceitual diferente para uma parte dada do discurso.

Une différence partielle entre des schèmes conceptuels est une différence entre les segments correspondants des grammaires des expressions, une différence d'espace logique, mais non une différence entre des vérités. Le relativisme conceptuel, lorsqu'il prend la forme de la thèse que la vérité est relative à un schème conceptuel, n'est pas moins dans l'erreur que Davidson, quand celui-ci soutient que la vérité est relative à un langage. Ce qui est dit, quand quelque chose est dit dans un langage, est vrai si les choses sont comme il est dit qu'elles sont, et il n'y a là rien de relatif. Une assertion, au sens de ce qui est donné comme vrai, qui serait vraie en français ou vraie en anglais, cela n'existe pas. Car, alors qu'une assertion peut être faite en français, i.e. qu'une phrase française a été utilisée pour la faire – par exemple, la phrase «il pleut» -, ce qui a été donné comme vrai – à savoir qu'il pleut – n'est pas vrai em français, mais vrai (ou faux) tout court.¹⁴⁶

Não é a verdade que é relativa ao esquema conceitual, mas os conceitos. Diferenças entre esquemas conceituais, segundo Hacker, não conduzem a verdades relativas, mas a verdades incomensuráveis. No caso da intradutibilidade parcial de sistemas diferentes de determinação de cor, por exemplo, a comunidade lingüística que emprega uma escala de cor diferente da nossa utilizaria critérios diferentes dos nossos para decidir se duas cores são idênticas ou não (e não somente o espectro de cores pode ser dividido de maneira diferente, mas sua gramática de nomes de cores pode incorporar ainda outros aspectos, como, por exemplo, ser brilhante ou fosca). Dessa forma, não são somente seus conceitos de cor, mas seu conceito do que é determinável como cor que será diferente do nosso. Mas essa diferença deve respeitar certo limite para que possamos considerar que o conceito em questão ainda se refere a um conceito de cor.

Um ponto importante concernente ao relativismo conceitual é que o desacordo entre os conceitos não engendra um desacordo sobre a verdade. Quando indígenas afirmam que a grama é da mesma cor que o céu, eles utilizam critérios para a identidade das cores diferentes dos nossos e, nessa medida, um

¹⁴⁶ HACKER, 1996, p.326.

conceito um pouco diferente. O desacordo está nos conceitos, e os enunciados verdadeiros formados com esses conceitos são incomensuráveis precisamente porque não podemos traduzi-los de um esquema a outro. Não temos, nesse caso específico apresentado, dificuldade em compreender o sistema de representação dos indígenas para o domínio em questão. Mas é impossível sobrepor exatamente esse esquema conceitual ao nosso.¹⁴⁷

Se, para Davidson, intraduzível quer dizer inexplicável, Hacker afirma que ele se enganou. É evidentemente possível apreender formas de representação diferentes. Se a gramática das cores indígenas difere da nossa, nós podemos aprendê-la, da mesma forma que os indígenas, recebendo definições ostensivas dos predicados de cor e treinando sua aplicação. Davidson recusa coerentemente a tese de que a realidade é relativa a um esquema conceitual. Mas engana-se ao sustentar que a verdade é relativa a uma linguagem. Esse erro repousa, na visão de Hacker, sobre um outro erro, o de crer que “verdade” é um predicado metalinguístico e que a verdade é uma propriedade das frases. Mas o relativismo conceitual não pretende que a realidade seja relativa a um esquema conceitual, como se fosse verdade que uma rosa é vermelha em português, mas não em inglês. A tese que deve ser sustentada pelo relativismo conceitual é a de que as verdades expressas em um esquema conceitual podem ser incomensuráveis com as verdades expressas em um outro. De fato, elas são incomensuráveis porque são intraduzíveis.

Existe um caso inteligível que ilustre de uma só vez a intraduzibilidade e a incompreensibilidade? Podemos conceber casos em que os conceitos disponíveis em uma língua nos são inacessíveis? Por exemplo, se encontrássemos algo que se assemelhasse a uma partitura musical, mas que não reconhecêssemos o modelo de sons com relação aos quais suas notas musicais são definidas. Essa inacessibilidade de modelos pode ser decorrente de uma limitação da percepção. Poderíamos pensar no caso dos cegos frente a nossa gramática das cores, ou numa gramática de sons que compreendesse os ultra-sons. Não teríamos aqui uma intraduzibilidade remediável por extensão ou modificação de nossa gramática, mas uma intraduzibilidade somada a uma irremediável incompreensibilidade. Contudo, podemos estar absolutamente certos de que não estaríamos nos

¹⁴⁷ É necessário haver uma similaridade suficiente entre os sistemas de representação que nos permita afirmar que as gramáticas divergentes pertencem a um mesmo domínio.

confrontando com ruídos, ou atos não lingüísticos, mas com um discurso sobre a cor ou som.

Esses exemplos imaginários de gramáticas parcialmente inacessíveis de sons e cores não justificam o relativismo conceitual, se entendemos por isso uma posição que implica a relatividade da verdade. Mas eles confirmam a tese central de muitos relativistas conceituais, a saber, que existem esquemas conceituais diferentes, formas de representação diferentes para certos domínios dados do discurso, e que alguns desses esquemas são incomensuráveis.

Isso nos remete à primeira questão de Davidson, aquela de saber se a idéia de um esquema conceitual inteiramente intraduzível é inteligível. Os seres dotados de um sistema sensorial completamente diferente do nosso poderiam, supostamente, comunicar de uma maneira completamente diferente da nossa e que nos seria completamente inacessível. É nesse contexto que podemos interpretar a afirmação de Wittgenstein de que se “Se um leão pudesse falar, nós não poderíamos compreendê-lo”¹⁴⁸. A afirmação sugere que mesmo que os leões possuíssem uma linguagem felina de rugidos e rosnados, jamais poderíamos chegar a compreendê-la. No entanto, como afirma Hacker, essa questão, não parece ter muito interesse para a filosofia, mas apenas para a literatura de ficção-científica.

3.3.COMENSURABILIDADE E COMPARAÇÃO

Vimos que compreender uma linguagem envolve, de alguma forma, traduzi-la para nosso próprio sistema de conceitos; e o mesmo se dá com crenças, desejos e ações. No entanto, o que se pretende com a máxima “traduzir para nosso próprio sistema” não é auto-evidente, pois, como coloca Tambiah, “*there is a world of difference between establishing a one-to-one correspondence between a concept or practice in another culture and one in our own, and mapping a phenomenon in another culture onto one of our own.*”¹⁴⁹ Este último processo coloca a questão da “comensurabilidade” e “comparação” significativa, pois estabelece as sobreposições e diferenças entre os fenômenos estudados. E

¹⁴⁸ WITTGENSTEIN, 1999[1953], II, p.201.

¹⁴⁹ TAMBIAH, 1990, p.123.

Tambiah levanta ainda outra questão: a noção de Davidson de “uma base de acordo” não especifica a amplitude da base de acordo, ou a *quantidade mínima necessária de conteúdo* do espaço compartilhado, para que possamos garantir a tradução. De forma que deixa aberta a possibilidade de que uma tradução ou mapeamento possa revelar que a “racionalidade universal comum” que é compartilhada como pano de fundo seja menos significativa do que as diferenças não compartilhadas. *“In this case the rationality we have to seek to establish must try to fit the ‘relativities’ into an encompassing framework of absolute truth and rationality, which is both contingent and open-ended (but not indefensible)”*.¹⁵⁰ Tambiah acredita que é essa noção mais complexa da *possibilidade* de razão universal que Winch procurou afirmar, defendendo que, dadas as implicações dialéticas da tradução, “nossos padrões” podem ser estendidos e modificados se pudermos identificar a que remonta a inteligibilidade na vida que estamos investigando, e estabelecendo uma relação racional com nossa própria concepção de inteligibilidade.

*That is, we have to create a new unity for the concept of intelligibility, having a certain relation to our old one and perhaps requiring a considerable realignment of our categories. We are not seeking a state in which things will appear to us just as they do to members of S, and perhaps such a state is unattainable anyway. But we are seeking a way of looking at things which goes beyond our previous way in that it has in some way taken account of and incorporated the other way that members of S have of looking at things. Seriously to study another way of life is necessarily to extend our own*¹⁵¹

E Tambiah afirma que nem Davidson nem MacIntyre iriam rejeitar esta forma de defesa de uma razão humana comum.

Mas ainda precisamos esclarecer a natureza da relação entre tradução de culturas e o conceito de comensurabilidade. Como colocado acima, para avaliarmos se os esquemas de tradução podem ser bem sucedidos em capturar o sentido “real” ou referência de uma linguagem estrangeira, devemos distinguir a possível falta de uma correspondência *one-to-one* em um variado número de conceitos (termos, categorias) entre culturas, da possibilidade de descrever em detalhes os contornos dos conceitos de uma cultura na linguagem de outra cultura, mesmo se a última não possui o conceito verbal em questão. Esse último método é

¹⁵⁰ TAMBIAH, 1990, p.123.

¹⁵¹ WINCH, 1977 [1970], p. 99.

o que tem sido aplicado por antropólogos, e que permite, por exemplo, descrever em português, inglês, francês, alemão, etc, conceitos como *nirvana*, *dharma*, *karma*, etc, familiares a estudantes de Budismo e Hinduísmo, mesmo que não possuam um paralelo conceitual exato nestas línguas. O projeto de tradução de culturas comprometido com a máxima da caridade interpretativa nos leva a atribuir a nossos ancestrais e membros de outras culturas passadas e presentes referências compartilhadas e conceitos compartilhados, embora as *concepções* que possuímos de um fenômeno possam diferir.

*“We could not say that conceptions differ and how they differ if we couldn’t translate.” “... Interpretative success does not require that the translatee’s beliefs come out the same as our own but it does require that they come out intelligible to us”.*¹⁵² Assim, a tradução implica alguma medida de comparabilidade, e comparabilidade por sua vez implica alguma medida de comensurabilidade. Mas essa inferência nos leva de volta ao começo da contestada questão de como devemos entender *comparação* e *comensurabilidade*.

A comensurabilidade pode ser compreendida de duas maneiras distintas. Uma maneira foca na redução a uma medida comum, na mensuração através de uma unidade comum. A outra maneira é o ato de tornar proporcional, que é estabelecer a relação entre porções ou partes, ou entre uma parte e o todo.

