

# **O QUE FAZ UMA REGRA?**

**Marcos de Almeida Matos**

**Marcos de Almeida Matos**

**O QUE FAZ UMA REGRA?**  
**DESENVOLVIMENTOS DE UMA IMAGEM**  
**WITTGENSTEINIANA DO SIGNIFICADO**

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**Linha de Pesquisa:** Lógica e Filosofia da Ciência

**Orientador:** Prof. Dr. Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos

Belo Horizonte  
Universidade Federal de Minas Gerais  
2006

As regras da vida vestem-se cerimoniosamente de imagens...  
Ludwig Wittgenstein

## **RESUMO**

Esta dissertação consiste na exposição e no exame de algumas tentativas de explicitar ou desenvolver as observações de Wittgenstein sobre a relação normativa da compreensão com os cursos de ação dos falantes de uma linguagem – relação sumarizada pelo conceito de regra lingüística. Trata-se de um esforço em mapear algumas questões pertinentes a estes desenvolvimentos, tais como aparecem no comunitarismo de Saul Kripke, no anti-realismo de Michael Dummett e Crispin Wright, e na postura anti-redutivista de John McDowell. Os quatro autores partem de pontos de vista distintos, o que lhes permite elaborar diferentes imagens daquilo que constituem os compromettimentos com os quais nos engajamos ao participar da compreensão de uma linguagem. Desse modo, a dissertação não procura estabelecer a melhor maneira de interpretar Wittgenstein, mas antes determinar uma parte de sua herança para a filosofia da linguagem elaborada no séc. XX.

## **ABSTRACT**

This dissertation consists in an exposition and examination of some attempts to explain and develop Wittgenstein's observations on the normative relation between the speakers' understanding and their courses of action – a relation summarized by the concept of linguistic rule. It's the effort to map some pertinent questions about these developments, such as shown by the communitarism of Saul Kripke, Michael Dummett and Crispin Wright's anti-realism, and John McDowell's anti-reductivism. The four authors start from distinct points of view, which enable them to elaborate different images of the commitments constituents with which we engage ourselves when we participate in the understanding of a language. In this way, the dissertation does not try to establish the best interpretation of Wittgenstein's philosophy, but to determine an important part of his heritage to the XX century's philosophy.

## AGRADECIMENTOS

Ao professor Ernesto Perini Santos, meu orientador, pelo modo descontraído e ao mesmo tempo sério de apontar os caminhos que percorri.

Aos professores do Departamento de Filosofia da UFMG e aos funcionários da Faculdade; especialmente ao professor Marcelo Marques, em cujas aulas eu e alguns colegas aprendemos que a filosofia pode ser uma aventura intelectual empolgante, e ao professor Paulo Roberto Margutti, com quem primeiro estudei os textos de Wittgenstein.

À minha irmã, Beatriz, que de um jeito impulsivo e inteligente vai descobrindo o mundo que me mostra; e ao meu irmão Guilherme, companheiro curioso.

Aos amigos que sempre me influenciam, na filosofia e fora dela (especialmente ao José, Guilherme, Letícia, Morena, Cristiano, Tomás, Marcelo, e todos os outros que eventualmente me escaparam da memória).

Aos meus amigos e colegas de filosofia, Thiago, Chico, Clóvis, Bernardo, Eduardo, Marco Aurélio, Patrícia, Henrique e Thiago Heller.

À Camila, minha companhia mais próxima e mais bonita.

Ao meu avô Zé Nery, e à minha avó Lica, verdadeiros filósofos da vida comum.

À minha mãe e ao meu pai, que vão construindo um mundo onde a diferença, o pensamento e a criatividade têm um lugar fundamental. A eles dedico esta dissertação.

Ao CNPq, pela bolsa de estudos que possibilitou a realização desta pesquisa.

# SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	6
<b>1- Kripke, as Regras e os Significados</b> .....	12
I – O paradoxo céptico .....	13
II – As tentativas de resposta ao paradoxo .....	20
2.1. A <i>análise disposicional</i> .....	20
2.2. O imperativo de simplicidade .....	27
2.3. A experiência qualitativa e introspectiva de significar .....	28
2.4. A irreduzibilidade do estado primitivo e <i>sui generis</i> de significar .....	32
2.5. O realismo matemático, ou platonismo.....	36
III – A solução céptica .....	38
<b>2- Regras e Anti-Realismo</b> .....	50
I – Dummett: realismo e anti-realismo.....	51
1.1. Qual é a noção adequada para uma explicação teórica do significado?.....	54
1.2. Indeterminação .....	66
II – Crispin Wright e o anti-realismo sobre regras.....	74
2.1. Admitindo a indeterminação .....	74
2.2. Regras, significados, intenções .....	81
<b>3- A Natureza Irreduzível do Significado</b> .....	94
I – Desmontando o paradoxo céptico.....	96
II – Anti-anti-realismo.....	102
2.1. Caríbdis .....	111
III – A natureza do significado.....	117
3.1. “E ainda assim um realismo em filosofia, isso é algo difícil”.....	117
3.2. Irreduzibilidade, ou a perspectiva participante .....	121
3.3. A comunidade .....	131
<b>Conclusão</b> .....	138
<b>Referências Bibliográficas</b> .....	153

## INTRODUÇÃO

Em *Cidades Invisíveis*, Ítalo Calvino imagina uma cidade, chamada Ipásia, onde a mudança de língua com que se depara o viajante é a mais radical, pois não diz respeito às palavras, mas às coisas. A organização dos elementos não recebe ali outro nome, mas se constitui como outra organização. No entanto, também ali, diz Calvino, não existe linguagem sem engano.

A possibilidade do engano e do erro é congênita à possibilidade da linguagem. Podemos compreender isso como uma verdade dúplice sobre a linguagem humana. De um lado, ela é, por definição, uma prática equívoca – uma errância pelas nossas formas de expressão, na qual nos deixamos levar pelo nosso modo de dizer as coisas. Por outro lado, a linguagem implica a distinção “interna” entre o engano e o desengano, entre o erro e o acerto, e entre uma formação correta de palavras e um amontoado de sons ou rabiscos.

Assim como toda cidade pressupõe alguma organização de seu conjunto de ruelas e praças surgidas em épocas diferentes, toda linguagem pressupõe a ordem de seus elementos e de suas relações, moldadas por propósitos e desígnios variados (segundo uma bela analogia de Wittgenstein – 1953: §18). Por mais distintas que fossem as coisas de Ipásia, Marco Polo foi capaz de equivocar-se sobre elas. Por mais radical que fosse a mudança sintática implicada em sua viagem, nenhuma sintaxe é singular o suficiente para abolir aquelas duas dimensões da língua.

Isso significa que a linguagem abre o espaço lógico no interior do qual fazemos nossos movimentos significativos. É neste espaço que podemos errar e que podemos ser corrigidos, e é nele que podemos nos equivocar, figurando as coisas de um modo que, por vezes, vamos achar insatisfatório. O papel desempenhado pelos sinais de uma linguagem depende de um engajamento que determina o modo como devemos usá-los ou percebê-los. A compreensão

implica em um comprometimento com formas específicas de dizer e de fazer. Desse comprometimento, como de todas as demais características de nossa vida, formulamos uma infinidade de imagens, que enfatizam aspectos distintos.

Na tentativa de elaborar uma teoria da linguagem, nos encontramos frequentemente com estas imagens da relação das palavras com as coisas, das palavras com o pensamento, ou do lugar que a linguagem ocupa na vida humana. Longe de um estado da arte onde se poderia simplesmente ignorá-las, os filósofos são frequentemente levados a tomar estas imagens cotidianas como objetos de análise, e, por vezes, como valores ou argumentos.

Wittgenstein toma essas imagens como objeto de suas observações em inúmeros momentos de sua obra, em especial nas *Investigações Filosóficas* (1953) e nas *Notas Sobre os Fundamentos da Matemática* (texto publicado pela primeira vez em 1956, com uma edição aumentada em 1978). Nestas passagens, no estilo característico de sua prosa filosófica, ele tece considerações argutas, mas por vezes obscuras e incompletas. Ainda assim, é clara a oposição destes textos a algumas doutrinas e intuições comuns sobre a linguagem. Na medida em que se esforçou por abandonar o solipsismo que presidia seus escritos anteriores, Wittgenstein enfatizou inúmeras vezes o caráter prático e o horizonte comunitário da compreensão e dos comprometimentos do entendimento. Assim, ele diz que “as leis de inferência nos compelem, no mesmo sentido que outras leis na sociedade humana. (...) Se você tira delas conclusões distintas, você realmente entra em conflito com a sociedade” (Wittgenstein 1978: I-116).<sup>1</sup>

Esta dissertação consiste na exposição de algumas tentativas de explicitar ou continuar as observações de Wittgenstein sobre o ato de seguir uma regra. O seu objeto primário não é o texto de Wittgenstein, e o seu objetivo não é fixar a melhor interpretação deste texto. Antes, trata-se de um esforço em mapear alguns pontos pertinentes a certos desenvolvimentos das

---

<sup>1</sup> “the laws of inference can be said to compel us; in the same sense, that in to say, as other laws in human society. (...) if you draw different conclusions you do indeed get into conflict, e.g., with society”.



observações wittgensteinianas, centrados nas questões que emergem das imagens que fazemos sobre as regras de uma linguagem. Desse modo, não procuramos estabelecer a melhor maneira de interpretar Wittgenstein, mas antes determinar uma parte de sua herança para a filosofia da linguagem elaborada no século XX.

No primeiro capítulo, veremos a apropriação de Kripke dessas observações de Wittgenstein, fixadas em seu ensaio *Wittgenstein Sobre Regras e Linguagem Privada* (1982). Este ensaio de Kripke foi responsável por uma revitalização do interesse sobre os textos de Wittgenstein, sem paralelo desde o apogeu dos estudos wittgensteinianos dos anos sessenta (Boghossian 1989: 141). Sua interpretação se desenvolve em torno da proposição de um paradoxo cético, que questiona a fundamentação efetiva da compreensão de um significado<sup>2</sup> qualquer, na medida em que essa compreensão deve guiar um curso de ação lingüístico. Kripke desenvolve uma dialética em torno das possíveis respostas ao paradoxo cético, e neste diálogo com diferentes formas de conceber a significação (em particular em sua dimensão normativa) vai apontando as características fundamentais que essa noção deve apresentar, uma vez estabelecido o paradoxo. Kripke elabora uma solução para o problema que ele deriva dos textos de Wittgenstein, baseada em uma perspectiva comunitarista. Para Kripke, essa perspectiva pode ser resumida pela idéia de que o significado de um ato assertivo é constituído por suas *condições de assertabilidade*.

Da solução kripkeana ao paradoxo, passo, no segundo capítulo, a examinar uma outra proposta teórica acerca do significado lingüístico: a proposta de Michael Dummett, desenvolvida a partir de uma crítica àquilo que ele denomina *realismo*. Dummett, partindo de certa perspectiva fregeana (por vezes chamada de *anti-psicologismo*), pensa que devemos descartar outro importante pilar da doutrina de Frege sobre o sentido de uma sentença: a idéia de que podemos compreender o significado de um ato lingüístico afirmativo explicitando as

---

<sup>2</sup> Nesta dissertação, uso o termo “significado” como tradução do substantivo inglês “meaning”, e como termo que abrange o sentido de frases e expressões, e a referência (ou relação referencial, dependendo do ponto de vista teórico que adotamos) de termos singulares.

condições no mundo que o tornam verdadeiro. Se a filosofia da linguagem destaca os princípios que guiam a compreensão e o uso das sentenças, ela deve explicar como o entendimento e o significado se manifestam neste uso. Para Dummett, o realismo se assenta em uma imagem do que é compreender uma linguagem que não pode se adequar a esse imperativo de manifestação. Apesar de ver em Wittgenstein um aliado nessa empreitada, Dummett pensa que Wittgenstein vai longe demais na rejeição da doutrina de Frege, em particular na defesa de um holismo ilimitado.<sup>3</sup> Desse exagero de Wittgenstein, que faz dele um convencionalista radical, segundo a sugestão de Dummett, surge a indeterminação tomada por Kripke como um paradoxo irrecusável.

Dummett acredita poder elaborar as diretrizes de uma teoria que atribui ao falante competente um conhecimento implícito de uma estrutura proposicional, que tem em seu centro a noção de *condições de assertabilidade*. A posse desse conhecimento explicitado pela teoria seria o que guia os falantes em suas ações no interior dos jogos de linguagem, e seria aquilo que é mobilizado por aqueles que compreendem essas ações. Para Dummett, uma teoria capaz de atribuir sistematicamente a um falante o conhecimento das condições que justificam uma afirmação, pode evitar o subjetivismo em nossa imagem teórica, sem cair na mera descrição da diversidade dos jogos lingüísticos.

Crispin Wright pensa que a forma dummettiana da exigência de publicidade do significado, motivação do conceito de condições de assertabilidade, combinada com as insinuações de indeterminação wittgensteinianas que são apropriadas por Kripke, termina por contrariar qualquer concepção que pretenda atribuir aos falantes a posse de um padrão ou qualquer outra coisa que sirva de guia ou de instância normativa para seus atos lingüísticos. Isso implica em uma imagem próxima daquela que resulta do ensaio de Kripke, em que a normatividade da compreensão lingüística se origina da consideração do indivíduo no interior

---

<sup>3</sup> Por holismo entendemos a idéia de que a verdade e o sentido de uma proposição não podem ser estabelecidos separadamente do domínio efetivo de uma boa parte da linguagem.

de uma comunidade que age de um modo convergente. Mas Wright aceita claramente as conseqüências que Kripke tenta contornar com uma solução cética. Veremos que Wright, talvez pressionado pela radicalidade de suas conclusões anteriores, elabora posteriormente uma outra abordagem da objetividade e da consistência normativa da compreensão, dessa vez com base na aproximação, realizada por Wittgenstein, entre os conceitos de compreensão e outros conceitos intencionais, como temer, esperar, imaginar, querer e etc.

As propostas destes três autores se baseiam em um distanciamento, uma elaboração ulterior, ou em uma reavaliação daquilo que eles julgam ser intuições ordinárias sobre a natureza e a objetividade da verdade, e assim, do significado e da normatividade, tal como concebidos por uma postura realista. McDowell, cuja filosofia é o objeto do terceiro capítulo desta dissertação, busca desmontar as intuições sobre as quais se assentam as propostas dos outros três autores. Ele procura desenvolver uma proposta que não se compromete com a elaboração de uma teoria filosófica construtiva. Antes, apoiando-se na idéia wittgensteiniana de uma filosofia terapêutica, pretende traçar um diagnóstico dos estados e das aflições que motivam as propostas daqueles autores. McDowell tenta mostrar que esse diagnóstico pode ser visto como decorrente da imagem natural segundo a qual o significado de um ato assertivo verdadeiro é dado pelas condições que ele aponta no mundo.