Tambiah utiliza um debate da antropologia entre Barreman e Dumont para esclarecer essas duas modalidades de comparação listadas acima. O debate versa sobre a maneira de caracterizar o sistema de castas indiano. O método de Barreman agrupa o sistema de castas indiano com sistemas de classe social no Ocidente industrializado, discriminação racial e dominação nos Estados Unidos e feudalismo Europeu, todos sob a rubrica de Estratificação Social, e então compara esses sistemas de acordo com suas “similaridades” com relação às medidas de desigualdade, taxas de mobilidade social, exercício de poder, bem-estar econômico, etc.

Para Dumont, esse método de comparação viola os princípios organizacionais do sistema de casta indiana como um fenômeno social total. Seu método estruturalista pretende delinear um sistema de relações, e é semelhante ao segundo modo de comparação que busca estabelecer uma proporcionalidade entre

¹⁵² PUTNAM *apud* TAMBIAH.

os fenômenos. O sistema de casta indiano é uma “hierarquia” constituída em termos de uma valoração diferencial conferida às partes de acordo com sua contribuição ao todo. A unidade de tal sistema é o grupo, que assume prioridade sobre indivíduos. Já os sistemas de classe Ocidentais industriais e pós-capitalistas são construídos sobre diferentes princípios estruturais. Seu ponto de partida é o individualismo possessivo. Os indivíduos têm prioridade sobre a sociedade, que é vista como um agregado de indivíduos servindo a seus interesses próprios.

Podemos perceber com isso que o primeiro método, que aspira à comparação por medidas comuns, destaca características de entidades complexas e sujeita-as à medidas comuns de variação; busca derivar generalizações, aplicando medidas gerais independentes do contexto. O segundo método insiste em primeiro construir um modelo total levando em consideração os valores próprios à entidade sócio-cultural a que pertence, levando em conta a tradição em que se insere. Essa ambição para totalização apresenta similaridades com o conceito do antropólogo Marcel Mauss de “fenômeno social total” e com a noção wittgensteiniana de “formas de vida”. A comparação se dá após as totalidades serem construídas. Esse modelo acarreta uma confrontação de sistemas de valorações e de hierarquia de relações, que revela similaridades e diferenças qualitativas. Esse programa se aproxima também das pretensões de Winch, de primeiro compreender um povo em termos de seus próprios conceitos, valores e ideologia, para só depois pensar em possíveis comparações.

A preferência pela construção de totalidades e formas de vida, na verdade, pode nos levar aos limites da comparação e comensurabilidade, no ponto em que o desenho do ‘centro de gravidade’ de uma cultura pode conferir a uma sociedade sua distinção, sua singularidade, como uma organização única e particular de determinados componentes, de forma que um comparativista pode ser levado a concluir que não vale a pena descartar essa peculiaridade e reduzi-la a uma medida comum vis-à-vis outra entidade igualmente distinta e complexa. Esse é o limite ao qual deve nos levar a tradução. A fronteira é uma situação de *‘incommensurable exclusivity’*¹⁵³, que é semelhante ao limite determinado por Winch, cuja transposição nos levaria a promover “erros de categoria” e comparações deslocadas.

¹⁵³ WILLIAMS *apud* TAMBIAH.

À luz da discussão anterior, podemos tentar esboçar, primeiro, sob que condições julgamentos podem ser feitos sobre a ‘racionalidade’ de um sistema de crenças ou modo de ação, vis-à-vis outro; segundo, sob que condições podemos significativamente comparar dois sistemas e afirmá-los como ‘verdadeiramente relativos’; e terceiro, sob que condições eles devem ser considerados como incomensuráveis. Em outras palavras, podemos distinguir três possibilidades: (1) a comparação é possível – mesmo que parcialmente –, assim como também é possível um julgamento entre verdadeiro/falso, ou superior/inferior; (2) a comparação é possível, mas os fenômenos comparados são verdadeiramente relativos ou alternativos à mesma questão; (3) nenhuma comparação significativa é viável no atual estado de conhecimento; por que os dois fenômenos em questão têm uma base de acordo tão estreita que devem ser deixados em um estado de incomensurável exclusividade ao invés de serem sujeitados a comparações forçadas.

Para estabelecer essa distinção, temos que, primeiramente, concordar com Davidson que a condição mínima para que possamos tornar possível a comparação entre fenômenos é o estabelecimento de uma base de acordo entre eles, sobre a qual os desacordos e diferenças podem ser projetados. As regras fundamentais para essa distinção são delineadas por Tambiah como se segue:

- (a) *Let us call the two phenomena or systems to be compared S1 e S2. The most straightforward case of comparison is where S1 e S2 exclude each other by virtue of proposing conflicting consequences or implications to the same issue or question, which constitutes their base of agreement.*
- (b) *If there is some straightforward decision procedure by which the efficacy or truth of the proposition of S1 or S2 can be decided, then relativism will have been banished, and either S1 or S2 can be declared to be superior or rational, and the other inferior and irrational.*
- (c) *A truly relativistic outcome is one in which the formulations of both S1 and S2 are alternatives to the same problem, in that their formulations, implications and consequences in their own contexts cannot be shown to be untenable or implausible or inefficacious, such that neither side sees a necessity to abandon its position as inferior.*
- (d) *When two phenomena should not be compared at all because their presuppositions are different, and they constitute two different “forms of life”, then there is no basis for setting up the relativism question at all. In these circumstances spurious comparisons may be sought to be made by injecting from*

S1 a set of concepts and issues which are unthinkable in S2 at all. This is a case of “incommensurable exclusivity” (Williams).¹⁵⁴

Podemos, assim como Tambiah, ler com simpatia as seguintes sentenças de Peter Winch a respeito das considerações de MacIntyre sobre os Azande¹⁵⁵:

It may be true, as MacIntyre says, that the Azande do not have the categories of science and non-science. But Evans-Pritchard’s account shows that they do have a fairly clear working distinction between the technical and the magical. It is neither here nor there that individual Azande may sometimes confuse the categories, for such confusions may take place in any culture. A much more important fact to emphasize is that we do not initially have a category that looks at all like the Zande category of magic. Since it is we who want to understand the Zande category, it appears that the onus is on us to extend our understanding so as to make room for the Zande category, rather than to insist on seeing it in terms of our own ready-made distinction between science and non-science. Certainly the sort of understanding we seek requires that we see the Zande category in relation to our own already understood categories. But this neither means that it is right to ‘evaluate’ magic in terms of criteria belonging to those other categories; nor does it give any clue as to which of our existing categories of thought will provide the best point of reference from which we can understand the point of Zande practices.¹⁵⁶

Como vimos, não é necessário aceitar um relativismo radical vulgar, do tipo “qualquer coisa vale”, nem o seu oposto, um universalismo absoluto, que defende que toda e qualquer cultura faz parte de um mesmo esquema universal que responde a um único paradigma de racionalidade. É possível adotar uma posição mais complexa entre esses extremos, nos esforçando na direção de comparações e julgamentos gerais sempre que eles forem apropriados e possíveis, deixando outras questões num estado indefinido até obter melhores condições que possibilitem a comparação. Afirmar que dois fenômenos parecem incomensuráveis não nos coloca automaticamente no campo relativista, e nem nega a possibilidade de mensuração em algum momento futuro.

¹⁵⁴ TAMBIAH, 1990, p. 131.

¹⁵⁵ Suponho que também Wittgenstein leria tal passagem com simpatia.

¹⁵⁶ WINCH. 1977 [1970], p.102.

4 UM SEGUNDO ENCONTRO COM A ANTROPOLOGIA

Como vimos nos capítulos anteriores, uma das conquistas mais importantes da segunda fase da obra de Wittgenstein foi afirmar a relevância das atividades não-lingüísticas com as quais a linguagem está relacionada para a compreensão desta. Num primeiro momento, propôs um contextualismo radical ao alegar que uma palavra só tem sentido inserida num jogo de linguagem que faz parte de uma forma de vida comunitária. Depois, reconheceu que nossas atividades, lingüísticas e não lingüísticas, são parcialmente condicionadas por certos “fatos da natureza”, e que uma alteração nesse ‘arcabouço’ (constituído pelos “fatos da natureza” e pelo acordo comunitário) tornaria inteligível diferentes “formações conceituais”. Essa diversidade conceitual coloca a questão da comensurabilidade entre formas de representação distintas.

4.1. FORMAS ALTERNATIVAS DE REPRESENTAÇÃO

“‘Necessary truths’ are norms or reflections of norms of representation and of reasoning which form the network of concepts and transitions between concepts and propositions in terms of which we describe the world”¹⁵⁷. Uma forma de representação é produto da atividade humana através da história. É moldada pela natureza do mundo ao nosso redor, condicionada pela natureza humana e direcionada pelos interesses historicamente determinados do homem. Consequentemente, podemos imaginar formas de representação diferentes das nossas.

It might be imagined that some propositions, of the form of empirical propositions, were hardened and functioned as channels for such empirical propositions as were not hardened but fluid; and that this relation altered with time, in that fluid propositions hardened, and hard ones became fluid.

¹⁵⁷ BAKER; HACKER, 1985, p.318.

*The mythology may change back into a state of flux, the river-bed of thoughts may shift. But I distinguish between the movement of the waters on the river-bed and the shift of the bed itself; though there is not a sharp division of the one from the other. But if someone were to say "So logic too is an empirical science" he would be wrong. Yet this is right: the same proposition may get treated at one time as something to test by experience, at another as a rule of testing. And the bank of that river consists partly of hard rock, subject to no alteration or only to an imperceptible one, partly of sand, which now in one place now in another gets washed away, or deposited.*¹⁵⁸

Essa concepção é desenvolvida ao longo da obra de Wittgenstein em numerosos exemplos de formas de representação alternativas referentes à contar, calcular, mensurar, à gramática de cores, etc. No entanto, Baker e Hacker afirmam que seus exemplos foram bastante mal-interpretados, considerados pouco convincentes, implausíveis e confusos; ou ainda, que constituem exemplos de formas de representação alternativas, que seriam, em si mesmas, 'inimagináveis e inconcebíveis'. Para análise dessas críticas, apresento esquematização elaborada por Baker e Hacker de alguns dos exemplos de Wittgenstein:

- (i) *We can not only imagine, but even find, tribes who employ different techniques of counting from ours, who count '1, 2, 3, 4, 5, many' (AWL, 117; 250). Note, however, that '3' in this technique does not mean the same as in ours, but only corresponds to our '3' (and similarly for the other symbols). For in this primitive system, if these people 'add' then $3+4=3+5$, since both equal 'many'. And if they do not have an operation corresponding to our addition, then a fortiori their numbers differ from ours, since they are not embedded in that dense network of internal relations characteristic of our concepts.*
- (ii) *Our practices of measuring are quite useless to us if our rulers are unstable, if they themselves expand or contract significantly. But we can imagine circumstances in which rulers with very high coefficients of expansion would be very useful (RFM 91; LFM 83), or even in which it was reasonable to measure things with an elastic ruler (RFM 38; LFM 83; RR 121f.)!*
- (iii) *We can readily imagine people selling wood on the grounds of a calculation, e.g. they measure the length, breadth and height of a pile, calculate the product and the result is the price in pence. We would say (but they do not) that they sell wood by the cubic measure (not by weight, labour calculated in a certain way, or time taken to grow the timber). This may seem odd, but not unintelligible. But what if they sold wood at a price proportionate to the area covered by a pile irrespective of the height of the pile? They might even justify this by saying 'Of course, if you buy more timber, you must pay more.' This too, Wittgenstein insisted, is a method of calculating price, a system of payment (RFM 93f., LFM 201f.)¹⁵⁹*

¹⁵⁸ WITTGENSTEIN, 1972 [1969], § 96-9.