Wright e Dummett censuram a desaprovação do espírito construtivo em filosofia, explícita nos textos de Wittgenstein. Kripke considera ter desenhado um paradoxo que desaloja pressupostos teóricos enraizados na filosofia, e que admite uma resposta que não é construtiva, mas que apenas acomoda as conclusões radicais do paradoxo junto aos modos de falar e de atribuir significado. McDowell, por sua vez, faz da desaprovação do espírito teórico em Wittgenstein uma parte de seu argumento contra a imagem geral que resulta da obra daqueles três autores. A discussão sobre as perspectivas das teorias sobre a linguagem natural é longa e complexa. Sobre o que se segue posso dizer que, não por escolha, mas pelas minhas

limitações, não alvejei construir uma ponte, mas descrever uma geografia<sup>4</sup> – com as falhas e inexatidões de um cartógrafo inexperiente.

---

<sup>4</sup> A imagem é de Wittgenstein (1978: V-52).

# 1

## KRIPKE, AS REGRAS E OS SIGNIFICADOS

Em *Wittgenstein Sobre Regras e Linguagem Privada* Kripke redesenha algumas linhas da filosofia tardia de Wittgenstein, sob a perspectiva de um problema estimado por ele como o tema central das *Investigações Filosóficas*.<sup>5</sup> Ele retira do texto um paradoxo cético, resultante da pergunta por fatos que fundamentam a atribuição de um significado específico a um ato de fala (por exemplo, em “por ‘mais’, João quer dizer adição”). Se existissem tais fatos, estes poderiam ser especificados segundo certas condições, como pertencentes a determinada área da experiência consciente de um indivíduo (sua história mental e comportamental). Dado um hipotético acesso epistêmico ilimitado a essa área, se não conseguimos especificar o fato que justifica a atribuição de um significado, é porque tal fato inexistente.

À primeira vista resultaria disso que não podemos atribuir justificadamente nenhum significado a uma expressão. Uma frase do tipo “João calculou mal ao responder ‘25’ em ‘5+5’” deveria soar arbitrária, uma vez que não temos como garantir factualmente o que foi significado pelo sinal “+” (se a função de adição ou a de multiplicação). O paradoxo introduz assim uma indeterminação radical em uma imagem difusa e natural do significado lingüístico.

Kripke pretende contornar essa indeterminação através de uma *solução cética*: as atribuições de significado desempenham um papel em nossa linguagem que nada tem a ver com a descrição de um fato. Não é um estado de coisas factual que justifica essas atribuições, ou que as tornam verdadeiras. Antes, são as condições coletivas nas quais as proferimos. Para

---

<sup>5</sup> Esse ensaio consiste na elaboração escrita de uma série de seminários e palestras realizadas por Kripke nas décadas de 60 e 70. Uma primeira versão do texto foi publicada em 1981, em I. Block (ed.), *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein* (Oxford: Basil Blackwell). Sobre a centralidade que Kripke credita ao paradoxo relativamente ao texto das *Investigações*, ver Kripke 1982: 7, 78.

Kripke, o paradoxo ameaça certas orientações em filosofia da linguagem, e não aqueles modos de falar em si mesmos.<sup>6</sup> Ele parece nos levar ao abandono teórico de uma imagem individualista da linguagem, para a qual a compreensão é uma espécie de apreensão, de intenção, ou de disposição. Como resposta ao dilema, o texto sugere a assunção de um comunitarismo, segundo o qual a compreensão lingüística deve ser pensada como uma convergência dos modos individuais de agir e de usar os signos.

Se o paradoxo consiste no problema fundamental das *Investigações*, ele deve ser compreendido como o ponto central que entrelaça a diversidade dos temas tratados nesta obra – os conceitos de significado e compreensão, de proposição, de lógica, os fundamentos da matemática, estados de consciência<sup>7</sup>... Na verdade, Kripke o representa como o ponto de fuga para onde convergem essas perspectivas: veremos que a interpretação kripkeana coloca o problema cético no centro do debate contemporâneo sobre filosofia da linguagem.

Cabe ressaltar que Kripke é ambíguo quanto à paternidade das teses que elabora. Ele diz na introdução de seu ensaio que não as atribui a Wittgenstein (apesar de fazê-lo repetidas vezes no decorrer do texto), e tampouco as reconhece como argumentos que ele mesmo sustentaria (Kripke 1982: 5). Antes, diz Kripke, trata-se do modo como certos temas das *Investigações Filosóficas* o atingiram (1982: 5). Quando falo das posições de Kripke, deve-se compreender esse híbrido de Kripke-Wittgenstein.

## I - O paradoxo cético

A fim de conquistar pessoas inteligentes para uma determinada tese, às vezes basta apresentá-la na forma de um tremendo paradoxo.

---

<sup>6</sup> Cf. Kripke 1982: 69. No entanto, o texto de Kripke não é muito coerente a esse respeito, pois acaba elaborando uma tese radical demais, que dificilmente deixaria de se impor como o que está por trás de nossas atribuições de significado, à revelia da “superfície” dos nossos modos cotidianos de falar.

<sup>7</sup> Cf. o prefácio de Wittgenstein às *Investigações Filosóficas*.

Kripke toma como mote de sua apropriação da filosofia de Wittgenstein um paradoxo cético. Em geral, um paradoxo é o resultado de um argumento, que deriva uma conclusão absurda ou inaceitável de premissas ou pré-concepções naturalmente aceitas. O paradoxo é tão mais impactante quanto mais profunda e espontaneamente aceita é a pré-concepção na qual ele deita suas raízes. O problema que Kripke extrai do texto das *Investigações Filosóficas* depende assim de uma concepção pressuposta. Na dialética do texto kripkeano, é justamente uma imagem da nossa linguagem, caracterizada como natural e espontânea, que lança as bases para o paradoxo cético.<sup>8</sup>

Para estabelecer essa imagem natural, Kripke tenta especificar algumas idéias que manifestamos cotidianamente sobre a nossa linguagem. Quando ensinamos o significado de um termo a outrem, quando discordamos do emprego que alguém faz de uma expressão, ou quando corrigimos alguém, pressupomos aquilo que é significado pelo uso de nossas palavras. É justamente porque falamos a mesma língua, e pressupomos os mesmos significados para os mesmos sinais, que podemos aprovar ou corrigir, concordar ou discordar, nos usos de nossa linguagem.

Em certo sentido, é natural considerar que aprendemos a usar uma palavra quando *aprendemos* seu significado. Usamos as palavras corretamente quando as usamos de acordo com aquilo que elas significam, ou quando nosso curso de ação é guiado pela compreensão de um conteúdo em relação ao qual tais usos serão ditos corretos. Compreender uma expressão é perceber as regras que governam seu uso, com as quais devemos estar de acordo para que nossos enunciados façam sentido. Falar uma linguagem é uma atividade diretamente

---

<sup>8</sup> Lembremos o texto: “I like almost all English speakers, use the word ‘plus’ and the symbol ‘+’ to denote a well-known mathematical function”; ou ainda: “normally, when we consider a mathematical rule such as addition, we think of ourselves as guided in our application of it to each new instance” – Kripke 1982: 7, 17. Os exemplos podem ser multiplicados: Kripke 1982: 10, 21.

condicionada pela posse de um conteúdo, de uma experiência ou de um fato, onde se assentam as suas regras determinantes.<sup>9</sup>

Apreender o significado de uma expressão consistiria nisso: a partir de certo número de exemplos, através da minha representação simbólica externa e da minha representação mental interna, apreendo uma regra, e me torno capaz de aplicar a palavra nas inumeráveis situações futuras nas quais seu uso é pertinente, segundo os critérios de correção que a língua estabelece (Kripke 1982: 7). O ponto fundamental dessa idéia é enfatizar que as intenções relacionadas a uma expressão determinam um curso de ação específico para as inúmeras situações futuras onde seu uso é pertinente (Kripke 1982: 8).<sup>10</sup>

Um bom exemplo de aplicação de uma regra lingüística, um tanto menos dependente de contextos empíricos que o uso de um substantivo normal, é o domínio de uma função matemática. Tomemos uma operação matemática simples, como somar. Kripke nos dá o seguinte exemplo: suponhamos que eu tenha aprendido a somar há pouco tempo, de modo que nunca havia realizado cálculos com números maiores que 57. Assim, me deparo com a conta: “68+57”. Prontamente, demonstrando que aprendi o significado do sinal “+” (a operação matemática “soma”), respondo “125”. Estou seguro que dei a resposta certa, em dois sentidos: 1) no sentido propriamente matemático: se eu refizer a conta, ou conferi-la por qualquer procedimento, constatarei que fiz a conta certa; 2) no sentido metalingüístico: ao realizar a operação “57+68”, usei o sinal “+” segundo o modo como aprendi a usá-lo, como denotando uma função determinada. Isto é, pressupus que o sinal “+” tinha um significado específico, que aprendi quando aprendi a utilizá-lo (Kripke 1982: 8).

---

<sup>9</sup> Não necessitamos de um vocabulário demasiado preciso aqui (o próprio Kripke não elabora seu paradoxo com muita precisão). Para compreendermos o paradoxo, basta pensar que, para essa imagem natural, o significado é o conteúdo dos pensamentos (ou seja, a referência de frases do tipo “Tião significou x ao dizer Y”), que determina e condiciona nossa ação e compreensão. Wettstein, no contexto de uma discussão sobre teorias da referência, chamou essa idéia de *intentionality intuition* (1988: 133).

<sup>10</sup> Trata-se daquilo que Bloor caracteriza como *meaning determinism* (saber o próximo passo a ser dado em uma atividade guiada por uma regra é questão de ter apreendido um significado pré-existente, que determina a regra em questão – cf. 1997: 20 n.2). Esta imagem proporciona uma idéia de como um indivíduo pode possuir critérios de correção para o uso de uma expressão (trata-se de uma concepção individualista de normatividade – cf. 1997: 4, 5).



O paradoxo cético que Kripke extrai das *Investigações* incide justamente neste segundo sentido: o cético questiona o que me leva a crer que atribuí o mesmo significado ao sinal “+” que vinha atribuindo-lhe nos usos passados, e que aprendi como sendo seu. Ou seja, ele pergunta pelo que me faz ter certeza da adequação do meu uso presente do sinal “+” com a regra que supostamente determina minha história de uso desse sinal. A pergunta do cético incide primeiramente sobre meus usos passados: ele não questiona que, segundo meu uso presente, “68+57” denota 125. Kripke enfatiza esse ponto porque se a dúvida atingisse o uso presente enquanto tal, não seria possível colocar a questão de uma maneira que não fosse autofágica (1982: 12, 13). Entretanto, não é necessário desdobrar muito o argumento para que a questão seja estendida para a relação de qualquer uso (passado ou presente) com o significado do sinal pertinente (cf. Kripke 1982: 21).

Para ilustrar o paradoxo, Kripke cria uma função, que ele batiza de “quadição”<sup>11</sup>, simbolizada por “ $\oplus$ ”, e definida:

$$x \oplus y = x + y \text{ se } x, y < 57 / = 5 \text{ de outro modo}$$

(a operação *quadição* realizada para  $x$  e  $y$  é idêntica à operação *adição* caso  $x$  e  $y$  representem valores menores que 57, caso contrário, o resultado é sempre 5).

Já que as duas funções (a de “quadição” e a de “adição”) geram resultados idênticos para números menores que 57, e uma vez que eu nunca havia operado com valores maiores que este, como posso saber, ao instanciar a função aprendida neste caso inédito, que devo responder “125” e não “5”? Segundo o cético, eu posso interpretar mal o meu uso anterior do sinal “+” (talvez sob a influência de LSD – Kripke 1982: 9), de modo que, se pretendo agir segundo a função que vinha determinando minhas respostas até então, deveria responder “5”, e não “125”.

---

<sup>11</sup> Uso “quadição”, “quoma” e “quais” como tradução de “quaddition”, “quum” e “quus”, termos usados por Kripke em seu texto.

Visto que minha história é igualmente compatível com as duas funções, a de adição e a de quadição, o que me possibilita diferenciar um caso do outro, de modo a prover-me a orientação necessária para a realização do cômputo nessa nova instância? O desafio é que especifiquemos um fato sobre minha história mental ou comportamental em virtude do qual meu uso presente do sinal “+” (em “ $57+68=125$ ”) pode ser tomado como correto, segundo os critérios de correção que tornam a minha história do uso deste sinal coerente. Se o cético está errado ao alegar que interpreto mal minhas intenções passadas relativas ao sinal “+”, deve existir um fato que possa ser explicitado contra a sua hipótese.

O cético introduz assim uma indeterminação radical no uso do sinal “+”. Ele diz que mesmo supondo um ser onisciente a respeito da minha história mental e comportamental (mesmo se deus observasse minha mente<sup>12</sup>), este ser não seria capaz de apontar um fato qualquer que garanta que pelo sinal “+” signifiquei a operação “soma” (e devo responder “125”), e não “quoma” (caso em que deveria responder “5”). Trata-se de um paradoxo lógico, que diz respeito à *existência* de um fato-significado específico; e não de um paradoxo epistemológico, sobre *nosso acesso* a tal fato (Kripke 1982: 21). Em outras palavras, não se trata de saber se o sujeito tem ou não certeza daquilo que ele significa pelo uso do sinal ‘+’ (caso em que a autoridade epistêmica normalmente concedida ao sujeito conhecedor de suas próprias intenções derrotaria o cético); mas de especificar aquilo que fundamenta a distinção entre ter significado uma coisa e ter significado outra.

Esse modo de apresentar o paradoxo é uma espécie de interpretação dramática daquilo que emerge, segundo Kripke, das §§139-242 das *Investigações Filosóficas*, e que encontra uma expressão paradigmática na § 201:

esse era nosso paradoxo: nenhum curso de ação pode ser determinado por uma regra, porque todo curso de ação pode ser feito estar de acordo com uma regra. A resposta era: se tudo pode ser tido como de acordo com a regra,

---

<sup>12</sup> Conforme uma famosa colocação de Wittgenstein (1953: 217).

então pode também ser tido como em conflito com ela. Assim, não haveria nem acordo nem conflito.<sup>13</sup>

Se, ao usar o sinal “+”, não posso justificar minha ação recorrendo a algo que constituiria o significado deste sinal, e se um sinal pode sempre ser interpretado como significando algo distinto do que eu acreditava, tampouco posso estar certo de ter efetivamente significado algo ao usá-lo. Em outras palavras, parece que não podemos dizer que um sinal tenha qualquer significado, uma vez que ele pode ser interpretado como tendo qualquer um. A observação wittgensteiniana parece levar-nos à conclusão de que não é verdade de nenhum símbolo que ele expresse um significado ou um conceito particular e não outro qualquer. Como diz Kripke: “não há fato algum sobre mim que distinga entre eu ter significado uma função definida por ‘mais’ (que determina minha resposta em casos novos) e eu não ter significado nada em absoluto” (Kripke 1982: 21).<sup>14</sup>

Notemos que o paradoxo não se restringe apenas ao referido exemplo matemático, mas incide sobre todo uso significativo de qualquer sinal (Kripke 1982: 7, 19, 58), de qualquer categoria semântica (nomes, predicados, advérbios, conectivos sentenciais). O exemplo matemático apenas traz para o foco do debate alguns aspectos da normatividade inerente à idéia de significado. Um substantivo qualquer, cuja utilidade seria descrever uma situação no mundo, deveria ser usado de uma maneira que fosse fiel ao seu significado, e que fosse pertinente segundo a disposição dos elementos no mundo empírico. Aprendemos a usar esse substantivo através de um número limitado de aplicações paradigmáticas. Sendo assim, frente um novo caso no qual somos requeridos a usá-lo, como podemos estar certos do modo

---

<sup>13</sup> Traduzi esta passagem da versão inglesa do texto, na qual o paradoxo se faz mais claro que na tradução brasileira. Geralmente, usei a tradução brasileira das *Investigações Filosóficas* (cf. Wittgenstein 1975), corrigindo o texto com base na tradução de Anscombe quando necessário. Optei colocar como referência a data do texto em inglês, pois assim inserimos melhor o texto de Wittgenstein na história de sua herança. Eis o texto na versão de Anscombe: “this was our paradox: no course of action could be determined by a rule, because every course of action can be made to accord with the rule. The answer was: if everything can be made out to accord with a rule, then it can also be made out to conflict with it. And so there would be neither accord nor conflict here”.

<sup>14</sup> Todas as citações de textos para os quais não existe edição em português são traduções de minha autoria. Eis o texto original: “there is no fact about me that distinguishes between my meaning a definite function by ‘plus’ (which determines my responses in new cases) and my meaning nothing at all”

como devemos fazê-lo? Como posso sentir-me autorizado a corrigir alguém que usa a palavra de um jeito diferente do meu, se não sou capaz de apontar algo que fixe o significado que eu atribuo àquela palavra como sendo o significado correto?

Para Kripke, uma resposta ao cético deve satisfazer duas condições: primeiro, deve especificar o tipo de fato constitutivo do significado de uma expressão; segundo, deve ser possível derivar de tal fato o uso correto (ou incorreto) da expressão – o fato/significado deve poder ser usado para justificar um dado uso de uma expressão como correto (Kripke 1982: 11), fundando uma coerência na história de uso dessa expressão.

Uma reação ao paradoxo seria dizer que, uma vez que a pergunta do cético concentra-se principalmente na relação das minhas intenções passadas com meu uso presente, ela é mal colocada. Minhas ações não devem se adequar às minhas intenções passadas, mas antes, a uma regra internalizada, determinada pelo significado do sinal. Argumentar-se-ia que é esta regra que me fornece o conjunto de direções determinantes do meu uso. Pode-se imaginar que ela foi-me dada explicitamente, a partir do momento em que eu aprendi a usar o sinal, sendo transcendente às situações várias que ela determina. É esse conjunto de orientações, e não as minhas intenções, que determinam e justificam minha resposta presente.

No entanto, postular desse modo uma regra não resolve o problema cético, pois poderíamos dizer que a própria regra deve ser compreendida. Com efeito, o cético poderia retroceder, e deslocar a dúvida que antes atacava minhas intenções passadas para a interpretação daquilo que eu alego como uma regra para o uso do sinal. Assim, como sei que essa regra determina esse curso de ação e não outro? Se o uso de “mais” é determinado por uma regra, uma interpretação não ortodoxa da regra levará a uma interpretação não ortodoxa de “mais”, implicando novamente a dúvida acerca da adequação do meu uso presente com o modo como pretendi agir segundo a regra no passado (Kripke 1982: 15-16).<sup>15</sup> Como poderia

---

<sup>15</sup> Esse é o modo de Kripke expor as observações wittgensteinianas acerca do retrocesso de uma “regra para interpretar uma regra” (1982: 17; ver p.ex., Wittgenstein 1953: §198).

justificar minha aplicação presente de tal regra, se o cético pode sempre interpretá-la de tal modo que ela determine resultados divergentes?

Pensamos que o uso dos termos de nossa linguagem é governado por regras, que determinam suas aplicações corretas e incorretas. Se a distinção correto/incorreto faz sentido, devem existir critérios factuais que ancoram e dão objetividade a ela. Nestes critérios radica também a diferença entre alguém que enuncia os resultados de uma conta segundo uma função específica, e alguém que enuncia aleatoriamente qualquer número.

O problema é que sempre podemos pensar em um número ilimitado de regras que seriam plenamente compatíveis com um dado conjunto de resultados enunciados. Além disso, podemos pensar em um número ilimitado de interpretações de uma mesma regra, que gerariam resultados divergentes. Se não podemos especificar um fato que nos assegure uma regra específica como sendo aquela que determina o curso de ação pertinente, e se qualquer regra pode ser tomada como relevante (assim como qualquer curso de ação pode ser interpretado como estando de acordo com uma regra) é igualmente possível que não exista regra alguma determinando esse curso de ação. Parece não haver fato algum que indique qual regra foi seguida, ou qual regra determina o uso de um sinal.

Se não há fato que distinga entre eu ter significado “mais” ou ter significado “quais” pelo meu uso do sinal “+” no passado, não há o que garanta que a compreensão passada desse sinal seja equivalente ao modo como ele é compreendido no presente. Na verdade, parece não haver fato que distinga entre eu ter significado uma função definida por “mais”, e não ter significado nada. É a própria idéia de significar alguma coisa por um sinal (e de agir conforme uma regra) que se dissolve (Kripke 1982: 21, 22).

## **II - As tentativas de resposta ao paradoxo**

### **2.1. A análise disposicional**

Wittgenstein diz que

se me inclino a supor que um rato nasce, por geração espontânea, de trapos cinzentos e de pó, então será bom examinar exatamente esses trapos, como um rato pode ter se escondido neles, como pode ir para lá, etc. Mas se estou convencido de que um rato não pode nascer dessas coisas, então essa investigação será talvez supérflua (1953: §52).

Se estivermos convencidos de que um fato que fixe o significado de uma expressão não pode ser encontrado na história mental ou comportamental do indivíduo, seria inútil procurá-lo lá. Segundo certa orientação filosófica, nós não obtemos sucesso ao tentar responder o cético justamente porque procuramos a resposta no lugar errado: o que determina que significamos “mais”, e não “quais”, por “+”, é uma *disposição*, que adquirimos ao aprender a palavra, de responder como resultado “125”, e não “5”.

Uma disposição seria uma capacidade, uma tendência ou uma potencialidade de agir ou de sofrer uma ação em determinada circunstância. Propriedades não-disposicionais seriam, por exemplo, as propriedades intrínsecas ou categoriais de um objeto, que ele não pode deixar de exibir, ou que são condições de possibilidade das propriedades que ele exibe. O que é sugerido aqui é que falar de significados seria falar das disposições de um organismo para se comportar de determinado modo em certas circunstâncias.

A origem dessa idéia, ao menos em um contexto wittgensteiniano, é o livro de Gilbert Ryle, *O Conceito de Mente* (1949). Segundo Ryle, diversos modos comuns de falar sobre o comportamento e as capacidades humanas são potencialmente enganadores, especialmente aqueles que as representam como derivação de uma espécie de contraparte do corpo, um campo de entidades e mecanismos imateriais. A análise conceitual desse tipo de linguagem mostraria que existe uma conexão entre a verdade de uma atribuição de um sentimento, sensação, ou qualquer outro elemento que classificaríamos de “mental”, e uma disposição para um determinado comportamento.

Saber como fazer uma conta, ou saber como usar um sinal escrito ou sonoro, não é parte do funcionamento de um mecanismo mental. Trata-se de uma disposição, ou complexo

de disposições, coisas que não podem ser vistas, mas que são constatadas por aquilo que é visível no comportamento. Um punhado de açúcar não é solúvel só quando está dentro da água, assim como alguém que sabe falar francês não deixa de saber quando está em silêncio. O comportamento visível forneceria condições suficientes para a atribuição daquilo que, em nossa linguagem cotidiana, aparece representado como uma qualidade mental e introspectiva. Nada de relevante para a abordagem teórica de nossa linguagem repousaria fora do alcance de um observador externo.

Desse ponto de vista, a resposta ao cético pode ser encontrada caso abandonemos a pressuposição de que o fato-significado consiste em um estado mental corrente (Kripke 1982: 22). Significar adição por “+” é estar disposto, quando perguntado pela soma de  $x$  e  $y$ , a dar como resposta o resultado (a soma) de “ $x+y$ ” (isto é, “125” para “68” e “57”). Meus pensamentos atuais ou minhas respostas no passado não diferenciam entre a hipótese de eu ter significado “mais” ou “quais”, mas existem  *fatos disposicionais*  que faziam tal diferenciação (dizer que eu signifiquei “mais” no passado é dizer que, se houvessem me perguntado por “57+68” eu teria respondido “125”).

Kripke alega que este tipo de resposta erra de direção, pois o paradoxo cético problematiza o que me justifica ao responder “125”, no lugar de “5”. Eu posso saber que responderia “125” se me fosse perguntado, mas como isso pode justificar meu uso do sinal “+”, contra aquilo que o cético supõe?

Uma disposição não parece constituir uma justificação daquilo que eu devo fazer. Se a maneira como estou disposto a usar o sinal é o modo como o sinal deve ser usado, não há diferença entre o  *uso que me parece correto* , e o  *uso correto* . Segundo Wittgenstein, isso significa simplesmente que aqui não se pode falar de um uso correto ou incorreto (Wittgenstein 1953: §258; Kripke 1982: 24).

Um falante competente deveria responder às questões que lhe fazemos de um determinado modo, a partir daquilo que ele significou no uso dos sinais relevantes no passado, junto com a intenção de continuar fiel a esse significado. Mais ainda, acreditamos que as respostas que ele *deveria* dar são logicamente independentes das respostas que ele fornece ou que forneceu.

Para Kripke, o disposicionalismo não deixa espaço para essas distinções. Analisar o paradoxo em termos disposicionais anula o conteúdo normativo da idéia de significado (Kripke 1982: 24). Não seria possível responder o cético através da noção de disposição, justamente porque esta noção não pode justificar uma resposta: uma disposição não me diz o que *devo* fazer a cada instância da minha atividade guiada pela regra “soma”.

Kripke considera que o disposicionalista poderia refinar sua concepção, introduzindo uma idéia de condições adequadas para a expressão de uma disposição (Kripke 1982: 27-28). A partir das condições adequadas para uma disposição determinar um comportamento, tudo continuando o mesmo (i.e. o sujeito continua com a mesma capacidade, e com o desejo de significar o mesmo que vinha significando), podemos distinguir entre cursos de ação corretos e incorretos. Mas ainda assim não seríamos capazes de responder ao cético, a menos que introduzíssemos, dentre as condições adequadas, aquilo que procuramos especificar: algo que garanta o que eu signifiquei (a estabilidade das minhas intenções passadas relativas ao sinal). Caímos então em uma circularidade evidente.

O disposicionalismo ainda tem outros problemas no que diz respeito à questão da normatividade do significado. Podem existir disposições para o erro, quando o falante parece significar realmente adição por “+”, mas fornece respostas sistematicamente erradas aos problemas de adição que lhe são apresentados. Neste caso, o disposicionalista teria que admitir que o falante significa na verdade outra função, segundo a qual suas respostas são



corretas. Não existiria erro, mas apenas diferença nas funções exibidas nas ações movidas por disposições.

Uma definição disposicional de *competência* não garante um espaço suficientemente cômodo para a normatividade entre essa noção e a noção de desempenho. A própria noção de competência já supõe a normatividade que queremos fundar. Ser competente relativamente ao uso de um sinal é demonstrar que podemos seguir as regras que o significado desse sinal nos indica (Kripke 1982: 31n). A dificuldade é especificar um estado disposicional que permite determinar as exceções paradigmáticas corretas. Mas como delinear as respostas ideais, diferenciando-as da disposição para o erro, de uma maneira não circular, que não pressuponha aquilo que queremos explicar? A conclusão forçosa seria que não se pode delimitar as condições ideais em um vocabulário puramente disposicionalista.<sup>16</sup>

Além desses problemas relacionados à normatividade, o disposicionalismo não parece dar conta da idéia de que, ao aprender o significado de uma expressão, me torno capaz de usá-la numa infinidade de situações. A resposta disposicionalista ignora que, assim como meu desempenho atual, a totalidade das minhas disposições é finita. Isso significa que munidos exclusivamente com a noção de disposição, não podemos dizer que seríamos capazes de significar algo pelo sinal “+”, em “x+y”, onde “x” e “y” significassem números que ainda não consideramos.

---

<sup>16</sup> Ou fisicalista, segundo Goldfarb (1985: 96-97). Ele alega que a investigação de Kripke explora essencialmente respostas fisicalistas ao céptico (estados cerebrais, comportamento manifesto), com a única exceção do platonismo matemático. Não creio que Goldfarb tenha razão (certas especificidades de outras tentativas de resposta ao céptico examinadas por Kripke dificilmente poderiam ser compreendidas como pertencentes a uma redução fisicalista). No que diz respeito ao disposicionalismo, no entanto, a menos que explicássemos como superar o problema da indução, as objeções kripkeanas abalariam qualquer abordagem fisicalista das reações normativamente orientadas da linguagem. Como a história da filosofia nos mostra, o problema da indução é superado apenas pela colocação do discurso empírico no âmbito de comprometimentos que vão além da descrição empírica ela mesma (seja crença, esquema conceitual...). Isso aponta para a insuficiência da concepção descritiva que Kripke acusa contra o disposicionalismo. McGinn sugere que a solução wittgensteiniana para esse problema passa por um apelo à “nossa natureza”: naturalmente fazemos induções, e não duvidamos delas senão em casos especiais (1984: 24-25, 120). Restaria explicar a natureza desse “naturalmente”, sem o que essa posição dificilmente poderia ser considerada como uma solução para qualquer problema céptico.

A finitude de minhas disposições torna obviamente falso dizer que posso estar disposto a fornecer a soma para qualquer problema do tipo “ $x+y= ?$ ”, pois os valores de  $x$  e  $y$  podem ser grandes demais para que eu consiga fazer a conta. O cético pode sempre construir sua interpretação de modo coerente com minhas disposições, mas segundo a qual eu signifiquei sempre a função “quais” no lugar de “mais”, uma vez que a diferença entre as duas pode se manifestar justamente nos casos dos valores com os quais ainda não lidei. Desse modo, eu seria incapaz de citar um fato disposicional que pudesse diferenciar entre as duas funções, e que fosse incompatível com a hipótese de que eu sempre estive a significar quais, e não mais. Fatos disposicionais são assim incapazes de fixar o significado do sinal “+”.