¹⁵⁹ BAKER; HACKER, 1985, p.319-20.

Esses exemplos pretendem mostrar que não há nada pré-determinado sobre nossos conceitos e métodos de representação. Eles não são verdadeiros ou corretos. Eles não correspondem aos fatos, à ‘forma lógica do mundo’, a algo intrínseco à natureza das coisas. “*Rather, they are useful: and above all, they are used. There could be analogous concepts, which are yet very different. They would be no less ‘correct’. For they would be perfectly good, not for us, but for others with different interests and purposes, in different circumstances*”¹⁶⁰.

Essa existência de diferentes conceitos e formas de representação parece difícil de aceitar porque fomos antes persuadidos pela concepção de que as relações internas derivam da natureza dos termos relacionados, ao invés de constituírem sua natureza. Assim, somos tentados a tomar as estruturas conceituais mais simples do que as nossas (como por exemplo, uma técnica de contar que não contenha as técnicas de adição e subtração) como pertencendo a um estágio anterior numa mesma linha de desenvolvimento¹⁶¹. Acrescentaríamos, nesse caso, que esse sistema ‘primitivo’ de contagem seria uma forma ainda não desenvolvida do nosso próprio sistema, afinal, acreditamos que é da própria natureza dos números que $5 + 7 = 12$. Essa perspectiva nos levaria a afirmar que as pessoas que contam estão comprometidas, conscientemente ou não, com essas ‘verdades aritméticas’.

No entanto, para alguém que emprega uma técnica de contar e possui o conceito de mais e menos, mas nenhuma técnica de adição e subtração, nossa afirmação de que ‘ $6 + 2 = 5 + 3$ ’ é totalmente absurda. Contar, para essa pessoa, é algo inteiramente empírico, um ‘experimento’, e não o resultado de um cálculo. Seu conceito de número é diferente do nosso, pois não é parte do que ele significa por ‘8’ que esse número seja também ‘ $6 + 2$ ’, ‘ $7 + 1$ ’, ‘ $5 + 3$ ’ etc. Incluir as operações aritméticas em seu sistema de contagem implica uma alteração em seu conceito de número, pois não está implícito em seus conceitos de 7, 5 e 12, da mesma forma que é implícito para nós, que $7 + 5 = 12$, ou que $7 - 12 = -5$. De acordo com seu conceito, 12 não é a mesma coisa que $7 + 5$, pois não existe tal coisa, a menos que esses símbolos sejam integrados à sua técnica e encontrem um uso.

¹⁶⁰ BAKER; HACKER, 1985, p.320.

¹⁶¹ Recairíamos aqui no mesmo erro evolucionista de Frazer (Ver segundo capítulo desta dissertação)

Não é correto argumentar que se esse nativo, pertencente a uma outra forma de vida distinta da nossa, atribui os mesmos significados que nós a '5', '7', '12' etc., então, quer ele saiba ou não, $5 + 7 = 12$. Ao contrário, que ele atribui o mesmo significado é manifesto em sua concordância de que $5 + 7 = 12$ e em seu uso dessa proposição como uma regra de representação. A afirmação de que ele atribui o mesmo significado não é independente do seu reconhecimento de que $5 + 7 = 12$.

Passemos agora aos outros exemplos de mensuração de Wittgenstein. Podemos de fato chamar essas técnicas de mensuração? Baker e Hacker afirmam que alguns tentaram argumentar que apenas poderemos ter certeza de que a atividade daqueles que tentam medir com réguas elásticas é mesmo uma atividade de mensuração se, quando confrontados com a variabilidade de seus resultados, eles abandonarem a prática de medir com réguas elásticas e adotarem a nossa prática *correta* de mensurar com réguas rígidas. Quanto aos vendedores de lenha, só poderemos dizer corretamente, de acordo com essa concepção, que eles estão calculando o valor da lenha se, quando mostrarmos a eles que há mais madeira em uma pilha mais alta do que em uma mais baixa de mesma área, eles abandonarem sua prática em favor de calcular o valor pela quantidade. Em resumo, só poderíamos dizer que eles empregam conceitos similares aos nossos conceitos de mensuração se, quando os confrontarmos com os fatos, eles aceitarem a superioridade de nossas técnicas. Mas essa resposta expressa justamente a concepção que Wittgenstein estava tentando descartar, isto é, a idéia de que nossos conceitos são os corretos, ou de que os significados são atávicos aos símbolos, apesar de seu uso.

Para contestar essa visão, Baker e Hacker utilizam como exemplo a quinta viagem de Gulliver, tal como descrita no clássico *As Viagens de Gulliver* (1726) de Jonathan Swift. O personagem viaja para as terras além do pôr-do-sol, e, após incríveis aventuras, retorna para a Inglaterra e narra suas experiências. Entre elas, relata como os habitantes de uma estranha terra, os Esenapajs, marcavam o tempo.

At noon their clocks strikes nine, although they do not say that it is nine o'clock. They say that it is the hour of the Horse. The next time the clock strikes, it strikes one. This signifies that half an hour has passed. The next hour, the clock strikes eight, and this the Esenapajs call the hour of the Sheep. But now, most strange to say, the clock strikes two, to signify that a half an hour has passed! The hour of the Monkey is signified by seven chimes, and the subsequent half an hour is struck only

once. Strange to say, Gulliver continuous, the hour of the Cock is at sunset (although cock crow at dawn) and is signaled by six bells. For only three hours separate noon from sunset. At this point, something most strange occurs. A rumbling occurs in the machine, and it starts ticking at a different rate, sometimes faster than before, sometimes slower. The half hour is struck twice, and hour of the Dog (five chimes) is followed (after a single chime) by the hour of the Boar (four chimes). Midnight strikes nine, however, and subsequent hours are struck eight (the Ox), seven (the Tiger), six (the Hare), which signals sunrise. At this point, again, the clocks change their rate, moving slower or faster. It is altogether curious, Gulliver observed, that the daytime hour are hardly ever the same length as the night-time hours, sometimes being twice as long, and at other times only half as long! Worse, the length of a daytime hour differs every fortnight, and so too does the length of a night-time hour. So the time it takes to walk from Gulliver's dwelling to the Emperors Palace ten miles away may be one hour today, but two hour tonight, or half an hour one day yet an hour and a half in six months' time, even though one walks at the same speed (which brave man, he carefully measured using his own pocket watch!).¹⁶²

Embora pareça confuso e inadequado, esse método de medir o tempo, com horas de diferentes durações, que variam durante dia e noite (e mesmo a duração destes se altera a cada quinzena), foi o método japonês¹⁶³ adotado até 1873¹⁶⁴. Os japoneses, quando apresentados aos antigos relógios mecânicos europeus, adaptaram esse mecanismo para que reproduzisse as rotações de forma que marcassem as horas do dia e noite da maneira que consideravam adequadas ao período do ano em que estavam.

Tal técnica de mensuração nos permite afirmar certas coisas que nossa técnica não permite, assim como torna sem sentido algumas de nossas práticas. Por exemplo, a idéia de que três horas podem demorar mais em determinadas épocas do ano do que em outras nos pareceria absurda, assim como a nossa noção de salário fixado por hora de trabalho seria impraticável de acordo com a técnica deles.

Apesar dessas diferenças, não há dúvida de que seus relógios serviam para mensurar o tempo, assim como também é um fato histórico que os japoneses não aceitaram prontamente a 'superioridade' de nossas técnicas. *'On the contrary, they adapted our mechanical clocks to their techniques. For their method of measuring time served their purposes admirably'*. Apenas quando o Japão se industrializou e adotou novas formas de organização do trabalho, diferentes métodos de produção e pagamento, a antiga técnica tornou-se inadequada.

¹⁶² SWIFT *apud* BAKER; HACKER.

¹⁶³ Em inglês, *Japanese* ou, escrito espelhado, *Esenapaj*.

¹⁶⁴ Cf. BAKER; HACKER, 1985.

O mesmo se dá com os exemplos de Wittgenstein, que se tornam compreensíveis se imaginarmos um contexto plausível e uma circunscrição razoável da prática. Réguas elásticas poderiam ser úteis se usadas para medir objetos em um mundo elástico, ou úteis para um vendedor de tecido que tenta enganar seus clientes. Podemos ainda afirmar que os termos ‘mensurar’, ‘extensão’, ‘comprimento’, ‘distância’, ‘duração’ podem ser utilizado de forma diferente de como usamos, podem significar diferentes coisas. “*Wittgenstein insisted [...] that units of measurement and methods of measurement are conventional, responsible not to how things are in the world but only to our practical requirements.*”¹⁶⁵.

Supomos que estruturas conceituais análogas, mas diferentes, são impossíveis, pois levariam a contradições. A soma de $3 + 2$ tem que resultar em 5, pois se resultar em 6 ou 4 não é $3 + 2$. Essa determinação pode ser correta para um esquema dado, mas não significa que não possa haver uma aritmética em que $3 + 2 = 6$, o que não quer dizer que esse ‘6’ corresponda àquele ‘5’. Ao contrário, esse seria um cálculo diferente. Como afirmam Baker & Hacker, ‘ $3 + 2 = 5$ ’ não é uma verdade aritmética em si, pois o significado de tais signos só será definido pela aritmética utilizada. “*In a calculus in which $3 + 2 = 6$ the signs will have different meanings, since they have a different arithmetic, a different pattern of internal relations. It would not be useful for us, with our purposes. But circumstances can be envisaged in which this technique might be useful for people with somewhat different purposes than ours*”¹⁶⁶.

Poderíamos argumentar que esses exemplos de Wittgenstein tornam inteligível que diferentes pessoas possam ter diferentes conceitos, mas não que tais diferentes conceitos sejam necessariamente inteligíveis para nós. No entanto, vimos exemplos, não só hipotéticos, mas empíricos, que nos mostram que não há nada de ininteligível em modificar nossas técnicas, ou em ter diferentes técnicas de contar, calcular ou mensurar.

What is unintelligible is having a different technique while adhering to the present concepts of number, arithmetical operation, sameness and difference of measurement. For the technique defines what it means to ‘go on in the same way’, to ‘add 2’, ‘the series of even integers’. It is inconceivable that our rule ‘+

¹⁶⁵ BAKER; HACKER, 1985, p.325.

¹⁶⁶ Ibid, p.326.

*2' should be followed differently, since the rule and what counts as its extension are internally related. But a different calculus which resembled ours in many respects might proceed differently. Of course, it would not involve our concepts of two and of addition.*¹⁶⁷

O que nos parece natural, que temos dificuldade de acreditar que poderia ser diferente, é o fundamento para uma técnica. Mas o que é natural hoje pode ter sido completamente estranho em outros tempos ou culturas. *“The plausibility of Wittgenstein’s imaginary practice depends on how the background is filled in. It is crude only when served up raw”*.

4.2.UMA PROPOSTA DE ANÁLISE ETNOGRAFICAMENTE MOTIVADA

Vimos anteriormente que a determinação contextual do significado é uma conquista interpretativa frágil e transitória, que permanece sempre sob a dependência de transações dos participantes na comunicação¹⁶⁸. Os significados não são entidades estáticas, mas estruturas dinâmicas que emergem da interação lingüística contextualizada. Até mesmo as categorias aparentemente mais óbvias e fixas devem ser consideradas como dependentes da interpretação dos membros de uma dada comunidade. O que dizemos e fazemos adquire significado somente contra um pano de fundo de um acordo subjacente a contextos particulares. Quando nossas interpretações estão descoladas de seus contextos e consensos subjacentes, os significados tornam-se radicalmente indeterminados: todas as possíveis interpretações tornam-se igualmente razoáveis ou dignas de crença. Não podemos, *a priori*, descartar quaisquer interpretações semânticas, independentemente de quão estranhas pareçam. No entanto, em contextos lingüísticos e em atividades particulares, como vimos, há muitas restrições que limitam nossas negociações comunicativas, estreitando o conjunto de possibilidades interpretativas admissíveis.

¹⁶⁷ BAKER; HACKER, 1985, p. 327.

¹⁶⁸ Essa fragilidade, como apontamos em capítulos anteriores, só é um problema quando fomos antes persuadidos por teorias fundacionalistas do significado. Se assumirmos que toda interpretação é provisória, e que o significado, quando inserido em seu contexto, é determinado o suficiente para que a comunicação ocorra de forma bem sucedida, a indeterminação radical deixa de ser um problema.

Não podemos ignorar interpretações de nossas palavras que fogem ao padrão, ou fingir que elas não existem, pois descartar hipóteses alternativas de interpretação simplesmente porque podem ameaçar nosso consenso de ação e a inteligibilidade de nossas práticas seria dizer que nos recusamos a levá-las em consideração simplesmente porque desejamos, arbitrariamente, manter o acordo subjacente atual e preservar a ordem estabelecida a qualquer preço. “Não há espaço no contextualismo de Wittgenstein para uma atitude conservadora no que tange a inovações semânticas”¹⁶⁹.

Recentemente, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro ¹⁷⁰, apoiado em pesquisas etnográficas junto aos povos ameríndios, nos oferece uma possibilidade bastante interessante de interpretação de estruturas alternativas de representação¹⁷¹. Essa proposta, somada à sua aplicação por Martin Holbraad aos ‘termos *mana*’¹⁷², pode nos fornecer uma pista para esboçarmos uma sugestão de análise conceitual, corrente que entrou em declínio nos anos pós-guerra, e que nas últimas décadas têm se renovado ao aliar-se a outras correntes e disciplinas. Passemos a ela.

4.2.1. A filosofia do nativo

O artigo ‘O Nativo Relativo’ (2002) de Eduardo Viveiros de Castro começa afirmando:

¹⁶⁹ MEDINA, 2007, p.119

¹⁷⁰ VIVEIROS DE CASTRO, 2002. Utilizo-me aqui do pensamento de Viveiros de Castro como icônico de um conjunto de idéias compartilhadas por certos antropólogos contemporâneos, entre os quais o antropólogo norte-americano Roy Wagner e a britânica Marilyn Strathern.

¹⁷¹ Não pretendo com isso afirmar uma semelhança direta entre a teoria dos antropólogos e a de Wittgenstein, nem tampouco defender a superioridade de uma sobre a outra, mas sim fazer uma leitura dessas teorias antropológicas à luz das questões suscitadas pela filosofia de Wittgenstein. Trata-se justamente de checar a sua comensurabilidade. É, pois, nesse ponto que o conteúdo dessa dissertação (a alteridade e comensurabilidade) torna-se forma – este capítulo é, em si, uma tentativa de comensurar duas metodologias distintas de comensuração de linguagens e culturas diferentes entre si.

¹⁷² O *Mana* é um termo melanésio, um conceito generalizado de poder associado à idéia de eficácia alcançada por algo mais do que os meios físicos comuns do homem. A discussão a respeito dos chamados termos-*mana* foi lançada pela obra clássica de Marcel Mauss e Henri Hubert, “Esboço de uma Teoria Geral da Magia”(1902-03). Os autores procuraram generalizar o conceito tendo em mente que o mana seria o elemento básico que a magia e a religião tem em comum, a saber, o poder milagroso. Encontraram-se analogias com mana em termos de outras áreas – orenda, wakan, manitou entre outros. O mana era tido como uma coisa de natureza não pessoal, anônima e difusa, um “fluido vago e impessoal”, conseqüentemente uma noção característica de uma fase pré-animística da religião, proporcionando assim uma definição mínima do mágico-religioso. (Ver SILVA, 1986[1964])

O ‘antropólogo’ é alguém que discorre sobre o discurso de um ‘nativo’. O nativo não precisa ser especialmente selvagem, ou tradicionalista, tampouco natural do lugar onde o antropólogo o encontra; o antropólogo não carece ser excessivamente civilizado, ou modernista, sequer estrangeiro ao povo sobre o qual discorre. [...] O essencial é que o discurso do antropólogo (o ‘observador’) estabeleça uma certa relação com o discurso do nativo (o ‘observado’).¹⁷³

A alteridade discursiva se apóia em um pressuposto de semelhança. “O antropólogo e o nativo são entidades de mesma espécie e condição: são ambos humanos, e estão ambos instalados em suas culturas respectivas, que podem, eventualmente, ser a mesma”¹⁷⁴. Mas mesmo quando o antropólogo e o nativo compartilham a mesma cultura, a relação de sentido do discurso do antropólogo com sua cultura e o do nativo com a dele é diferente. Nos termos em que habitualmente se estabelece a relação entre esses discursos, o discurso do nativo é aquele que exprime sua relação com sua cultura de forma natural, espontânea e inconsciente, enquanto o do antropólogo é aquele capaz de exprimir sua cultura e a do nativo de forma consciente e reflexiva. Essa diferença de posição não reflete uma ‘natureza das coisas’, mas, poderíamos dizer, é definida pelas regras do ‘jogo de linguagem’ em questão. Apesar da igualdade quanto à condição cultural, o discurso do antropólogo assume certa vantagem epistemológica sobre o do nativo: ele pretende explicar, traduzir e justificar o sentido desse discurso.

A proposta de Viveiros de Castro surge como tentativa de responder questões como:

O que acontece se recusarmos ao discurso do antropólogo sua vantagem estratégica sobre o discurso do nativo? O que se passa quando o discurso do nativo funciona, dentro do discurso do antropólogo, de modo a produzir reciprocamente um efeito de conhecimento sobre esse discurso? [...] o que acontece se o tradutor decidir trair sua própria língua? O que sucede se, insatisfeitos com a mera igualdade passiva, ou de fato, entre os sujeitos desses discursos, reivindicarmos uma igualdade ativa, ou de direito, entre os discursos eles mesmos? Se a disparidade entre os sentidos do antropólogo e do nativo, longe de neutralizada por tal equivalência [de condição cultural], for internalizada, introduzida em ambos os discursos, e assim potencializada? Se, em lugar de admitir complacentemente que somos todos nativos, levarmos às últimas, ou devidas conseqüências a aposta oposta – que somos todos

¹⁷³ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.113.

¹⁷⁴ Ibid., p.114.

‘antropólogos’ [...], e não uns mais antropólogos que os outros, mas apenas cada um a seu modo, isto é, de modos muito diferentes?¹⁷⁵

As regras do jogo antropológico implicam que o antropólogo ocupe uma ‘meta-posição’, uma ‘dupla função’, como analista e nativo, e o nativo ocupe exclusivamente o papel de analisado. A proposta contextualista, tal como apresentada por Wittgenstein, tendeu a sugerir que essa assimetria fosse superada considerando-se todos (nós e os ‘outros’) como estando imersos em nossos contextos particulares (como nativos, diriam os antropólogos), negando a possibilidade de se produzir teoria sobre ‘os outros’ ou sobre si mesmos, e conferindo a todos o papel de expectadores capazes de descrever as práticas alheias ou próprias através do prisma de sua própria cultura. A corrente antropológica aqui representada por Viveiros de Castro defende a solução oposta, de que devemos considerar todos como ‘antropólogos’, atribuindo a todos o papel de produtores de teoria. Se, para Wittgenstein, a compreensão de uma outra forma de vida só pode se dar em termos ‘nativos’ (compreendendo os usos e práticas de forma contextualizada, sem acrescentar nada), para Viveiros de Castro o interesse reside em compreender a outra cultura em termos duplamente ‘antropológicos’ (fazendo teoria sobre, ou com, a teoria do nativo).

O antropólogo tende a aproximar o nativo de si mesmo, acreditando que seu objeto faz as mesmas associações que ele, que o nativo pensa como ele. “O problema é que o nativo certamente *pensa*, como o antropólogo; mas, muito provavelmente, ele não pensa *como* o antropólogo”¹⁷⁶. Tal confronto entre diferentes pensamentos (ou fazeres) deve poder produzir uma implicação mútua, uma alteração dos discursos em jogo.