Kripke ainda analisa uma variante da análise disposicional. Esta consistiria em reduzir a liberdade do sujeito para errar. Trata-se de pensá-lo como uma espécie de máquina, que incorpora (*embodie*) a regra da função relevante, e cujo *output* garante mecanicamente os resultados corretos para o cômputo em questão (Kripke 1982: 32-33). Mas, conforme mostra Kripke, tal concepção estaria sujeita aos mesmos empecilhos apontados contra a análise disposicional. O cético poderia introduzir a idéia de que as ações do programa, ou da máquina, podem ser interpretadas segundo a função não ortodoxa “quais”. Tanto as instruções que a máquina incorpora, quanto as interpretações que podemos fazer de suas ações, podem ser postas em dúvida pelo cético. Além disso, a máquina pode funcionar mal, o que seria algo análogo a uma disposição para o erro.

A própria analogia entre o ato de seguir uma regra e o *output* de uma máquina origina-se na confusão entre a rigidez e o rigor exigidos pela nossa imagem de regra, e a rigidez do material que a incorpora. A máquina continuaria sujeita às dúvidas céticas, seja pela finitude das respostas que dá ao problema de adição, seja pela possibilidade de um mau funcionamento, isto é, uma disposição mecânica para o erro (Kripke, 1982: 35).

Resumindo, podemos dizer que essa concepção reducionista falha em prover uma resposta ao desafio cético, principalmente por dois quesitos, que podem ser convertidos em condições de adequação para uma explicação teórica do significado<sup>17</sup>:

1- a idéia de significar algo através de uma palavra ou sinal apresenta um caráter de infinidade – se eu signifiquei *mais* por “+”, não há limite para o número de vezes que seria capaz de determinar, segundo a função significada, um valor específico para dois argumentos quaisquer. Isso é verdade não apenas para uma função aritmética, mas também para qualquer conceito (se aprendi o significado da palavra “amarelo”, devo ser capaz de usá-la corretamente em qualquer situação onde seu uso é pertinente, segundo sua extensão). Para Kripke, a totalidade das minhas disposições é sempre finita, sendo que nenhum fato sobre disposições pode dar conta dessa característica específica do que é significar “adição” por “+”. O fato/significado deve determinar as respostas corretas para além de casos paradigmáticos, tipicamente usados na redução do significado a disposições.

2- a idéia de significado tem um apelo normativo evidente: se eu significo algo através de uma expressão, o número potencialmente infinito de verdades que posso produzir segundo esse significado deriva de seu caráter normativo, de poder determinar a correção dos atos que se pretendem de acordo com ele. Devemos ser capazes de usar o significado de um termo como critério de correção para os usos desse termo, e como aquilo que ajuda a estabelecer as condições de verdade para os proferimentos nos quais este termo figura. A concepção disposicionalista do significado não satisfaz essa condição: não podemos derivar das disposições comportamentais de um falante qual o uso correto de uma expressão. Estar disposto a usar uma expressão implica apenas que o falante irá usá-la desta ou daquela maneira, e não que o modo como ele o faz seja o modo correto. Conforme diz Kripke, a concepção disposicionalista iguala desempenho e correção, e onde o senso comum diria que o

---

<sup>17</sup> Seguimos aqui a análise do texto kripkeano realizada por Boghossian (1989: 143).

indivíduo cometeu um erro de cálculo, o disposicionalista deveria dizer que ele significou outra função.

Devemos admitir que essa concepção não nos habilita a responder o cético. O disposicionalista dá uma explicação descritiva da relação entre uma regra e o ato operado segundo ela. Essa concepção não é adequada, pois deveríamos ser capazes de elaborar uma concepção normativa, e não meramente descritiva: se eu signifiquei adição por “+”, não responderei simplesmente “125”, mas *deveria* responder “125”. Um erro, ou a finitude de minhas disposições, pode me levar a não estar disposto a responder como deveria, mas isso só significa que neste caso não agi conforme minhas intenções. O disposicionalismo não responde ao cético porque não é capaz de dizer o que pode justificar a resposta “125” para “57+68”, no lugar de “5” (Kripke 1982: 37).

Poder-se-ia pensar que essa conclusão do texto kripkeano é discutível, uma vez que pressupõe uma teoria disposicionalista muito simples. Contudo, conforme nota Boghossian, é difícil pensar que uma teoria das disposições consiga dar conta satisfatoriamente do caráter normativo do significado. Ele diz que “do fato disposicional não resulta o fato-significado porque nunca se segue da mera atribuição de qualquer disposição, não importa o quão seletivamente especificada, que existam fatos relativos ao uso correto” (1989: 170).<sup>18</sup>

Boghossian explicita as condições que uma teoria deve satisfazer para possibilitar a redução do significado às disposições: especificar uma propriedade necessária e suficiente que possibilite que a disposição para aplicar uma expressão de acordo com sua extensão seja sempre correta (o que exclui a disposição para o erro), sendo que esta especificação deva ser realizada sem o uso de um vocabulário intencional ou semântico – isto é, sem o recurso a noções como a de correção (1989: 170). É isso o que Kripke não pôde encontrar.

---

<sup>18</sup> “But the dispositional fact does not amount to the meaning fact, because it never follows from the mere attribution of any disposition, however selectively specified, that there are facts concerning correct use”

## 2.2. O imperativo de simplicidade

Contra o cético, poderíamos estar motivados a justificar a adoção da operação “soma” como o significado de “+”, por um imperativo de simplicidade, tal como este nos ajuda a escolher entre duas hipóteses científicas rivais.

Kripke analisa essa possibilidade, e conclui que ela só seria válida caso desconhecêssemos as evidências para decidir se significamos “mais” ou “quais” durante o uso de “+” (Kripke 1982: 38). O imperativo de simplicidade diz respeito à situação em que temos duas hipóteses que igualmente explicam o curso de fatos cuja natureza conhecemos apenas indiretamente.

Aqui não faz sentido preferir a resposta mais simples ao problema. O cético não argumenta sobre nossa limitação de acesso ao fato/significado. O paradoxo não é epistêmico, mas ontológico: não recai sobre os modos como podemos saber qual fato justifica minha resposta, e sim sobre a existência de tal fato. A idéia de que não temos acesso direto ao fato constitutivo do significado está fora de questão. Kripke explicita a transparência intuitiva que atribuímos ao significado: da perspectiva de primeira pessoa, o vemos quase como um dado cartesiano.

Essa necessária consciência daquilo que significamos, que evita a proposta da simplicidade teórica, pode servir de porta de entrada para um tipo de resposta individualista ao cético. Simon Blackburn, em seu artigo *Teoria, Observação e Drama* (1992), argumenta que essa consciência da diferença entre significar uma coisa ou outra torna impossível a existência do paradoxo sob a perspectiva da primeira pessoa, já que devemos ser capazes de distinguir “mais” de “quais” para compreendê-lo (Blackburn 1992: 199-200). Isto é, ao dialogar com o cético, confio em meu próprio entendimento da diferença entre significar uma coisa ou outra. A conclusão do argumento não pode atingir a compreensão de primeira pessoa sem que ele se torne autofágico.

Mas esse tipo de resposta erra o alvo. Com efeito, não é a nossa compreensão que o paradoxo coloca em questão, mas o que a fundamenta ontologicamente: o cético não questiona que eu significo adição no meu uso presente, mas pergunta como posso garantir que se trata do mesmo significado intencionado nos meus usos passados. Não interessa se estamos certos daquilo que significamos, e sim quais são as condições de identidade desses significados, e se tratam de fatos ou não. A questão é sobre a natureza do significado, não da minha certeza sobre aquilo que significo. O ponto enfatizado por Blackburn apenas atesta que compreendo as palavras usadas no estabelecimento do paradoxo. Ele não diz nada acerca do que constituiria o objeto dessa compreensão, e não diz como podemos responder ao cético.

### **2.3. A experiência qualitativa e introspectiva de significar**

A necessária consciência daquilo que significamos, que torna o imperativo de simplicidade impertinente, poderia ainda nos levar a uma outra espécie de resposta: a dificuldade de especificar um fato/significado pode ser compreendida como a impossibilidade da redução do conhecimento dos significados ao tipo de fato cuja apreensão pode ser considerada intersubjetivamente. O tipo de consciência que temos desse estado de coisas introspectivo estaria mais para um conhecimento por familiaridade, dado a cada um dos falantes de uma língua. Dele temos certeza, acima de qualquer dúvida cética (seria, digamos assim, nossa impressão cataléptica).

Para essa imagem, “significar adição pelo uso de ‘+’” denota uma experiência irreduzível, diretamente conhecida apenas por introspecção (Kripke 1982: 43). Justamente por isso não encontramos uma resposta para o cético:

Talvez eu pareça incapaz de responder justamente porque a experiência de significar adição por ‘mais’ é tão única e irreduzível como ver amarelo ou sentir dor de cabeça, enquanto o desafio cético me convida a buscar outro fato ou experiência à qual aquela possa ser reduzida. (...) Presumivelmente a experiência de *significar adição* tem sua própria qualidade irreduzível, como tem a experiência de sentir dor de cabeça. O fato que eu significo adição por

‘mais’ é para ser identificado com a posse de uma experiência dessa qualidade (Kripke 1982: 41).<sup>19</sup>

Essa imagem do significado deriva de um tipo de concepção empirista da linguagem, que toma a sua prática como análoga a uma experiência sensorial, na qual as palavras estariam associadas a imagens, ou a sensações mentais, que constituiriam seu significado. Compreender uma expressão é um tipo de experiência sensória, talvez algo como uma experiência visual (uma imagem mental). Essas experiências, que determinam privilegiadamente o uso das palavras, seriam prontamente reconhecidas e discriminadas pelo sujeito, sendo imunes à dúvida cética kripkeana. Se não foram recrutadas como resposta ao cético, foi porque elas não podem ser reduzidas ao tipo de objetos dos quais falamos com desenvoltura na comunicação intersubjetiva.

Kripke alega que esse tipo de resposta também não segue a direção necessária para responder ao paradoxo. Uma experiência assim concebida não pode fornecer o tipo de certeza que buscamos contra o cético, porque ela seria apenas mais um sinal para o qual o significado ainda devesse ser fixado. Ainda que sentíssemos que essa experiência misteriosamente nos leva a usar um sinal de um modo determinado, ninguém saberia dizer como derivar de uma imagem mental (ou de qualquer experiência introspectiva análoga) o uso correto de uma expressão. Qualquer experiência que acompanha o uso de um sinal demanda uma interpretação, que deve preencher o espaço existente entre a sua posse e uma ação lingüística. Dessa maneira, estamos novamente às voltas com o regresso infinito de interpretações, já que o cético pode sempre questionar o modo como derivamos da experiência nosso curso de ação.

A conclusão forçosa é que a existência de qualquer sensação introspectiva não pode ser a base de uma explicação da significação e da compreensão. Esta experiência não poderia

---

<sup>19</sup> “Maybe I appear to be unable to reply just because the experience of meaning addition by ‘plus’ is as unique and irreducible as that of seeing yellow or feeling a headache, while the sceptic’s challenge invites me to look for another fact or experience to which this can be reduced. (...) Presumably the experience of *meaning addition* has its own irreducible quality, as does that of feeling a headache. The fact that I mean addition by ‘plus’ is to be identified with my possession of an experience of this quality”.

ser tomada como constitutiva dessas noções, dada a conotação normativa que elas têm. Se, com a palavra “significado”, queremos designar uma sensação característica ligada ao uso de uma expressão, então a relação entre a explicação de uma palavra e o seu significado seria uma relação de causa e efeito. Se assim fosse, poderia acontecer que alguém que tenha sido incumbido de trazer uma flor vermelha do jardim justificasse seu ato de trazer uma flor amarela dizendo “esta flor me deu um sentimento de satisfação da sua ordem, então eu a trouxe” (como na situação imaginada por Wittgenstein em 1953: §458). Como dizer que esta pessoa trouxe a flor errada, se ela tem, de saída, autoridade sobre aquilo que diz sentir?

Frege insistia que sentidos não são reféns de dimensões psicológicas privadas, idéia expressamente continuada por Wittgenstein (por exemplo: “não pense que a compreensão é um processo mental (...) No sentido em que há processos (incluindo processos mentais) característicos de compreensão, a compreensão não é um processo mental” – 1953: §154). Esse conceito introspectivo de significado não se apresenta como uma resposta adequada ao céptico.

Além de chamar a atenção para a invalidade do tipo de vínculo que uma experiência concebida empiricamente tem com as noções de significado e de compreensão, o paradoxo céptico chama a atenção para a necessária publicidade dos critérios de correção para uma prática lingüística. A conclusão de Kripke é que a resposta à questão do céptico deve vir de algo exterior a qualquer imagem ou estado mental (1982: 43).

A desconstrução desse tipo de imagem empirista da significação – uma experiência que acompanha a compreensão determina o uso das expressões em jogo – perpassa todo o texto das *Investigações Filosóficas*, como nota Kripke.<sup>20</sup> Mais ainda, perpassa toda a obra wittgensteiniana. Aqui estamos imersos nas questões acerca da possibilidade de uma

---

<sup>20</sup> Kripke 1982: 45, 63n, 83; ver também McGinn 1984: 3-7.



*linguagem privada*, questão tomada por Kripke como um ponto central na mudança de um “primeiro Wittgenstein” para um “segundo Wittgenstein”.

Como mostra Cora Diamond (2000), a crítica a essa imagem da significação já está implícita na crítica do “primeiro Wittgenstein” a certas posições russellianas. Segundo a autora, o *Tractatus* critica a distinção entre conhecimento por familiaridade (*knowledge by acquaintance*) e conhecimento por descrição (*knowledge by description*), assim como certas motivações da *teoria das descrições*. Uma das razões da teoria das descrições era extrapolar o solipsismo, provando ser possível referir-nos a elementos aos quais não temos acesso direto (as dores de Bismarck) através de um conhecimento por descrição. Contra essa idéia, o autor do *Tractatus Logico-Philosophicus* alegava a impossibilidade lógica de tomarmos elementos com os quais não tenho nenhum contato como a referência das expressões que usamos com competência. Ou falamos sobre as coisas e as significamos plenamente e diretamente, ou, contrário às aparências, não significamos aquilo que pensávamos. Proposições do tipo da 5.62 do *Tractatus*<sup>21</sup> constituiriam uma resposta direta às teses russellianas, e já denunciavam a impossibilidade lógica de uma linguagem privada (Diamond 2000: 267). Voltaremos ao *argumento da linguagem privada* mais abaixo.

#### **2.4. A irreduzibilidade do estado primitivo e *sui generis* de significar**

Recusada a concepção exposta acima, que argumenta por uma imagem segundo a qual fatos/significados consistem em experiências privadas qualitativas, Kripke discute brevemente a idéia de que o significado é uma experiência ainda mais irreduzível: irreduzível a disposições, a sensações, e a qualquer tipo de estado fenomenológico ou qualitativo. Significar algo por um sinal não seria um estado introspectivo, apesar da certeza envolvida

---

<sup>21</sup> Que diz: “que o mundo seja meu mundo, é o que se mostra nisso: os limites da minha linguagem (...) significam os limites do meu mundo” (Wittgenstein 1993: 5.62). Nesse sentido, poderíamos dizer que nas motivações da teoria das descrições está a idéia de que os limites da minha linguagem vão além dos limites do meu mundo (Diamond 2000: 267).

em sua ocorrência. Trata-se assim de um vocabulário primitivo, que não pode ser definido a partir de outras noções.

Kripke não elabora muito essa posição, e diz que ela deixa a natureza do significado completamente misteriosa. Para ele, essa concepção seria irrefutável (1982: 51). Por que o cético não pode refutá-la? Talvez porque ela se radica em uma outra economia conceitual, posta desde o início longe do alcance do cético kripkeano: ela não aceita o reducionismo pressuposto na idéia de um fato que responderia ao cético. Ao argumentar pela não-facticidade da noção significado, o cético não discute diretamente a idéia de fato, ou a natureza da objetividade das atribuições de significados. É uma rejeição da redutibilidade do significado a fatos tais como a aplicação atual, estados cerebrais, o comportamento, as disposições para o uso, e etc., que levará Kripke em direção à solução cética; e não a impossibilidade da especificação de qualquer tipo de fato sobre o significado.

Colin McGinn mostra que o cético kripkeano pressupõe que, se existem fatos semânticos, estes devem ser redutíveis a fatos especificáveis não-semanticamente: o fato que responderia ao cético deve ser especificado sem o auxílio de qualquer noção intencional (McGinn 1984: 151).<sup>22</sup> Segundo McGinn, não temos motivos para aceitar esse imperativo reducionista como compulsório, uma vez que o cético parece confundir irredutibilidade com não-facticidade. O cético kripkeano alega que não podemos conceber um fato não-semântico que constitua um fato semântico, e então conclui que devemos abandonar qualquer concepção de fato semântico. Para McGinn, a conclusão deveria ser que não podemos reduzir fatos semânticos a fatos não-semânticos. Kripke assume que “a facticidade de atribuições semânticas repousa sobre a sua redução a alguma classe favorecida de proposições que

---

<sup>22</sup> Esse reducionismo pressuposto é notoriamente um ponto fraco do texto de Kripke – cf. Goldfarb (1985: 95), Boghossian (1989: 178), Crispin Wright (1989a: 236; 1989b: 111,112) e McDowell (p.ex., 1993: 268).

estabelecem fatos; tais atribuições não podem ser tomadas como factuais *independentemente* da descoberta de tal redução” (McGinn 1984: 152).<sup>23</sup>

A conclusão de McGinn é que, a menos que o cético kripkeano nos dê uma boa razão para assumir a tese reducionista, deveríamos, na contramão do texto de Kripke, tomar o paradoxo cético como um argumento anti-reducionista. Deveríamos concluir que atribuições de significado são fundadas em fatos semânticos irredutíveis.

Aceita a irredutibilidade do significado, restaria especificar sua natureza, em contraposição ao tipo de fato que o cético nos convidava a considerar. Para McGinn, a rejeição daquela concepção empirista de significado (discutida em 2.3) não deve nos levar a abandonar a tese de que o significar acontece na mente. Comentando a imagem wittgensteiniana apropriada pelo cético, ele diz:

A imagem de Deus perscrutando a minha mente, que é invocada pelo cético, é a imagem de Deus observando o fluxo da minha experiência consciente, e é suficientemente verdadeiro que o que eu significo e compreendo não é encontrado aí; mas não se segue que não é, por assim dizer, encontrado em alguma outra parte da minha mente – a parte que abriga fenômenos mentais não-experienciais. Eu penso que podemos persistir em falar de significar, referir e compreender como ‘na minha mente’ e como formando parte da minha ‘história mental’; assim, a sugestão de irredutibilidade não é, afinal, aberta ao paradoxo modificado, segundo o qual o significado não é um fato *mental* (184: 159).<sup>24</sup>

Para McGinn, Kripke pensa que, uma vez abandonada a idéia de que significar é um estado experiencial, não nos resta nenhuma concepção anti-reducionista da natureza do significado (McGinn 1984: 160-161). Ele sustenta que deveríamos reconhecer a existência de estados mentais que mostram a assimetria das perspectivas de primeira e de terceira pessoa (isto é, de estados cuja percepção em primeira pessoa é irredutível a fatos especificáveis

---

<sup>23</sup> “The factuality of semantic ascriptions waits upon their reduction to some favoured class of fact-stating propositions; such ascriptions cannot be taken to be factual *independently* of finding any such reduction”.

<sup>24</sup> “The image of God peering into my mind that is invoked by the sceptic is the image of God observing the stream of my conscious experience, and it is true enough that what I mean and understand is not to be found there; but it does not follow that it is not, so to speak, in some other part of my mind – the part that houses non-experiential mental phenomena. I think, therefore, that we may persist in speaking of meaning and referring and understanding as ‘in my mind’ and as forming part of my ‘mental history’; so the irreducibility suggestion is not after all open to the modified paradox that meaning is not a mental fact”.

intersubjetivamente), mas que não são propriamente experienciais. São estados que nos autorizam a distinguir aquilo que significamos, sem que isso nos possibilite citar um fato ao qual esses estados possam ser reduzidos. McGinn ressalta que elaborar as diretrizes de tal proposta teórica não é tarefa fácil, mas a falta de uma teoria adequada a um fenômeno não deve nos levar a descartar a existência do fenômeno em questão (McGinn 1984: 161).

McGinn propõe assim um tipo de solução direta (*straight solution*<sup>25</sup>) ao paradoxo (McGinn 1984: 164): significados são irreduzíveis a qualquer outro tipo de vocabulário.<sup>26</sup> Contra o cético, ele sugere que o significado é uma propriedade irreduzível de uma pessoa, conhecida por introspecção. Desse modo, qualquer abordagem teórica da linguagem teria que fazer uso de noções intencionais. Temos novamente a defesa de uma compreensão individualista da atividade de seguir regras, calcada na autoridade do conhecimento de primeira pessoa.

Esta resposta ao paradoxo, tal como elaborada por McGinn, é suscetível das mesmas críticas expostas em 2.2. Ao admitir para significados e atitudes proposicionais uma epistemologia introspectiva de primeira pessoa, McGinn nos coloca em um quadro teórico questionável. Ainda que a autoridade da primeira pessoa não nos pareça problemática para determinados tipos de estados intencionais (como a medo ou a ansiedade), dificilmente poderíamos dizer o mesmo do significado, principalmente em sua dimensão normativa.

A não ser que fixemos o conteúdo de um estado de significado (tomando-o, por exemplo, como a apreensão de fatos superlativos – cf. Wittgenstein 1953: §192, e Wright 1989b: 125), assimilar significados a estados que exibem uma epistemologia introspectiva de

---

<sup>25</sup> Uma *straight solution* consiste na recusa do paradoxo pela especificação de uma condição do mundo ignorada pelo cético, ou a demonstração de um fato/significado que responde ao cético (Kripke 1982: 66); uma *skeptical solution* admite que o argumento cético não pode ser respondido, sendo que suas conseqüências devem ser contornadas. Kripke toma emprestada a idéia de uma solução cética de David Hume. Sobre a pertinência (ou não) dessa analogia com Hume, ver Blackburn 1984: 30, McDowell 1984: 254 n.51, e Hacker e Backer 1984: 272, 273.

<sup>26</sup> Além dessa solução pela irreduzibilidade, McGinn ilustra ainda outras soluções, redutivistas ou quase-redutivistas. Não as abordaremos aqui em benefício da dialética do argumento. Para um exame de uma dessas posições, e de sua eficácia como resposta ao paradoxo, cf. Wright 1989b.

primeira pessoa significa perder de vista a distinção fundamental entre aquilo que me parece correto e aquilo que é correto. Isso é um dos principais aspectos da discussão wittgensteiniana do argumento da linguagem privada nas *Investigações Filosóficas*. Wittgenstein nos faz ver que, se a semântica de uma linguagem privada é constituída pelas intenções originárias do falante, a normatividade dessa linguagem repousa na frágil distinção entre aquilo que se adequa a tais intenções e as impressões subseqüentes do sujeito (1953: §258). Justamente nestes casos, diz Wittgenstein, não podemos mais distinguir aquilo que nos parece correto daquilo que é verdadeiramente correto.

É desse tipo de problema que a demanda pela publicidade dos critérios constituintes de uma língua retira seu apelo. Com efeito, a relação entre uma sensação qualitativa (caso em que reconhecemos ordinariamente a autoridade de primeira pessoa) e um comportamento é causal, enquanto a relação entre um significado e o uso de um signo é lógica e normativa. Não faz sentido, senão em casos especiais, corrigirmos uma manifestação de desconforto físico. O mesmo não se diz do uso de um sinal: com efeito, parte importante de nosso aprendizado das palavras se dá pela correção à qual nossos preceptores nos submetem. Temos que concluir que, se McGinn faz uma crítica justa ao reducionismo imanente à questão cética, o mesmo não se pode dizer de sua explicação do caráter irreduzível do significado.

Além desses problemas, a resposta de McGinn ao cético não resolve o problema da infinidade – ao compreender um significado, devemos ser capazes de usar a expressão em jogo em um número indefinido de novas situações (por exemplo, no uso do sinal “+” em contas com valores de grandezas até então não consideradas). Kripke diz que essa característica intuitiva do significado coloca um problema para a consideração do significado como um estado mental de natureza qualquer, pois é difícil ver como tal estado pode garantir um curso de ação específico em um caso onde nos defrontamos com um problema de adição arbitrariamente grande (Kripke 1982: 53). Temos aqui uma objeção semelhante àquelas

realizadas contra o disposicionalismo, que atingirá qualquer concepção que pretenda explicar o significado descritivamente como um estado pessoal.<sup>27</sup>

## 2.5. O realismo matemático, ou platonismo

A última tentativa de resposta ao paradoxo exposta por Kripke é o que ele denomina de *platonismo*<sup>28</sup>, ou *realismo matemático*, que ele atribui a Frege, e que enfatiza a natureza *não mental* dos objetos matemáticos (Kripke 1982: 53-54). Para esta imagem, a função de adição não está em uma mente particular, nem é uma propriedade comum de todas as mentes. Ela tem uma existência objetiva, independente de qualquer apreensão. Significar não é uma experiência introspectiva, pois seu objeto não está na mente do sujeito que fala e compreende. Apesar disso, é uma atividade mental: não podemos ouvir as cores, como não podemos tocar os pensamentos. Significamos através de sentidos, que são entidades que não estão na mente, assim como coisas vistas não estão nos olhos.

Para tal concepção não há problema de como o conceito de adição pode conter em si todas as instâncias do uso que se faz de acordo com ele: trata-se da natureza do objeto em questão. Mais ainda, a relação normativa existente entre o significado “adição” e os usos do sinal “+” é garantida pela própria natureza do objeto: para todos os indivíduos que usam o sinal “+” de uma maneira comum, seu sentido objetivamente determina a função “adição” como seu referente.

---

<sup>27</sup> McGinn ainda procura responder ao problema colocado a essa perspectiva pela infinidade intuitiva do significar. Não exponho esse debate aqui porque a resposta que McGinn propõe é vítima de um mal entendido que faz com que ela seja alvo das mesmas objeções que Kripke faz ao disposicionalismo (cf. McGinn 1984: 162-164; Wright 1989b: 110-111).

<sup>28</sup> Apesar do termo *platonismo* ser moeda corrente no debate que é o objeto dessa dissertação (e ser um termo comum em filosofia da matemática, para designar a postulação da existência objetiva e fora do espaço e do tempo dos objetos matemáticos), não irei usá-lo, por pensar que, no presente contexto, ele contribui com um entendimento não qualificado e estereotipado das idéias de Platão. No sentido em que esse termo é normalmente usado em filosofia da linguagem, Platão não era um platonista (cf. McDowell 2005: 149). Para designar a posição filosófica por vezes chamada de *platonismo*, optei por usar o termo *realismo superlativo*, em referência às *Investigações* §192, onde Wittgenstein critica a imagem da apreensão instantânea de um “fato superlativo”, que determinasse rigidamente a correção de qualquer curso de ação futuro (cf. McDowell 2005: 130 n.6; e também 1991: 309, onde ele fala do “germe da idéia platonista de que a normatividade do significado é matéria de uma autoridade superlativa inflexível”).

O cético pergunta por fatos que justificam um dado curso de ação como correto, segundo uma regra. Mas, para Frege, fatos são, antes de tudo, pensamentos verdadeiros (Frege 1918: 531). E tanto os pensamentos, quanto a sua verdade, independem de nossa apreensão ou opinião. Não poderíamos estabelecer um fato como fundamento do significado de uma sentença qualquer, porque não podemos reconhecer um fato sem que tenhamos reconhecido já a verdade do pensamento expresso pela sentença. Duvidar da consistência de uma atribuição de significado é duvidar do estabelecimento de um fato, algo que não pode ser respondido com uma reafirmação do fato em dúvida que não seja também uma reiteração daquela atribuição. Assim, caso adotamos um pano de fundo fregeano, vamos na direção contrária àquela adotada pelo reducionismo pressuposto pelo cético (cf. seção 2.4 acima). Nesse caso, podemos ignorar os apelos do cético, firmados na certeza de que a verdade de nossos juízos (i.e., os fatos que fundamentam a correção de nossos atos) não depende de nada que esteja sobre nossa responsabilidade justificar (Frege 1918: 527, 531).

Frente à postulação peremptória da existência do significado (i.e., da existência do pensável, objeto dos atos de pensamento), o problema cético encontrar-se-ia deslocado. Uma vez adotado o quadro teórico fregeano, admite-se que o que é expresso em nosso uso cotidiano dos sinais é, em si mesmo, imune à indeterminação resultante do problema cético.<sup>29</sup> A postulação ontológica de sentidos levaria à imposição da idéia de que nos referimos a eles nas atribuições de significado. Estes sentidos determinam completamente aquilo que devemos fazer caso intencionamos significá-los, possibilitando determinar de imediato o curso de ação correto, acima de qualquer dúvida cética.