O problema de Viveiros de Castro seria o de saber o que é um ‘ponto de vista’ *para* o nativo, isto é, qual é o conceito de ponto de vista presente nas culturas amazônicas: assumindo que *há* um ponto de vista nativo. A questão é saber *qual* o ponto de vista nativo sobre o ponto de vista. Essa concepção aparece como um ‘experimento de pensamento’ que envolve uma dimensão de ‘ficção’. Ainda que não possamos descobrir o ponto de vista do outro, pois nosso conhecimento é mediado pelo nosso próprio, podemos alterar o nosso ponto de vista em consequência do contato com o outro, produzindo um novo.

¹⁷⁵ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.115.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 119.

Parafrazeando Viveiros de Castro¹⁷⁷, se a filosofia ‘real’ (como a de Wittgenstein e de outros) abunda em selvagens imaginários, a filosofia visada pela antropologia é uma filosofia ‘imaginária’ com selvagens reais. Não obstante, o que não está dito, e é justamente aí que se encontra um elo possível entre a teoria filosófica contextualista e essa proposta antropológica, é que a condição de possibilidade para se falar nos conceitos indígenas foi uma experiência prévia de campo, em que o antropólogo experimenta uma nova forma de vida, que negocia com os nativos.

Viveiros de Castro afirma que o objeto de seu trabalho não é, nem um estudo de ‘mentalidade primitiva’, nem uma análise dos ‘processos cognitivos’ indígenas.

Meu objeto é menos o modo de pensar indígena que os objetos desse pensar, o mundo possível que seus conceitos projetam. Não se trata, tampouco, de reduzir a antropologia a uma série de ensaios etnossociológicos sobre *visões de mundo*. [...] Não se trata, por fim, de propor uma *interpretação* do pensamento ameríndio, mas de realizar uma *experimentação* com ele, e portanto com o nosso.”¹⁷⁸

Como afirma Roy Wagner, “*every understanding of another culture is an experiment with one’s own*”¹⁷⁹.

Considerar as idéias indígenas como conceitos é afirmar uma intenção antipsicologista. Os conceitos não são estados ou atributos mentais, eles não estão prontos na mente, eles são inventados. São esses conceitos indígenas que diferem dos nossos, e não seu processo mental, suas estruturas cognitivas, que se assemelham a de qualquer humano. Não é o caso de imaginar que os índios sejam dotados de uma neurofisiologia particular, que processa o diverso de maneira peculiar. Eles pensam, exatamente como nós; mas *o que* eles pensam, isto é, os conceitos que criam, as descrições que produzem, são muito diferentes dos nossos. Assim, o mundo descrito por esses conceitos parece muito diverso do nosso. O objeto da investigação, portanto, deve ser os *conceitos* indígenas. Viveiros de Castro está interessado nos conceitos que os índios inventam, e em inventar algo com isso.

¹⁷⁷ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 127.

¹⁷⁸ Ibid., p. 123-4.

¹⁷⁹ ROY WAGNER *apud* VIVEIROS DE CASTRO.

Como colocado acima, a experiência proposta por Viveiros de Castro começa por propor a equivalência entre os discursos do antropólogo e do nativo, bem como por afirmar a condição mutuamente constituinte desses discursos, que só existem como tais ao entrarem em relação entre si. Acrescento que essa não é apenas uma relação de conhecimento, mas também, simultânea e intrinsecamente, uma relação entre formas de vida. Os conceitos antropológicos são completamente relacionais:

Eles não são, nem reflexos verídicos da cultura do nativo (o sonho positivista), nem projeções ilusórias da cultura do antropólogo (o pesadelo construcionista). O que eles refletem é uma relação de inteligibilidade *entre* as duas culturas, e o que eles projetam são as *duas* culturas como seus pressupostos imaginados¹⁸⁰.

Assim, vemos que conceitos como *mana*, *totem*, *kula*, *tabu* e outros utilizados pela teoria antropológica se originam do esforço imaginativo da própria cultura que essa teoria procura entender. Viveiros de Castro acredita que está nessa “sinergia entre concepções e práticas provenientes dos mundos do ‘sujeito’ e do ‘objeto’”¹⁸¹ a originalidade da antropologia.

Se nos seus primórdios a antropologia¹⁸² evocou um padrão único de racionalidade – o padrão determinado pela ciência ocidental – para falar das concepções dos povos estudados, desqualificando-as como erro ou ilusão ou julgando-as como mais ou menos homogêneas à ciência, agora afirma que a imagem da ciência não é a única, nem a melhor, maneira de nos relacionarmos com a atividade intelectual dos povos estranhos à tradição ocidental, e nem mesmo com a nossa própria tradição.¹⁸³

O padrão de comparação que é defendido por Viveiros de Castro é que tomemos as concepções nativas, não como objetos ou fenômenos a serem estudados, mas como teorias de mesma autoridade que nossas próprias teorias antropológicas ou filosóficas, e que podem mesmo ampliar os horizontes de nossa filosofia. Trata-se de não afirmar a ciência, ou qualquer outra concepção, como

¹⁸⁰ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.126.

¹⁸¹ *Ibid.*, p.126.

¹⁸² A antropologia de Frazer, que tratamos no capítulo 2, é expoente dessa concepção antropológica clássica.

¹⁸³ A predominância do padrão científico para julgar conceitos e práticas foi alvo de crítica de Wittgenstein, no contexto de suas investidas contra Frazer. Como oposição a esse método de descrição, o filósofo desenvolve a noção de “representação perspicua”. (Cf. WITTGENSTEIN, 1993 [1967]; e também o capítulo 2 dessa dissertação).

padrão do pensamento, mas estabelecer como paradigma a própria relação entre os discursos. Em outras palavras, os critérios da ciência não ditam as regras do jogo (de linguagem) porque eles mesmos estão em jogo.

A estratégia antropológica advogada por Viveiros de Castro, defende que:

Agora não se trataria mais, ou apenas, da descrição antropológica do kula (enquanto forma melanésia de socialidade), mas do kula enquanto descrição melanésia (da ‘socialidade’ como forma antropológica); ou ainda, seria preciso continuar a compreender a “teologia australiana”, mas agora como constituindo ela própria um dispositivo de compreensão; do mesmo modo, os complexos sistemas de aliança ou de posse da terra deveriam ser vistos como imaginações sociológicas indígenas[...] É preciso saber transformar as concepções em conceitos, extraí-los delas e devolve-los a elas.¹⁸⁴

A equivalência entre o antropólogo e o nativo, decorrente de sua comum condição cultural, implica que a aproximação a uma outra cultura só pode se dar nos termos daquela do antropólogo. Disso Roy Wagner conclui que o conhecimento antropológico se define por sua “*objetividade relativa*”. Isto não significa uma objetividade deficiente ou parcial, mas uma objetividade intrinsecamente *relacional*, como se depreende do que se segue:

A idéia de cultura [...] coloca o pesquisador em posição de igualdade com aquele que ele pesquisa: ambos ‘pertencem a uma cultura’. Como cada cultura pode ser vista como uma manifestação específica [...] do fenômeno humano, e como jamais se descobriu um método infalível de ‘graduar’ diferentes culturas e arranjá-las em tipos naturais, assumimos que cada cultura, como tal, é equivalente a qualquer outra. Tal postulado chama-se ‘relatividade cultural’. [...] A combinação dessas duas implicações da idéia de cultura, isto é, o fato de que os antropólogos pertencemos a uma cultura (objetividade relativa) e que somos obrigados a postular que todas as culturas se equivalem (relatividade cultural), leva-nos a uma proposição geral a respeito do estudo da cultura. Como atesta a repetição da idéia de ‘relativo’, a apreensão de outra cultura envolve o relacionamento [*relationship*] entre duas variedades do fenômeno humano; ela visa a criação de uma relação intelectual entre elas, uma compreensão que inclua a ambas. A idéia de ‘relacionamento’ é importante aqui porque é mais apropriada a essa aproximação de duas entidades (ou pontos de vista) equivalentes que noções como ‘análise’ ou ‘exame’, que traem uma pretensão a uma objetividade absoluta.¹⁸⁵

Essa colocação de Roy Wagner é interessante, pois dela podemos apreender que a igualdade de condições entre nativo e antropólogo implica que a

¹⁸⁴ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.128.

¹⁸⁵ ROY WAGNER *apud* VIVEIROS DE CASTRO.

compreensão de outra cultura só pode se dar na relação. Negada a superioridade do antropólogo sobre o nativo, ele também não pode subtrair-se de sua cultura para compreender o outro. O que se tem é uma relação entre iguais, e não uma determinação de uma pelos termos da outra. O antropólogo pode entender o nativo na medida em que estabelece um elo com suas formas de vida, mas terá estabelecido um “terceiro contexto”, que não é mais o seu, nem o do nativo, mas da relação entre ambos. Essa relação não é apenas intelectual, mas uma relação de jogos lingüísticos e práticas compartilhadas.

Voltemos à questão sobre o que aconteceria se recusássemos a vantagem epistemológica do discurso do antropólogo sobre o do nativo; se entendêssemos a relação entre eles como suscitando uma modificação, necessariamente recíproca, nos termos por ela relacionados. O que acontece quando o propósito do antropólogo deixa de ser o de explicar, interpretar, contextualizar, racionalizar o discurso nativo, como pretendeu Frazer, por exemplo, e passa a ser o de utilizar, de verificar os efeitos que ele pode produzir no nosso? O que é pensar o pensamento nativo?

(...) é, para começar, não neutralizar. É, por exemplo, pôr entre parênteses a questão de saber se e como tal pensamento ilustra universais cognitivos da espécie humana, explica-se por certos modos de transmissão social do conhecimento, exprime uma visão de mundo culturalmente particular, valida funcionalmente a distribuição do poder político, e outras tantas formas de neutralização do pensamento alheio. Suspender tal questão é decidir, por exemplo, pensar o outro pensamento apenas (digamos assim).¹⁸⁶

De fato, podemos concordar que para compreendermos um outro pensamento, não podemos sobredeterminá-lo por nenhuma dessas questões. O que equivaleria a uma redução. No entanto, o conjunto dessas questões oferece um ponto de partida para, por um conjunto de comparações e aproximações, tornar os conceitos e práticas das diferentes culturas relacionadas comensuráveis.

Ao criticar a solução antropológica clássica para o problema de como compreender o sentido de afirmações nativas, Viveiros de Castro leva adiante sua proposta, utilizando-a para pensar a afirmação indígena: “os pecaris são humanos”. A ‘solução clássica’ a essa questão, de acordo com Viveiros de Castro, varia em torno de um pressuposto comum, a saber, que, se ‘levamos a sério’ os

¹⁸⁶ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.129.

nativos quando dizem ou fazem coisas que os antropólogos tendem a considerar irracionais, precisamos fazê-lo apesar daquilo que os nativos dizem ou fazem. Incapazes de admitir que os pecaris possam ser humanos, os antropólogos concluem que sua única opção é produzir uma explicação de porque os humanos acreditam em proposições como essa, visto que são falsas ou vazias.