O que fica sem solução nesta imagem é o problema de como pode existir, numa mente empírica particular, qualquer pensamento que apreende com clareza um sentido específico no lugar de outro. Uma idéia é uma entidade mental subjetiva, pertencente a cada indivíduo

---

<sup>29</sup> Para a exposição de uma idéia semelhante, cf. McGinn 1984: 144-147.

particular. Um sentido, ao contrário, é o mesmo para todos os indivíduos que usam um sinal do mesmo modo. Como mentes finitas podem apreender regras (ou sentidos) que se aplicam a infinitas situações?<sup>30</sup>

Para Kripke, ainda que o problema não possa ser levantado acerca de como um sentido determina as situações de seu uso (a extensão de um conceito), o cético ainda pode importunar-nos com a pergunta sobre o estatuto da idéia que deve fazer a passagem daqueles sentidos à minha compreensão particular, e assim aos meus usos do sinal. Deslocamo-nos assim para a consideração de uma epistemologia da compreensão.<sup>31</sup> Dado o caráter subjetivo de qualquer apreensão, continuaríamos sem poder explicar o caso de alguém que insistentemente opera com o sinal de adição de uma maneira diferente da nossa, alegando sempre que é assim que percebe essa regra.

### III - A solução cética

Um signo não é um rabisco, um barulho, ou um tique nervoso. Assim como a matemática não trata de marcas em um pedaço de papel, um signo só tem um uso no contexto de práticas de linguagem, uso que depende da compreensão de seu significado. Figuramos nossa relação com esse significado como uma relação *contratual*:<sup>32</sup> ao compreendê-lo, agimos de um modo determinado, como guiados por um padrão de uso. O paradoxo cético questiona essa idéia, ao insinuar uma indeterminação na compreensão e no uso de um signo. “Pois”, diz o cético, “segundo o significado que você reconheceu no signo anteriormente, você deveria responder ‘5’ a ‘57+68’”. O que fundamenta minha confiança de que “125” é a resposta correta àquele problema de adição, caso deseje permanecer coerente com minha história de

---

<sup>30</sup> Para alguns comentários sobre estes problemas, cf. McGinn 1984: 98-102. McGinn pensa que a idéia fregeana de que compreender é apreender um tipo especial de objetos é vítima das mesmas objeções que Wittgenstein faz contra a idéia da compreensão como posse de um item mental (ver 2.3. acima), senão pela insistência no caráter *sui generis* da compreensão e de seus objetos – o que deixa o entendimento lingüístico sem explicação.

<sup>31</sup> A questão se é possível elaborar uma epistemologia da compreensão adequada para o realismo nos ocupará no próximo capítulo, onde analisaremos as propostas de Michael Dummett. Conforme veremos, para Dummett o realismo matemático nos compromete com uma epistemologia da compreensão inaceitável.

<sup>32</sup> Cf. Wright 1980: 19; McDowell 1984: 221.



uso daquele sinal? Para Kripke, Wittgenstein mostra que qualquer curso de ação pode ser interpretado conforme uma regra, assim como qualquer enunciação de uma regra deve ser compreendida. Ao compreender uma regra, podemos sempre ser guiados por interpretações variadas, que geram conjuntos de resultados distintos.

Esse é o paradoxo cético. A impossibilidade de especificar uma condição factual<sup>33</sup> que fixa o significado intencionado na história de uso de um signo, leva Kripke a adotar ao paradoxo uma resposta cética. Ela começa com o reconhecimento de que o cético tem razão: significar não é uma questão de fato. Não existe um fato especificável, na minha mente ou na minha história pessoal, que constitua uma base necessária e suficiente para atribuir um significado ao uso de um sinal, e que determina assim o que eu devo fazer no futuro (Kripke 1982: 68).

Mas essa conclusão deve nos levar à tese autofágica de que não significamos nada pelas nossas palavras? Qual a base das sentenças que atribuem um conteúdo específico a um ato de fala? Segundo Kripke, devemos assumir que nossa crença ordinária de que significamos uma coisa definida ao empregar um sinal está certa justamente porque não precisa da justificativa que o cético prova ser impossível (Kripke 1982: 66). A busca mal fadada pelo fato-significado é baseada em uma má-compreensão filosófica de expressões do tipo: “ele significou x ao dizer y” (Kripke 1982: 65).

Mas, se não são fatos que fixam os significados dos sinais, o que desempenha esse papel? Como explicar e preservar a intuição de que o aprendizado de uma linguagem implica em uma dimensão normativa, de que o domínio de uma linguagem prescreve um curso de ação?

Para Kripke, a resposta estaria na adoção de uma outra perspectiva, de uma outra concepção do sentido lingüístico. Uma vez que não podemos verificar o que foi significado

---

<sup>33</sup> Suposto aquilo que compreendemos por fato – cf. 2.4 acima.

em um curso de ação, devemos admitir que não é um estado de coisas factual que deve ser pensado como justificando a atribuição de um significado. Neste sentido, uma atribuição de significado não tem condições de verdade. O que garante um valor de verdade para essas atribuições é um contexto de uso, e a utilidade que elas têm no interior de nossas práticas de linguagem. O que torna uma atribuição de significado verdadeira é estarmos justificados ao expressá-la.

Essa mudança de perspectiva é sugerida por Kripke porque

se supomos que fatos ou condições de verdade são a essência da asserção significativa, se seguirá da conclusão cética que as asserções segundo as quais qualquer pessoa significa alguma coisa são sem significado (*meaningless*). (...) Tudo que é preciso para legitimar asserções que dizem que alguém significa algo é que existam circunstâncias grossamente especificáveis (*roughly specifiable*) onde tais asserções são legitimamente proferíveis, e que o jogo de proferi-las desempenhe algum papel em nossas vidas. Nenhuma suposição de que fatos correspondam a tais asserções é necessária (1982: 77-78).<sup>34</sup>

Segundo Kripke, a conclusão cética pode ser aceita sem ameaçar nossas práticas ordinárias de linguagem caso adotemos, no lugar da semântica realista das *condições de verdade*, uma semântica não realista, de *condições de assertabilidade*.<sup>35</sup> Fazendo isso, transferimos para a relação do indivíduo com a comunidade circundante aquilo que procurávamos em sua história mental ou comportamental: a normatividade constituinte do significado, que determina quais atos estarão, e como eles deverão estar, de acordo com certa regra.

---

<sup>34</sup> “If we suppose that facts, or truth conditions, are the essence of meaningful assertion, it will follow from the sceptical conclusion that assertions that anyone ever means anything are meaningless. (...) All that is needed to legitimize assertions that someone means something is that there be roughly specifiable circumstances under which they are legitimately assertable, and that the game of asserting them under such conditions has a role in our lives. No supposition that ‘facts correspond’ to those assertions is needed”.

<sup>35</sup> Kripke nota que uma das motivações para esta mudança de perspectiva é o abandono da centralidade das sentenças indicativas na explicação do significado, isto é, o reconhecimento da pluralidade de tipos de jogos de linguagem (cf., p.ex., Wittgenstein 1953: §23). Assim, a adoção da idéia de *condições de assertabilidade* como constituinte do significado seria um movimento terminológico, apropriado para enfatizar um tipo de sentença especialmente caro ao realismo filosófico (Kripke 1982: 73-74). Poder-se ia usar o termo *condições de justificação*, mas nesse caso estaríamos em uma posição desconfortável para lidar com aquelas sentenças básicas da linguagem, onde “usar uma palavra sem justificação não significa usá-la erroneamente” (Wittgenstein 1953: §289). Cf. Kripke 1982: 74 n.63.

Limitados a olhar apenas para a psicologia ou o comportamento de um indivíduo, notamos somente a sua inclinação para agir de um modo ou de outro, e assim não temos espaço para dizer se ele segue ou não uma regra. O mesmo não ocorre quando observamos suas ações no seio de uma comunidade. Neste caso, temos condições suficientes para dizer se ele segue ou não a regra corretamente, se ele significa “mais” ou “quais” ao usar o sinal “+”. A normatividade inerente às atribuições de significado e de compreensão é capturada pela distinção entre aquilo que está em concordância com as ações da comunidade, e aquilo que repousa apenas nas inclinações momentâneas de um indivíduo. Na comunidade de falantes não estamos mais obrigados a aceitar a autoridade individual como a única instância de avaliação.

A idéia de concordância fornece assim a base para o estabelecimento de condições de correção e de significação. A concordância nas ações dos indivíduos supostamente fundamenta a noção de normatividade exigida pelo conceito de significado e de regra. Nesta perspectiva, agir de modo errado é desviar do caminho seguido pelos outros falantes da língua.<sup>36</sup> O papel da concordância frente aos comportamentos é normativo e avaliativo: se alguém dá a um problema aritmético uma resposta diferente daquela dada pelos seus companheiros, não dizemos simplesmente que ele contrariou nossas expectativas, mas antes que ele fez a conta errada, ou que ele não compreendeu o problema por algum motivo.

Frases do tipo “Jones significa adição por ‘+’” marcariam a aceitação desse indivíduo no seio do grupo que usa o sinal “+” da mesma maneira (Kripke 1982: 92). Esta seria a utilidade desse tipo de asserção. Ela registra, por exemplo, a confiança que depositamos em alguém relativamente às atividades ligadas ao uso do sinal “+”.

---

<sup>36</sup> “To be wrong is to be a deviant” (Bloor 1997: 16). Ainda que Bloor expresse divergências para com a posição kripkeana (talvez pela sua preocupação em elaborar a questão de um modo mais explícito e positivo), sua concepção de normatividade está muito próxima da posição de Kripke. Isso fica claro em frases do tipo: “we experience the rule itself as having the character that should rightly be attributed to our own collective behavior” (1997: 21).

A exposição de Kripke da solução ao paradoxo se assenta em certa interpretação do desenvolvimento do pensamento de Wittgenstein, que dá ao paradoxo cético sua direção e função. Tal interpretação, expressa no influente artigo de Michael Dummett *A Filosofia da Matemática de Wittgenstein*<sup>37</sup>, baseia-se na postulação de uma mudança radical entre uma primeira e uma segunda filosofia de Wittgenstein, mudança que acontece sobre o eixo das condições de correção e de significatividade de nossos proferimentos.<sup>38</sup>

Para essa interpretação, no *Tractatus Logico-Philosophicus* Wittgenstein teria desenvolvido uma teoria da relação entre linguagem e mundo, segundo a qual uma sentença declarativa adquire sentido em virtude de suas condições de verdade. Kripke exemplifica uma especificação de sentido, que seria algo como: “a sentença ‘o gato está no tapete’ é compreendida somente pelos falantes que percebem que ela é verdadeira se o gato está no tapete”. Essa concepção do significado é “não somente natural, mas tautológica” (Kripke 1982: 73). No entanto, para Kripke, o *Tractatus* postula que só compreendemos essa sentença se podemos ver a relação de correspondência que ela sustenta com alguma organização de elementos análoga à sua organização dos sinais simples (Kripke 1982: 71-72).

As *Investigações Filosóficas* rejeitariam a visão clássica do *Tractatus* e de Frege, segundo a qual a forma geral de explicação do significado de uma sentença é a explicitação de suas condições de verdade. Kripke reconhece que, uma vez que atribuições de significado são ditas verdadeiras ou falsas, elas poderiam ser naturalmente tomadas como estabelecendo fatos. Como Dummett, ele atribui a Wittgenstein uma “teoria da verdade como redundância”, que toma a atribuição de verdade como a mera reiteração do enunciado, sendo que nada mais pode ser explicado além disso (1982: 86). No entanto, se é para evitar o paradoxo, a mera reiteração do enunciado não é suficiente (como vimos na seção 2.4). Assim, Wittgenstein

---

<sup>37</sup> Cf. Dummett 1959a: 185. Kripke reconhece Dummett como fiador de sua interpretação do desenvolvimento do pensamento de Wittgenstein em 1982: 73, 85n.

<sup>38</sup> Essa interpretação foi criticada por muitos autores. Para citar dois exemplos no escopo de nossa bibliografia, Diamond 1980, 1982; Hacker e Baker 1984.

proporia agora uma visão que substitui a pergunta “o que deve ser o caso para que a sentença seja verdadeira?” por outras duas perguntas: a) sob quais condições essa formação de palavras pode ser proferida?; b) qual o papel e a utilidade nas nossas vidas da prática de proferir essa formação de palavras sob tais condições (Kripke 1982: 73)?

Em contraposição a uma semântica realista (que atribui sentido para as expressões que têm lugar no interior de uma forma representativa análoga à forma dos fatos representados), Wittgenstein defenderia agora que expressões adquirem sentido ao fazerem parte de nosso cotidiano, o que sugere uma teoria não das condições de verdade, mas de *condições de assertabilidade* (entendidas como as condições nas quais uma forma de expressão lingüística pode ser proferida em um jogo de linguagem – Kripke 1982: 74). A concordância entre o uso de um signo e seu significado não seria fixada por fatos, mas pelo lugar desse uso em nosso cotidiano.

Entendida desse modo, a rejeição da filosofia do *Tractatus* está ligada ao estabelecimento do paradoxo, que questiona a unicidade da relação interpretativa intrínseca à idéia de isomorfia (que, naquela obra, garantia a ligação de uma representação mental com o fato figurado – Kripke 1982: 85). O paradoxo cético critica qualquer tentativa de estabelecer uma ligação unívoca entre uma representação lingüística e um fato figurado, insinuando o regresso de interpretações na relação entre um entendimento individual e a expressão ou prática de linguagem. Não podemos nesse caso estabelecer um único modo de interpretar uma regra ou um sinal como o correto: “tudo o que podemos dizer, se consideramos uma única pessoa isoladamente, é que nossa prática ordinária a autoriza a aplicar a regra do modo como ela incide sobre esta pessoa” (Kripke 1982: 88).<sup>39</sup> Somente aquela mudança de perspectiva nos autoriza a ir além do reconhecimento das inclinações do sujeito, através da adoção do ponto de vista comparativo de uma comunidade.

---

<sup>39</sup> “All we can say, if we consider a single person in isolation, is that our ordinary practice licenses him to apply the rule in the way it strikes him”

A consequência imediata dessa mudança de perspectivas seria que, no caso de um falante considerado isoladamente, o máximo que podemos lhe atribuir é a propensão para agir de determinado modo, sem nenhuma justificção ulterior. Um falante não está justificado ao usar um termo, ou ao atribuir um significado a uma sentença, através da habilidade de interpretar intenções passadas. A idéia de seguir uma regra, ou de significar alguma coisa específica pelo uso de um sinal, não tem lugar no âmbito exclusivamente individual. Para o indivíduo considerado isoladamente<sup>40</sup>, tudo aquilo que lhe parecer correto será correto, o que torna a distinção entre correto e incorreto irrisória (Wittgenstein 1953: §258). Nestes casos, como diz Kripke, “a noção de uma regra como guiando a pessoa que a adota não pode ter nenhum conteúdo substantivo” (1982: 89).<sup>41</sup> Isso significa que não podemos dizer que esse indivíduo domina uma linguagem, compreendida como uma atividade norteada por regras e significados. Ou que só podemos dizê-lo na medida em reconhecemos que por trás de nosso juízo está a constatação de que o comportamento do indivíduo se assemelha àqueles manifestos por alguma comunidade.