Levar a sério uma afirmação como “os pecaris são humanos”, nesse caso, consistiria em mostrar como certos humanos podem levá-la a sério, e mesmo acreditar nela, sem que se mostrem, com isso, irracionais – e, naturalmente, sem que os pecaris se mostrem, por isso humanos. [...] Essa solução [...] parece implicar que, para levar os índios a sério, quando afirmam coisas como “os pecaris são humanos”, é preciso *não* acreditar no que eles dizem, visto que se o fizéssemos, não estaríamos *nos* levando a sério.¹⁸⁷

A afirmação de que pecaris são humanos interessa porque diz algo sobre os humanos que dizem isso. Com essa afirmação, esses humanos estão dizendo não somente algo sobre os pecaris, mas também algo sobre o que é, para eles, ‘humano’.

O pressuposto crucial da concepção antropológica clássica é que o desentendimento dos antropólogos quanto à proposição dos nativos se dá porque quando os antropólogos consideram uma frase nativa, eles supõem que os nativos atribuem o mesmo significado que eles aos conceitos utilizados. Quando os antropólogos dizem “os pecaris *não* são humanos”, acreditam que têm em mente os mesmos conceitos que têm os nativos ao dizerem que os pecaris são humanos. Do contrário, acreditam que não haveria como julgar a veracidade ou falsidade dos enunciados dos nativos. Embora os conceitos de “pecari” e “humano” sejam tão distintos para eles quanto o são para nós, o equívoco derivaria de uma má aplicação dos conceitos, fundindo-os em enunciados descabidos do tipo “os pecaris são humanos”. A tarefa da análise antropológica clássica, portanto, seria explicar por que os nativos poderiam ‘entender errado’ seus próprios conceitos, o que os levaria a cometer tais erros.

Essa abordagem clássica não é insustentável, mas é bastante implausível. Precisariamos de uma boa razão para esperar que gente tão diferente de nós quanto os Ameríndios, Melanésios ou os Maori compartilhassem nossos

¹⁸⁷ VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 134.

conceitos, ou, inversamente, que conceitos tão peculiarmente indígenas, como ‘pecari’, ‘mana’, ‘hau’ nos fossem evidentes. Também precisaríamos de uma boa razão que explicasse porque os índios compreendem de modo sistematicamente errado as implicações empíricas de alguns desses conceitos.

Viveiros de Castro nos aponta uma saída: e se estipulássemos que a perplexidade do analista diante dos enunciados nativos não é causada por uma discordância epistemológica acerca da aplicação correta de certos conceitos compartilhados (ou seja, uma diferença de opinião), mas, antes, pela *alteridade* dos conceitos envolvidos? Se a posição clássica resulta da idéia de que termos como ‘pecari’ e ‘humano’ têm a mesma intensão para os nativos e para o analista, então a alternativa proposta por Viveiros de Castro é sua negação: os termos têm intensões diferentes para o analista e para o nativo – e é por isso que os enunciados nativos soam estranho ao analista. Ao recusar a primeira implausibilidade da abordagem clássica – a saber, que os conceitos dos nativos têm que ser basicamente os mesmos que os nossos – desfaz também a segunda – isto é, que os nativos aplicam mal seus próprios conceitos. Uma vez aberta a possibilidade de que os conceitos nativos possam ser diferentes dos nossos, enunciados como “os pecaris são humanos” não precisam mais ser vistos como tentativas equivocadas de ‘aplicar’ termos predefinidos a referentes fixos no mundo, ou seja, de acordo com Viveiros de Castro, de determinar sua extensão. Ao contrário, eles podem ser vistos como tentativas, por parte dos nativos, de expressar o sentido de seus próprios conceitos, ou seja, de defini-los intensionalmente.

Embora uma resposta contextualista a uma questão semelhante a essa chegasse a conclusões parecidas¹⁸⁸ – que a incompreensão se deve a alteridade de conceitos, e não a uma má aplicação desses conceitos por parte dos nativos – o caminho adotado por Wittgenstein não poderia ser através da distinção entre “intensão” e “extensão”, posto que esta distinção supõe que os conceitos adquirem significados como formas de descrição do mundo. A resposta contextualista recorre à noção de que os conceitos adquirem seus significados na prática, no jogo de linguagem em que estão inseridos e, portanto, se a prática muda, se o acordo

¹⁸⁸ Temos prova disso na discussão do começo desse capítulo sobre a abordagem de Wittgenstein de formas de representação alternativas, e na discussão entre Davidson e Hacker do terceiro capítulo.

entre os participantes muda, os conceitos também tem que mudar. Trata-se de afirmar que os conceitos adquirem significado como formas de ação no mundo, e não como formas de descrição.

O segundo ponto a ser destacado da crítica de Viveiros de Castro à antropologia clássica é que ela sugere um programa analítico que vai além de uma mera inversão da imagem ‘clássica’. O sentido do enunciado nativo torna-se o objeto principal da análise antropológica. Em lugar de enunciar as condições do erro nativo, a tarefa passa a ser a de criar novos conceitos.

Holbraad chama nossa atenção para o fato de que o desafio, a dificuldade, dessa proposta é que devemos criar novos conceitos (nossos) a partir de conceitos para nós igualmente novos (os dos nativos), o que seria quase como uma criação *ex nihilo*... No entanto, Holbraad, instantaneamente após colocar o problema, refuta-o. Afirma que as ferramentas metodológicas necessárias para os experimentos propostos por Viveiros de Castro podem, de fato, ser extraídas do contraste entre os enunciados nativos e nossos pressupostos habituais. De acordo com as “regras do jogo” de Viveiros de Castro, devemos aceitar que começamos no escuro, sem nada saber do sentido dos conceitos nativos. Mas conhecemos, de fato, duas coisas. Em primeiro lugar, conhecemos o sentido de nossos próprios conceitos ordinários (por exemplo, que os pecaris são animais suiiformes da América tropical). Em segundo lugar, sabemos que um *sintoma* da diferença entre nossos conceitos e os dos nativos é que, em certos contextos, nossas traduções dos conceitos nativos aparecem como enunciações de falsidades.

Temos aqui os rudimentos de um método que permite que nos aproximemos de uma compreensão dos conceitos e enunciados nativos. Pois, uma coisa que podemos fazer é transformar o significado de nossos próprios conceitos. (‘pecari’, ‘humano’ etc.) por meio da análise conceitual, transformando-os de tal modo que, quando usados para explicitar enunciados nativos, eles produzam enunciados *verdadeiros*. A promessa aqui, afirma Holbraad, não é de nos aproximarmos dos conceitos nativos eles mesmos, mas de produzir equivalentes aproximados deles, de forma que possamos, nós mesmos, dizer que os pecaris são humanos. O objetivo, portanto, é que, através da análise, possamos chegar a novos conceitos.

Martin Holbraad desenvolve uma aplicação de seu método aos termos-*mana*. Com isso, apresenta uma possibilidade interpretativa desses termos que nos

leva a uma concretização do projeto de ‘expansão de nossas categorias analíticas’ delineado acima. Esse projeto, ressalte-se, não pretende ser uma aplicação da concepção wittgensteiniana, mas, ao contrário, é a própria diferença entre as concepções que importa, pois, como vimos, é na relação entre diferentes que nasce o novo, aparentado das duas partes, e que pode servir para pensar a ambas.

Ao estudar a cosmologia do oráculo de Ifá cubano¹⁸⁹ e a gramática dos termos-*mana*, Holbraad demonstra que estes termos não podem ser articulados através da distinção comum entre conceitos e coisas e considera a possibilidade de que a etnografia do *mana* possa ditar uma estrutura analítica diferente – uma que vá além, não apenas da distinção entre conceitos e coisas, mas também de algumas outras antinomias recorrentes relacionadas ao termo, como: força e ação; qualidade e estado; substantivo, adjetivo e verbo; abstrato e concreto; onipresente e localizado. Aqui o objetivo de Holbraad é travar uma discussão teórica sobre o *mana* para relacioná-la com a possibilidade de rever suposições próprias aos ‘objetos materiais’ ou ‘coisas’. Em particular, argumenta que os termos-*mana* nos propiciam uma resistência analítica à suposição comum de que ‘coisas’ devem necessariamente ser pensadas como ontologicamente distintas de ‘conceitos’¹⁹⁰. Tal movimento é possível apenas porque o *mana* rompe sistematicamente com essa distinção: ele é tanto coisa quanto conceito. O autor questiona então se pensar através desses termos pode nos fornecer um ponto de vista em que não precisemos mais fazer essa distinção. “*Might there be a frame for analysis in which mana does not register as an ontological anomaly, as it does when we say – surprised – that it is both thing and concept?*”¹⁹¹

A abordagem de Martin Holbraad dos termos-*mana* contrasta com as teorias antropológicas anteriores. O debate da antropologia francesa sobre o *mana* ligava-se a uma premissa comum, a saber, aquela de que a dificuldade de definição do *mana* – sua ‘singular ambigüidade’ – era devida ao que foi chamado

¹⁸⁹ O Ifá cubano é um culto masculino de origem leste africana estudado por Holbraad na cidade de Havana. A aparentemente nebulosa evocação da divinação do Ifá à noção de ‘*aché*’, na qual foca, apresenta ‘anomalias’ análogas a que os antropólogos vêm associando ao *mana*.

¹⁹⁰ Neste sentido, a argumentação de Holbraad sobre o *mana* é diretamente inspirada pela de Mauss sobre o *hau* Maori. Se a noção de *hau* proporcionou uma alavanca para negar que a distinção entre coisas e pessoas é axiomática, então os termos-*mana* fazem o mesmo pela distinção entre coisas e conceitos.

¹⁹¹ HOLBRAAD, 2007, p.226.

de ‘excesso de significação’¹⁹². Para os antropólogos franceses, as ‘contradições’ implicadas pelos termos-*mana* não eram um engano etnográfico, mas um dado etnográfico. Afirmavam: o *mana* é que é confuso, não nossa compreensão a seu respeito. Lévi-Strauss sugeriu que a questão colocada aos antropólogos pelos termos-*mana* era o problema das “antinomias, aparentemente insolúveis, ligadas a essa noção”¹⁹³. O ‘excesso’ do *mana* foi desde o começo considerado como uma transgressão sistemática das distinções que se esperava que fossem axiomáticas.

Para Lévi-Strauss a intriga a respeito das antinomias que os termos-*mana* possuem se deu por conta da expectativa equivocada de que, embora ambíguo e difícil de definir, o sentido de tais termos poderia ser identificado com referência ao fenômeno (ou ao menos ao campo dos fenômenos) que eles significam.

Segundo uma premissa estruturalista, a questão da imprecisão da definição do *mana* não pode ser resolvida recorrendo ao suposto fenômeno ambíguo que ele significa, mas, ao contrário, tem que ser vista em termos de relações entre o *mana* e outros significantes. Então, os termos-*mana* não teriam uma posição fixa dentro da estrutura semiótica indígena, consistindo em uma série de fluidas noções que fundem-se mutuamente. Eles são ‘significantes flutuantes’ que podem se mover de uma posição semiótica para outra, precisamente porque, em si mesmos, eles não têm nenhum sentido. Lévi-Strauss supostamente esclarece, portanto, a questão evidenciada por Mauss das antinomias ligadas aos termos-*mana*, que tanto incomodou e impressionou os etnógrafos:

força e ação; qualidade e estado; substantivo, adjetivo e verbo ao mesmo tempo; abstrata e concreta; onipresente e localizada. E, de fato, o *mana* é tudo isso ao mesmo tempo; mas não é assim, precisamente porque ele não é nada disso? Porque ele é simples forma ou, mais exatamente, símbolo em estado puro, portanto suscetível de assumir qualquer conteúdo simbólico? Nesse sistema de

¹⁹² “[E]m qualquer outra parte, e constantemente ainda entre nós mesmos (e certamente por muito tempo), mantém-se uma situação fundamental e que pertence à condição humana, a saber, que o homem dispõe desde sua origem de uma integralidade de significante que lhe é muito difícil alocar a um significado, dado como tal sem ser no entanto conhecido. Há sempre uma inadequação entre os dois, assimilável apenas para o entendimento divino, e que resulta na existência de uma superabundância de significante em relação aos significados nos quais ela pode colocar-se. Em seu esforço de compreender o mundo, o homem dispõe assim sempre de um excedente de significação (que ele reparte entre as coisas segundo leis do pensamento simbólico que compete aos etnólogos e aos lingüistas estudar). Essa distribuição de uma razão suplementar – se podemos nos exprimir desse modo – é absolutamente necessária para que, no total, o significante disponível e o significado assinalado permaneçam entre si na relação de complementaridade que é a condição mesma do exercício do pensamento simbólico”. LÉVI-STRAUSS, 2003[1950], p.42-3.

¹⁹³ *Ibid.*, p.43.

símbolos que toda cosmologia constitui, ele seria simplesmente um *valor simbólico zero*, isto é, um signo que marca a necessidade de um conteúdo simbólico suplementar àquele que pesa já sobre o significado, mas que pode ser um valor qualquer, com a condição de fazer parte ainda da reserva disponível e de já não ser, como dizem os fonólogos, um termo de grupo.¹⁹⁴

Assim, o *mana* seria uma forma simples, ou, para ser mais preciso, um símbolo em seu estado puro, capaz de assumir qualquer conteúdo simbólico.

Essa concepção estruturalista apresenta uma ruptura com a concepção referencialista de significado, segundo a qual toda palavra é um nome que possui um referente e, portanto, não poderia haver algo como uma palavra vazia. A concepção defendida por Holbraad, por sua vez, se opõe tanto ao referencialismo quanto ao estruturalismo. A estratégia de Holbraad, que argumenta pela possibilidade de modificação dos conceitos analíticos pelo material etnográfico, vai de encontro ao estruturalismo de Lévi-Strauss, que trata pacificamente a ambigüidade transgressiva do *mana* em termos como ‘flutuante’, afirmando que o *mana* não tem nenhum sentido, que ele é ora significante, ora significado, dissolvendo assim, a ambigüidade. Mas o *mana*, para Holbraad, é significante e significado, que é apenas uma variação de outras famosas ‘antinomias’ do *mana*, como concreto e abstrato, e coisa e conceito. O *mana* funde noções de pensamento abstrato, propriedade concreta e agência espiritual. Por isso, sua explicação não pode ser expressa em termos de categorias rígidas e abstratas, ao contrário, requer um repertório conceitual que ultrapasse essas fronteiras.

A análise de Lévy-Bruhl sobre os termos-*mana*, citada por Holbraad, afirma que “*primitive representations [must] obey some other system of logic than the one which governs our own understanding*”¹⁹⁵. Então, a tarefa da análise é mapear este sistema explorando como as representações primitivas são constituídas¹⁹⁶. Lévy-Bruhl afirma: “*In ‘primitive mentality,’ [...] ‘objects, beings, phenomena can be [...] both themselves and something other than themselves.’ The reason why we find this ‘incomprehensible’ is that the law of contradiction governs our logic, whereas primitive mentality is ‘indifferent’ to it*”¹⁹⁷. Ele

¹⁹⁴ LÉVI-STRAUSS, 2003[1950], p.43.

¹⁹⁵ LÉVY-BRUHL *apud* HOLBRAAD.

¹⁹⁶ Para Lévy-Bruhl a dificuldade de compreender os termos-*mana* não está no fenômeno e nem nas relações internas à linguagem. O problema está na lógica (ou pré-lógica) subjacente à linguagem dos nativos.

¹⁹⁷ LÉVY-BRUHL *apud* HOLBRAAD.

procura mostrar que esse princípio (ou negação desse princípio) não é apenas exemplificado em todos os aspectos da vida primitiva, mas também é o que confere a elas coerência. Partindo de um axioma familiar (a lei da contradição), demonstra como sua negação – a qual produz uma fusão de nossas distinções axiomáticas, incluindo aquela entre conceitos e coisas – aparece coerentemente na vida primitiva. Para Holbraad, o que Lévy-Bruhl não explora é como a etnografia pode servir para elaborar um sistema alternativo de axiomas que vá além de apenas constatar a insuficiência do nosso próprio sistema para compreensão dos conceitos nativos. A questão a ser colocada é: “se o *mana* não obedece a lógica da contradição, então, a que lógica obedece?”. Devemos passar da simples negação para a criação de novos axiomas. Holbraad persegue essa tarefa com referência ao *aché*, variação Afro-Cubana do termo *mana*.

Após apresentar em seu artigo detalhada etnografia do Ifá Cubano, Holbraad chega à categoria motilidade¹⁹⁸. A motilidade não apenas pressupõe o colapso da divisão conceito/coisa, mas fornece sua justificativa lógica. A motilidade provoca a idéia de que diferenças ontológicas não implicam separações, mas ao contrário, transformações intensivas e ‘auto-reguladas’. Assim, em um universo lógico motivo, conceitos podem ser coisas e coisas podem ser conceitos. Tudo que se precisa é parar de pensar em conceitos e coisas como entidades auto-idênticas e começar a imaginá-las como movimentos auto-diferenciais.

Em resumo, se a lição da história da teoria-*mana* é que o *mana* vai sempre superar os axiomas analíticos que se impõem sobre ele, então, o desafio proposto é utilizar potencial transgressivo do *mana* para alcançar novas saídas analíticas – pensando não ‘sobre ele’, mas ‘através dele’.

Holbraad chega através de uma investigação antropológica a conceitos que, para ele, parecem solucionar o problema posto pelas antinomias transgredidas pelos termos-*mana*. No entanto, o interesse que tem aqui o seu trabalho não se deve às suas conclusões, mas antes ao próprio método que emprega. Holbraad não se contenta em utilizar sua *prática de campo* para, por uma descrição dos contextos em que o termo *aché* aparece nos cultos afro-cubanos, dissolver os supostos problemas que surgem a um primeiro contato com o termo, mas antes

¹⁹⁸ No original em inglês *Motility*.

procura estabelecer uma mediação entre tal descrição e os problemas postos por sua *prática teórica* de antropólogo, que opera por conceitos tão abstratos como termos-*mana*. Desse encontro surge uma nova inteligibilidade que pode ser útil à filosofia.

Of course, if part of the original attraction of mana-terms to anthropologists was their peculiarly double universality – semantic breadth (‘mana is everywhere’, said the native) coupled with geographical diffusion (‘mana-terms are everywhere’, replied the anthropologist) – it is hardly surprising that these concepts should still feature in diverse ethnographic accounts of indigenous cosmologies. Mana is ethnographically unavoidable¹⁹⁹.

Para uma filosofia etnograficamente motivada o interesse está, por assim dizer, em analisar as diferenças entres os modos de emprego que cada qual (nativo e antropólogo) empresta ao seu “*mana*”.

¹⁹⁹ HOLBRAAD, 2007, p.223.

CONCLUSÃO

Ao longo desse trabalho estabelecemos um diálogo entre a Filosofia Analítica e a Antropologia, apontando alguns pontos de inter-fecundação entre as duas disciplinas. Aquela, se num primeiro momento surge com o objetivo de clarificar nossa linguagem com base em uma estrutura ideal universal, passa a ser confrontada com uma diversidade de formas lingüísticas, com uma multiplicidade de usos e práticas lingüísticas não equacionáveis a um sistema comum. Assim, a noção de um sistema unitário de linguagem fragmenta-se em inúmeros jogos de linguagem, que devem ser compreendidos de acordo com a forma de vida na qual se inserem.

Essa concepção contextualista da linguagem é introduzida na Filosofia Analítica por um de seus maiores expoentes, o filósofo Ludwig Wittgenstein. Este, que na sua fase mais jovem havia defendido uma forma de referencialismo, que supunha uma relação bi-unívoca entre um termo e o objeto simples que nomeia, em sua fase posterior passa a defender uma autonomia da gramática que regula o uso de nossas expressões – ela não mais se refere à suposta essência da realidade, mas sim à aplicação de conceitos, ao uso correto das palavras. Ela constitui nossa forma de representação, nosso modo de ver as coisas. Uma proposição assume a função de regra gramatical se é empregada como padrão de uso correto de expressões, mas seu estatuto lógico pode mudar de acordo com nosso modo de utilizá-la. “Proposições empíricas são ‘solidificadas’ e transformadas em regras, e regras perdem seu estatuto privilegiado e são abandonadas”²⁰⁰.