Este seria, segundo Kripke, o *argumento da linguagem privada*, consequência direta das observações wittgensteinianas acerca da atividade de seguir uma regra (por exemplo: “acreditar seguir uma regra não é seguir uma regra. Por isso não podemos seguir uma regra ‘privadamente’; porque senão acreditar seguir uma regra seria o mesmo que segui-la” – Wittgenstein 1953: §202). O lugar do *argumento da linguagem privada* decorre da resposta à pergunta proposta pelo paradoxo cético: “como podemos mostrar, contra o cético, que o significado lingüístico é possível?” (Kripke 1982: 60, 62, 68).

Para Goldfarb (seguido por Boghossian) devemos distinguir entre um “argumento contra uma linguagem privada” (tal como encontramos nas *Investigações*), e um “argumento

---

<sup>40</sup> Notemos que, para Kripke, “a falsidade do modelo privado não precisa significar que um indivíduo *fisicamente isolado* não pode ser dito como seguindo regras, mas antes que um indivíduo *considerado isoladamente* não pode ser dito como tal” (1982: 110).

<sup>41</sup> “the notion of a rule as guiding the person who adopts it can have no substantive content”

contra uma linguagem solitária”, consequência imediata do paradoxo de Wittgenstein-Kripke, e que consiste na impossibilidade de atribuirmos a um falante considerado isoladamente condições de assertabilidade (isto é, de correção, e assim de significação – cf. Goldfarb 1985: 100; Boghossian 1989: 153n).<sup>42</sup>

É sabido que a interpretação clássica do argumento contra a linguagem privada das *Investigações Filosóficas* tem como alvo a idéia de uma linguagem onde a aplicação de conceitos e regras é justificada por experiências privadas de uma consciência, isto é, por objetos que só podem ser conhecidos por aquele que os experiencia. O privatófono<sup>43</sup> deveria poder atribuir um conteúdo aos seus juízos inteiramente por si mesmo, um conteúdo completamente subjetivo. Ele deve gerar a semântica de sua linguagem exclusivamente de suas próprias intenções.

O argumento de Kripke é então mais geral e radical: a base dos significados e das normas de uma linguagem deve ser compreendida exclusivamente como resultado de uma concordância entre os indivíduos. É sobre essa concordância que a comunidade atribui a compreensão de um conceito a um indivíduo, na medida em que ele exibe uma conformidade com o comportamento da comunidade (Kripke 1982: 96). Sem relação com ela, considerado sem o seu metro, um sujeito não tem condições de fixar para seus atos e palavras um significado específico. No argumento kripkeano, a diferença entre a linguagem do privatófono e a linguagem cotidiana é o contexto comunitário de avaliação, e não a natureza privada ou interna dos critérios e objetos da linguagem. Com efeito, depois da aceitação do paradoxo cético, estes critérios e objetos restam totalmente indeterminados. Para Kripke, só o contexto comunitário pode determinar plenamente as normas e os significados da língua, e assim o privatófono não pode ser concebido como falante de uma linguagem.

---

<sup>42</sup> McGinn também nota a importância dessa diferença: Kripke toma a idéia de privacidade da linguagem como a idéia da linguagem de uma pessoa sozinha (1984: 79). Neste sentido, aquilo que é a princípio acessível a outras pessoas pode ser considerado um dado privado, segundo essa leitura.

<sup>43</sup> Expressão de Charles Travis.

Blackburn argumenta que se o indivíduo sozinho não consegue fazer o cético apreciar um fato que comprova que ele é fiel a uma regra ou significado intencionado, tampouco poderia fazê-lo alojado em uma comunidade (1984: 38). Pois o cético poderia bem questionar o que faz aquele grupo ter tanta certeza de que adota um curso de ação coerente com o significado adotado no passado. Desde que isso significa que qualquer curso de ação é tão certo quanto qualquer outro (mediante uma interpretação), continuaríamos sem poder explicar a normatividade da linguagem. Como a menção de uma comunidade forneceria subitamente a certeza de agirmos segundo uma regra?

Mesmo concedendo que a comunidade pode desempenhar o papel de padrão pelo qual nós corrigimos um indivíduo, ao aceitar o paradoxo Kripke deve admitir que, para o caso da comunidade em seu conjunto, não há padrão de correção (não há a distinção entre o *parece correto* – *é correto*). No caso de um indivíduo considerado em sua relação com o grupo de falantes, é justamente a diferença potencial entre as respostas que ele está disposto a dar e as que o grupo aceita que permite dizer como deve ser realizado o curso de ação pertinente. No caso da comunidade, não há nada que possa produzir essa diferença.

Visto assim, o comunitarismo kripkeano começa a nos mostrar a fragilidade de sua concepção de normatividade. Na dialética kripkeana não há espaço para uma idéia substantiva de correção ou de regra lingüística. Devemos então perguntar se a autoridade comunitária kripkeana é suficiente, se ela faz justiça àquilo que colocamos em jogo toda vez que reconhecemos um significado em um curso de ação, toda vez que corrigimos alguém, ou que ensinamos o significado de uma palavra a uma criança.

Kripke diz que

Não podemos dizer que nós todos respondemos como o fazemos a “68+57” *porque* apreendemos o conceito de adição do mesmo modo, que nós partilhamos respostas comuns a problemas de adição particular *porque* nós partilhamos um conceito comum de adição. (...) Para Wittgenstein, uma explicação desse tipo ignora seu tratamento do paradoxo cético e a sua solução. Não há fato objetivo – que nós todos significamos adição por “+”, ou que um dado indivíduo o faz – que explica nossa concordância em casos



particulares. (...) (Nada sobre ‘apreender conceitos’ garante que essa concordância não irá se romper amanhã) (Kripke 1982: 97).<sup>44</sup>

Com efeito, no limite da imagem kripkeana da comunidade estão indivíduos cujo comportamento é, em seu nível básico, apenas a expressão cega de uma inclinação (Kripke 1982: 87). São essas inclinações do indivíduo que constituem as unidades primitivas das quais se compõe a comunidade. Ao mesmo tempo, Kripke diz que a comunidade é uniforme em suas práticas relacionadas a um conceito específico: “respondemos de uma maneira não hesitante a problemas como ‘68+57’, considerando nosso procedimento como o único compreensível, e nós concordamos nas respostas não hesitantes que fornecemos” (1982: 96).<sup>45</sup> Essa uniformidade se assenta sobre uma *concordância*, que é natural em nossa *forma de vida*, idéias conceituadas por Kripke como a convergência dada desses comportamentos, fundados em uma regularidade bruta (Kripke 1982: 96-98). A concordância e a regularidade que a fundamenta são, por assim dizer, anteriores às ações orientadas pelo entendimento, e devem assim explicá-lo. Mas, na medida em que se trata de uma concordância nas ações dos indivíduos, e numa constância destas ações, estas não podem ser explicadas não por se tratarem de idéias irreduzíveis (a idéia de que o significado e a compreensão são estados *sui generis* irreduzíveis foi rejeitada por Kripke, como vimos em 2.4), mas por não terem nenhuma razão de ser.

Desse modo, é difícil ver como podemos forjar um conceito consistente de correção e de regra, e assim figurar um comportamento racionalmente guiado pelo entendimento. Somos assim levados a reconhecer que os constrangimentos aos quais a compreensão lingüística nos obriga são, no fundo, um modo tortuoso para designar a coincidência de comportamentos.

---

<sup>44</sup> “We cannot say that we all respond as we do to ‘68+57’ because we all grasp the concept of addition in the same way, that we share common responses to particular addition problems because we share a common concept of addition. (...) For Wittgenstein, an ‘explanation’ of this kind ignores his treatment of the skeptical paradox and its solution. There is no objective fact – that we all mean addition by ‘+’, or, even that a given individual does – that explains our agreement in particular cases. (...) (nothing about ‘grasping concepts’ guarantees that it will not break down tomorrow)”.

<sup>45</sup> “We respond unhesitatingly to such problems as ‘68+57’, regarding our procedure as the only comprehensible one, and we agree in the unhesitating responses we make”.

Com efeito, diz Kripke, não há fato objetivo (nem subjetivo) que fundamente a compreensão e o uso de uma expressão.<sup>46</sup> A resposta que uma comunidade dá a um problema de adição não pode ser considerada uma resposta correta. Antes, “se todo mundo concorda sobre uma certa resposta, então ninguém se sentirá justificado em considerar a resposta errada” (Kripke 1982: 112).<sup>47</sup>

Se estas observações estão corretas, podemos dizer que, uma vez aceito o paradoxo, a única concepção de linguagem que nos resta é algo como o conjunto das reações e inclinações de um grupo de indivíduos. Esse grupo deve formar um tipo de reação paradigmática para que julgemos os usos individuais das expressões da linguagem. No contexto de uma atribuição de significado, Kripke toma a comunidade como expressão de um juízo singular (idéia que identifica uma duvidosa unicidade no juízo comunitário, quase como um apelo à “vontade do povo”, tão comum em política). Mas estas expressões paradigmáticas do entendimento não podem ser destacadas do momento de sua expressão, pois não devem substituir a idéia de regra abandonada pela aceitação do paradoxo cético. Dessa maneira, fica obscurecido o papel do conceito de condições de assertabilidade na imagem que deve superar os impactos do ceticismo.

Kripke expressa algumas intuições legítimas. Em particular, a indeterminação insinuada por seu paradoxo questiona concepções privadas do entendimento, baseadas na idéia intuitiva de que os significados estão, por assim dizer, em nossas cabeças. Localizando na concordância com uma comunidade o apoio para uma correta figuração do entendimento lingüístico, nos aproximamos de uma descrição mais ajustada do modo como o entendimento que alguém tem de uma expressão pode ser objeto de uma atribuição, ou de uma teoria. Mas, ainda que a descrição de Kripke do jogo de linguagem das atribuições de significado (em 1982: 89-95) seja plausível, a imagem que nos resta depois da aceitação do paradoxo cético

---

<sup>46</sup> “In fact, he (Wittgenstein) agrees with his own hypothetical sceptic that there is no such fact, no such condition in either the ‘internal’ or the ‘external’ world” (Kripke 1982: 69).

<sup>47</sup> “if everyone agrees upon a certain answer, then no one will fell justified in calling the answer wrong”.

impede de vermos nela a descrição da aquisição de um conceito qualquer. Se, como diz Cavell, uma das qualidades da filosofia da linguagem ordinária é que ela põe em movimento (ou deveria por) o conhecimento cotidiano de nossa linguagem (Cavell 1979: 93), temos razão em sentir desconforto no interior dessa imagem resultante.

De qualquer modo, fica descoberta uma possível relação entre a perspectiva realista da linguagem, que no caso de atribuições de significado implica em um comprometimento com algum estado de coisas pertinente à pessoa para quem se atribui entendimento, com uma concepção individual de compreensão lingüística. Veremos no próximo capítulo um uso mais sistemático do abandono do realismo e da idéia de condições de assertabilidade, e como esse uso também acaba esbarrando na indeterminação que se levanta do texto de Wittgenstein.

## 2

### REGRAS E ANTI-REALISMO

Vimos, no capítulo anterior, que por não conseguir especificar algum fato que fixe um significado intencionado para o uso de um sinal, Kripke conclui que não há base factual que possa fundamentar atribuições do tipo “João que dizer adição ao usar o sinal ‘+’”. Na ausência de uma dimensão individual, distinta do próprio uso do sinal, que sirva de padrão de correção e de determinação de um curso de ação específico, Kripke acaba aceitando a idéia de que não há nada no indivíduo que possa fundamentar a atribuição de uma compreensão, ou de participação numa linguagem. Dado que falar uma linguagem é algo como seguir um curso de ação prescrito pela compreensão, precisamos figurar alguma base para uma concepção satisfatória da normatividade do significado. Kripke apela para a idéia de que é uma concordância nos modos de ação individuais que garante a idéia de correção, e assim de compreensão.

Kripke passa da aceitação do argumento céptico (não há fatos que fixem o significado de um sinal), para uma conclusão comunitarista, que pretende contornar as conclusões destrutivas e paradoxais de seu argumento. É por comparação ao modo como uma comunidade usa um sinal que o agir lingüístico de um indivíduo pode ser tomado como correto ou incorreto. Para Kripke, esse argumento resume a mudança ocorrida na filosofia de Wittgenstein: de uma filosofia que explicava o significado lingüístico como as *condições de verdade* para uma sentença (i.e., estados de coisas no mundo que a tornam verdadeira), para uma filosofia na qual o sentido de uma sentença deve ser compreendido segundo o seu lugar em nossos jogos de linguagem, idéia representada pelo conceito de *condições de assertabilidade*.

Como vimos no capítulo anterior, para sugerir esse conceito como elemento central daquilo que resulta do argumento cético, Kripke se apóia na interpretação da evolução do pensamento wittgensteiniano contida no artigo *A Filosofia da Matemática de Wittgenstein*, de Michael Dummett (1959a). Dummett diz que “as *Investigações* contém implicitamente a rejeição da visão clássica (realista) de Frege e do *Tractatus* de que a forma geral de explicação do significado é o estabelecimento de condições de verdade” (Dummett 1959a: 185, citado por Kripke, 1982: 73).<sup>48</sup>

Enquanto no texto kripkeano a noção de condições de assertabilidade se presta como meio de escapar das conclusões paradoxais de um não factualismo semântico, Dummett chega a ela por um caminho bem diferente. No entanto veremos que, nesse artigo de 1959, a adoção da idéia de condições de assertabilidade também é usada por Dummett como parte de uma alternativa para uma indeterminação radical nascida do texto wittgensteiniano.

Crispin Wright, que segue o projeto dummettiano de um modo particular, desenvolve e aceita essa indeterminação radical em textos publicados em 1980 e 1981. Mas também ele a rejeita em publicações posteriores, sugerindo como alternativa uma abordagem filosófica das regras lingüísticas como casos análogos às ações guiadas por alguma intenção.

### **I – Dummett: realismo e anti-realismo**

No artigo *A Filosofia da Matemática de Wittgenstein*, Dummett localiza as idéias que extrai das anotações de Wittgenstein<sup>49</sup> no campo da disputa entre o *platonismo* (ou *realismo matemático*) e diversos graus de *construtivismo*. Para o realismo, os objetos matemáticos existem de uma maneira totalmente independente dos sujeitos conhecedores. O significado de uma sentença seria explicado nos termos de suas condições de verdade: para cada sentença,

---

<sup>48</sup> “the *Investigations* contains implicitly a rejection of the classical (realist) Frege-*Tractatus* view that the general form of explanation of meaning is a statement of the truth conditions”.