A abertura na obra de Wittgenstein para uma concepção contextual da linguagem e para a relatividade de formas de representação se deu, em parte, por seu contato com a antropologia. Ao ler a obra do antropólogo James Frazer, o filósofo desenvolveu críticas a ela que já prefiguram algumas das concepções características da segunda fase de sua filosofia. As tentativas de Frazer de

²⁰⁰ GLOCK, 1998[1996], p.172.

interpretar as crenças nativas incorrem, aos olhos de Wittgenstein, em graves equívocos. A narrativa do antropólogo das crenças e ritos mágicos como sendo aplicações errôneas de princípios básicos do pensamento leva à crítica de Wittgenstein de que essas concepções não podem ser consideradas erradas em si mesmas, mas apenas quando se pretende explicá-las através de paradigmas exteriores a elas. É a própria tentativa de Frazer de explicar a magia através de padrões científico-causais, bem como a sua suposição de um esquema linear no qual a ciência estaria num estágio evolutivo mais avançado do que a magia, que constituem um ‘erro’, e não a prática mágica em si. A maneira científico-causal de explicação é apenas uma forma de organizar os dados, no entanto, não é mais correta do que qualquer outra, de acordo com o filósofo.

Em contrapartida, Wittgenstein defende que devemos apenas descrever os fatos, apontando algumas conexões que estabelecemos entre os fenômenos da experiência, de forma que nos possibilite chegar a uma compreensão dos critérios que utilizamos para conectar as coisas no mundo. A essa forma de descrição, que não deve acrescentar nenhuma explicação, Wittgenstein chama de ‘representação perspicua’. Ela não pretende estabelecer “a ordem” de nossas conexões, mas apenas apontar “uma ordem” estabelecida para cada caso específico. O filósofo afirma ainda que o fato de Frazer utilizar conceitos característicos de nossa própria cultura para explicar os nativos implica em erros, dado que cada conceito deriva seu significado do papel que desempenha em sua cultura; além disso, implica afirmar que deve haver algo em comum entre esses conceitos para que possam ser ‘equacionados’.

Podemos deduzir dessa discussão alguns pontos importantes da concepção wittgensteiniana para tratar da comensurabilidade entre diferentes culturas e práticas lingüísticas. Primeiramente, devemos levar em consideração o caráter contextual do significado, que vai contra a idéia de um fundacionalismo semântico. A partir desta concepção contextualista afirma-se que nossos significados são determinados o suficiente para que uma prática comunicativa possa ocorrer com sucesso, embora ainda existam alguns graus de indeterminação. O significado é determinado de acordo com o contexto, pelo papel que o termo desempenha no ato comunicativo, pelas técnicas de uso que os falantes de uma comunidade compartilham. Dessa forma, a compreensão dos conceitos só pode se dar sobre o pano de fundo de uma forma de vida compartilhada.

A concepção acima defendida suscita o problema da tradução entre linguagens e compreensão de diferentes culturas. Dado que os significados não são fixos, determinados por uma estrutura universal, eles podem ser interpretados de diferentes maneiras de acordo com o uso. Como podemos então compreender a linguagem de uma cultura diferente da nossa? De acordo com Wittgenstein é necessária a convergência de padrões comportamentais, de certas capacidades perceptuais e mentais humanas básicas. Tal requisição de um “solo comum” de comportamentos, no entanto, não impede uma diversidade de formas de representação, jogos de linguagem e formas de vida.

Essa questão da racionalidade, tradução e comensurabilidade de culturas e práticas lingüísticas foi (e ainda é) amplamente discutida. Podemos delinear, de forma geral, duas linhas de argumentação nas quais sucessores de Wittgenstein se dividiram: os ‘unificadores’ e os ‘relativistas’. Cada um a seu modo, discutiram a possibilidade de comensuração de diferentes culturas e formas de representação. Essa discussão, em parte motivada por Wittgenstein, foi incorporada no pensamento antropológico e filosófico atual.

Num último momento, passamos então a propor uma nova possibilidade de interlocução entre a filosofia analítica e antropologia, dado que a anterior gerou frutos tão importantes. O que se pretendeu com isso foi pensar em novas transformações e rupturas nessas duas disciplinas, e principalmente, pensar em novas possibilidades para a filosofia analítica, tanto de método, quanto de objeto, posto que de acordo com o que afirma a proposta antropológica apresentada, a relação entre contextos gera um novo contexto, da relação entre diferentes empregos de palavras surgem novos conceitos. O objetivo de tal proposta não foi o de definir um novo método de análise ou de comensurabilidade de culturas e formas de representação através de uma comparação/junção dos pensamentos aqui apresentados, mas apenas apresentá-los para que, a maneira da representação perspicua buscada por Wittgenstein, possamos perceber algumas conexões que nos levem a alguns *insights*, evitando explicações que não se apresentem como meras possibilidades interpretativas.

BIBLIOGRAFIA

BAKER, G.P; HACKER, P.M.S., *Wittgenstein. Understanding and Meaning* – Vol. 1 de *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 2005 [1980].

_____. *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity* – Vol. 2 de *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.

CHAUVIRÉ, Christiane. *Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2003.

CIOFFI, Frank. *Wittgenstein on Freud and Frazer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001[1998].

CONDÉ, Mauro Lúcio Leitão. *Wittgenstein: Linguagem e Mundo*. São Paulo: Annablume, 1998.

CONWAY, Gertrude D. *Wittgenstein on foundations*. Londres: Humanities Press. 1989.

DAVIDSON, Donald. “On the very idea of a conceptual scheme”. In: *Inquiries into Truth and Interpretation*. New York: Oxford University Press, 1985 [1984]. p.183-198.

DUMMETT, Michael. *Truth and other enigmas*. London: Gerald Duckworth & Company Limited, 1978.

_____. *The Origins of Analytic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

FRAZER, James G., *The Golden Bough*. New York: Macmillan, 1979 [1890].

GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Tradução: Helena Martins. Revisão Técnica: Luiz Carlos Pereira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998[1996].

HACKER, P. M. S. *Insight and Illusion*. Oxford: Clarendon Press, 1986 [1972].

_____. *Wittgenstein's place in twentieth-century analytic philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

_____. “Sur l'idée de schème conceptuel chez Davidson”, Tradução para o francês: Philippe de Lara. [Originalmente publicado em *The Philosophical Quarterly*, Vol. 46, n.184. 1996].

HAMPSHIRE, Stuart. “The Interpretation of Language; Words and Concepts” In: Richard Rorty (org.). *The Linguistic turn: recent essays in philosophical method*. Chicago: The University of Chicago Press. 1967

HOLBRAAD, Martin. “Estimando a necessidade: os Oráculos de Ifá e a Verdade em Havana”. In: *Mana*, v. 9, n.2, p. 39-77. 2003.

_____. “The power of powder: Multiplicity and motion in the divinatory cosmology of cuban ifá (or on *mana*, again)”. In: Amiria Henare, Martin Holbraad & Sari Wastell (orgs.). *Thinking through things*. London: UCL Press, 2007.

KRIPKE, Saul A. *Wittgenstein on Rules and Private Language: an elementary exposition*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

LANDIM, Raul Ferreira. “Jogos de Linguagem e Análise Lingüística”. In: *Revista Filosófica Brasileira*, v.1, n.1, p.25-33. 1982.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Introdução à obra de Marcel Mauss”. In: Marcel Mauss. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac e Naify, 2003 [1950].

MALINOWSKI, Bronislaw. “An ethnographic theory of language and some practical corrolaries”. In: *Coral Gardens and their magic*. Vol II. London: George Allen & Unwin Ltd., 1935. pp. 3-74.

MARCONDES, Danilo. *Filosofia, linguagem e comunicação*. 4. ed. – São Paulo: Cortez, 2001 [1992].

_____. *Filosofia Analítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

MEDINA, José. *Linguagem: Conceitos-chave em filosofia*. Porto Alegre: Artmed, 2007.

MOORE, George Edward. *Escritos Filosóficos*. São Paulo: Editora Nova Cultural (Edição os Pensadores). 1999[1959].

PINKER, Steven. *O instinto da linguagem: como a mente cria a linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2002 [1994].

RUSSELL, Bertrand. “Introdução” In: *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: EDUSP. 2001[1921].

SAARI, Heikki. “Cook and Winch on understanding magic”. In: *Suomen Antropologi*, v.10, n.3, pp.134-141. 1985.

_____. “Wittgenstein on understanding magic”. In: *Suomen Antropologi*, v.18, n.4, pp.30-38, 1993.

_____. “On Magic, Religion and Rationality“. In: Jeffrey Kaplan. *Beyond the Mainsream*. SKS, Helsink, 2000.

SAHLINS, Marshall. “Colors and Cultures”. In: *Semiotica*, v.16, pp.1-22. 1976.

SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. “A Essência da Proposição e a Essência do Mundo”. In: *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: EDUSP. 2001[1921].

SILVA, Benedito (coord.). *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas. 1986[1964].

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. *Magic, Science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge (UK): Cambridge University Press. 1990.

THORNTON, Tim. *Wittgenstein: sobre linguagem e pensamento*. Tradução: A.S. Fernandes e R. Bettoni. São Paulo: Edições Loyola. 2007 [1998].

TUGENDHAT, Ernst. *Traditional and analytical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 1982.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. ‘O nativo relativo’. *Mana*, v.8, n.1, pp.113-148. 2002.

_____. *Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation*. Keynote address to the 2004 Meeting of the Society for the Anthropology of Lowland South America (SALSA). Miami: Florida International University, 2004.

WILSON, Brian R.(ed.), *Rationality – Key concepts in the Social Sciences*. Oxford : Basil Blackwell, 1977 [1970].

WINCH, Peter. *A Idéia de uma Ciência Social*. São Paulo: Editora Nacional. 1970[1958].

_____. “Understanding a Primitive Society”. In: *Rationality – Key concepts in the Social Sciences*. Brian R Wilson (ed.). Oxford : Basil Blackwell, 1977 [1970].

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução: Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP. 2001[1921].

_____. *Investigações Filosóficas*. Tradução: José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Nova Cultural (Edição os Pensadores). 1999[1953].

_____. *Observações Filosóficas*. Organização: Rush Rhees. Tradução para o Inglês: Raymond Hargreaves e Roger White. Tradução para o português: Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola. 2005 [1964].

_____. “Remarks on Frazer’s ‘The Golden Bough’”. R. Rhees (org.). *In: Philosophical Occasions*. Indianapolis: Hackett, 1993 [1967].

_____. *On Certainty*. G.E. Anscombe e G.H. von Wright (orgs.). New York: Harper Torchbooks. 1972 [1969].

_____. *Gramática Filosófica*. Organização: R. Rhees. Tradução Inglesa: A. Kenny. Tradução: Luís Carlos Borges. São Paulo: Edições Loyola. 2003 [1974].

_____. *Culture and Value*. G.H. von Wright em colaboração com H. Nyman (orgs.). Oxford: Blackwell, 1980.

_____. *Philosophical Occasions, 1912-1951*. Edited by: J. Klagge e A. Nordmann. Indianapolis: Hackett, 1993