<sup>49</sup> Trata-se do livro *Remarks on the Foundations of Mathematics*, publicado pela primeira vez na Inglaterra em 1956, mas cuja base são as anotações de Wittgenstein realizadas entre 1937 e 1944 (cf. Wittgenstein 1978).

existe algo na realidade matemática que a torna verdadeira ou falsa. O construtivista opõe a essa idéia a visão de que construímos os objetos matemáticos. Para ele, não faz sentido separar a verdade de uma sentença das bases que podemos ter para estabelecê-la. Neste caso, a forma geral de explicação do significado dos enunciados deve ser concebida como a explicitação das condições nas quais nos sentimos autorizados a fazê-los, isto é, as circunstâncias nas quais possuímos uma prova (Dummett 1959a: 167).

Em *Realismo* (1963a), Dummett diz que podemos sumarizar diversas disputas em torno de posições realistas – entre o construtivismo e o realismo matemático, por exemplo – como disputas acerca da natureza dos enunciados que fazemos sobre as entidades em questão. Oposições filosóficas clássicas, como a oposição entre o realismo e o fenomenismo sobre os objetos materiais, entre o realismo e o positivismo sobre as entidades teóricas da ciência, ou entre o realismo e o behaviorismo sobre eventos mentais, poderiam ser compreendidas como casos específicos de uma oposição mais geral, polarizada pelas idéias de *realismo* e *anti-realismo*.

O realismo seria caracterizado como a crença de que os enunciados sobre as entidades em disputa possuem um valor de verdade objetivo, independente de nossos meios de determiná-lo. Se o significado de um enunciado é constituído pelas suas condições de verdade, compreender esse enunciado não é algo diretamente relacionado com as evidências que podemos ter para estabelecer a sua verdade. O significado de uma sentença é determinado por algo objetivo, cuja natureza por vezes transcende nossa capacidade de reconhecimento. Para o realista, todo enunciado é verdadeiro ou falso, mesmo que não saibamos como determinar seu valor de verdade (Dummett 1963a: 146). O realismo é interpretado como uma concepção do significado que encontra na lógica clássica bivalente a sua base.

O anti-realismo se opõe a essa visão, sustentando que uma sentença da classe em disputa é compreendida através da referência ao tipo de coisa que contamos como evidência

para estabelecer a sua verdade. Para o anti-realista, os significados das sentenças não são constituídos por condições que independem de qualquer tipo de acesso cognitivo que possamos ter àquilo que torna as sentenças verdadeiras. Assim, a forma fundamental de explicação dos significados consiste em estabelecer os critérios que reconhecemos como justificação da afirmação das sentenças. Se uma a sentença é verdadeira, ela o é em virtude de algo que podemos em princípio saber, e que podemos contar como evidência para a sua verdade. O anti-realismo é visto como a recusa da afirmação da validade universal do princípio de bivalência, e como uma adoção das idéias epistêmicas de verificação ou de justificação como princípio explicativo dos significados da linguagem.

Dummett entende a disputa geral entre realismo e anti-realismo como uma oposição sobre a noção de validade (de correção e de significação) adequada para as sentenças em questão.<sup>50</sup> Isto é, o realismo e o anti-realismo são compreendidos como duas concepções acerca do significado dos enunciados que versam sobre as entidades em disputa (1963a: 155).

Realismo e anti-realismo são assim formulados como posições teóricas de explicação do significado lingüístico. No artigo de 1963, essas noções surgem com a transposição da discussão sobre a existência de certas entidades para a pergunta sobre qual tipo de explicação filosófica podemos fornecer para o significado das sentenças cujos objetos são essas entidades. Dummett segue desse modo o princípio de que a filosofia da linguagem é uma filosofia primeira, que fornece a perspectiva adequada para o trabalho filosófico em outras áreas.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Os textos de Dummett apresentam uma ambigüidade a esse respeito. Ora o que está em jogo é qual a noção de verdade adequada como idéia central de uma teoria do significado (e o realista analisa essa noção erroneamente – p.ex.: 1959b: 8, 1963a: 146, 1973: 238); ora o que está em jogo é qual a noção central de uma teoria do significado, que não pode ser a idéia de verdade, mas a de verificação, de assertabilidade ou de prova (195 b: 19; 1973: 225). Neste capítulo, me inclino mais na direção da segunda opção, que é a que Dummett favorece em *O que é uma teoria do significado? (II)* (Dummett 1976).

<sup>51</sup> Talvez valha a pena notar que essa transposição de questões ontológicas para questões de filosofia da linguagem não implica necessariamente uma recusa das questões ontológicas, mas apenas um desvio em sua abordagem.

Vimos que Kripke também invoca a idéia de que a explicação do significado deve ser dada nos termos daquilo que justifica um falante a fazer uma afirmação. Mas Kripke o faz no contexto de um movimento teórico distinto do de Dummett: dada a ausência de qualquer instância factual que justifique um curso de ação lingüístico específico, a única coisa que poderia fazer esse papel é a semelhança potencial entre o curso de ação do indivíduo e o da comunidade. A disputa que movimenta a dialética de Kripke ocorre entre um cético bem sucedido, que questiona a existência factual e normativa do conteúdo de sentenças, e os defensores de diversas concepções sobre a natureza da entidade questionada. Conforme vimos, o paradoxo kripkeano não é um paradoxo epistêmico (Kripke 1982: 21).

O movimento de Dummett vai em uma direção distinta. Ele interpreta o realismo sobre estados mentais, por exemplo, como uma posição teórica sobre o significado de sentenças que toma estes estados como objeto. A rejeição do realismo, como veremos abaixo, não vem acompanhada de um apelo para que desacreditemos na existência de alguma entidade.<sup>52</sup> O que ela implica é numa outra concepção sobre como nos compreendemos uns aos outros, isto é, sobre como a comunicação – uma das duas funções primordiais da linguagem, segundo Dummett – é possível. Realismo ou anti-realismo são noções que retratam a relação daquele que sabe uma linguagem com aquilo que constitui os significados dessa linguagem.

### **1.1. Qual é a noção adequada para uma explicação teórica do significado?**

O que uma teoria do significado quer explicar é a atividade racional de criaturas às quais podemos atribuir intenção, desejo, propósitos e etc. (Dummett 1978a: 104). O uso da linguagem é a atividade racional por excelência, e a teoria então explica esse uso a partir da atribuição de um conhecimento, que se faz visível em qualquer conversa cotidiana. Dummett

---

<sup>52</sup> “Dummett (...) nunca pretendeu que essa reorientação envolvesse uma rejeição total da categoria do discurso que estabelece fatos” (Wright 1984: 769).



diz que “questões filosóficas sobre o significado são melhor compreendidas como questões sobre o entendimento: um dito sobre o que consiste a compreensão de uma sentença deve ser reconstruído como um dito sobre o que é conhecer o seu significado” (Dummett 1976: 69).<sup>53</sup>

Para ele, o sentido é uma noção cognitiva (Dummett 1976: 133).

Como foi dito acima, o realismo é interpretado como a posição que atribui à noção de condições de verdade um papel central na explicação dos significados. Segundo o realismo, para qualquer sentença que tenha um sentido definido, existe algo em virtude do qual ela ou a sua negação é verdadeira (Dummett 1959a: 175). Uma teoria do significado realista deve atribuir ao falantes o conhecimento de uma estrutura de meios de determinar as condições de verdade das sentenças que eles compreendem.

Mas uma teoria que estipula uma explicação realista do significado não pode ainda se arvorar na posição de uma teoria que explica a linguagem, dado que diversos atos lingüísticos não são ditos verdadeiros ou falsos. Para Dummett, qualquer teoria do significado que se pretenda sistemática deve partir da distinção fregeana entre *sentido* e *força*. Só de posse dessa distinção somos capazes de explicar sistematicamente o que é o significado das sentenças de uma linguagem, sem nos perder entre os diversos tipos de atos lingüísticos. Sem ela não poderíamos encontrar na prática da linguagem um princípio sobre o qual assentar a explicação teórica (Dummett 1976: 73). Uma teoria que pressupõe ser possível fornecer através de um conceito chave uma caracterização geral do significado das sentenças, pressupõe poder derivar de seu significado todos os aspectos relevantes de seu uso (caracterizado nos termos desse conceito chave).

É por essa distinção que uma teoria veri-condicional do significado se torna capaz de explicar de um mesmo modo os diversos atos lingüísticos, inclusive aqueles que não são propriamente verdadeiros ou falsos, como ordens ou perguntas. A teoria deve conceber como

---

<sup>53</sup> “Philosophical questions about meaning are best interpreted as questions about understanding: a dictum about what the meaning of an expression consist in must be construed as a thesis about what it is to know its meaning”.

relacionamos o conteúdo de uma sentença com o tipo de ato lingüístico ao qual ela se presta. Esse modo de proceder garante-nos um caminho para uma teoria sistemática, porque a partir dele podemos separar como essencial um elemento do conhecimento da linguagem, derivando os outros aspectos vizinhos da abordagem desse elemento central.

Desse modo, a teoria da linguagem se compõe de duas partes: a primeira composta por uma *teoria da verdade*, ou da *referência* (que explica como, da referência das palavras e dos significados dos operadores lógicos, obtemos a verdade dos enunciados), e por uma *teoria do sentido*, que se responsabiliza em atribuir o conhecimento daquilo que constitui o significado do enunciado ao falante; a segunda parte é constituída por uma *teoria da força*, que deve relacionar o que a primeira parte da teoria estabelece com a diversidade dos atos lingüísticos cotidianos.

A filosofia busca assim uma explicação do modo como os indivíduos agem na linguagem, através da caracterização de um elemento cognitivo central. Aquilo que explicamos ao elaborar uma teoria do significado é uma habilidade em grande medida prática (Dummett 1976: 69; 1993: 94), mas que pode ser analisada teoricamente. Uma teoria do significado deve fornecer um modelo teórico de um “saber como falar” (*know how to talk*).<sup>54</sup> Ela representará essa habilidade como se ela consistisse na apreensão de uma série de proposições. Como foi dito acima, Dummett adota a idéia de que uma teoria do significado explica o que o falante sabe quando domina uma linguagem.

O conhecimento do significado poderia ser figurado como a habilidade de explicitar as regras segundo as quais uma expressão é usada, ou o modo como ela pode ser substituída por uma expressão equivalente (isto é, a habilidade de definir as expressões que somos capazes de usar). No entanto, seria absurdo pretender que todo falante tenha um conhecimento consciente

---

<sup>54</sup> Para Dummett, uma teoria do significado explicita o que um falante conhece quando conhece uma linguagem: “uma teoria do significado não é uma descrição externa da prática de usar uma linguagem, mas é pensada como um objeto de conhecimento da parte dos falantes. O domínio do falante de sua linguagem consiste em ele saber uma teoria do significado para ela” (Dummett 1978: 101).

de cada uma das proposições que a teoria da linguagem diz ser o fundamento de sua compreensão – isto é, que todo falante do português tenha consciência de uma teoria filosófica da linguagem para a sua língua.

Assim, o conhecimento que a teoria atribui aos falantes da língua é um conhecimento em grande parte implícito (Dummett 1976: 70; 1973: 217, 224; 1978). Só podemos atribuir um conhecimento implícito a alguém se conseguimos especificar em que consiste a manifestação desse conhecimento: deve existir uma diferença observável entre o comportamento que manifesta a posse desse conhecimento e aquele que não o faz (Dummett 1973: 217). A teoria do significado precisa especificar não apenas o que o falante sabe implicitamente ao falar (através da teoria do sentido), mas também o que conta como manifestação desse conhecimento. É isso que vai ligar o núcleo da teoria do significado (que diz o que é o significado de uma sentença) com a habilidade prática de falar uma linguagem.

Ao alcançarmos certo estágio de nossa competência lingüística, o aprendizado semântico se dá muito por explicações verbais. Nestes casos, a possibilidade da explicação verbal é constitutiva do significado das expressões assim explicadas. Para uma teoria realista do significado, o que é expresso por estas explicações verbais são as condições de verdade das expressões. Assim, ensinamos que a sentença “o escândalo dos pianistas ocorreu em 1991” significa que o episódio ocorrido durante o governo Collor, quando deputados foram flagrados usando as senhas de seus pares ausentes para votar pelo painel eletrônico do Congresso Nacional, aconteceu no ano de 1991. Uma explicação assim pressupõe que uma grande parte da linguagem esteja já sob o domínio daquele que aprende. O realista entende que a parte da explicação acima que está fora das aspas indica verbalmente condições factuais passadas, isto é, as condições de verdade que constituem o significado da sentença.

Segundo Dummett, o que insinua a idéia de condições de verdade como o conteúdo de sentenças seria a obviedade intuitiva do que ele chama de *princípio de equivalência*

(Dummett 1959b: 4; 1976: 77). Trata-se da idéia de que dizer “é verdade que  $p$ ” tem o mesmo conteúdo que dizer a sentença  $p$ . Essa idéia é formulada claramente por Frege (1918: 520), assim como por Wittgenstein, que escreve: “‘ $p$  é verdadeiro’ =  $p$ ; ‘ $p$  é falso’ =  $\sim p$ ” (Wittgenstein 1953: §136). O princípio de equivalência faz com que a idéia de verdade se preste como a idéia mais intuitiva e prontamente mobilizável para a explicação do significado de uma sentença.

Mas a estipulação do princípio de equivalência não dá as bases para uma explicação geral do significado: para que a explicação que  $p$  é verdadeira em uma ocasião determinada seja uma elucidação do sentido de  $p$ , temos que saber o que significa dizer de  $p$  que ela é verdadeira; mas dizer que  $p$  é verdadeira seria o mesmo que enunciar  $p$ . Assim, para entender o significado de  $p$  temos que saber o que é para ela ser verdadeira, o que dá no mesmo que enunciar e compreender  $p$  (Dummett 1959b: 7). A idéia de verdade não pode, nesse contexto, ser tomada como anterior a qualquer entendimento da linguagem. O princípio de equivalência torna a idéia de verdade útil apenas quando se trata de explicar a linguagem do ponto de vista de seu interior, isto é, no interior de uma competência lingüística já estabelecida.

Se a equivalência é tudo o que se pode dizer sobre o significado de “verdadeiro”, então aprender o sentido de uma sentença  $p$  não pode em geral ser explicado como apreender sob quais condições  $p$  é verdadeira: desde que saber o que significa “ $p$  é verdadeiro sob tais e tais condições” envolveria já saber o significado de  $p$ . O princípio de equivalência não pode desempenhar um papel explicativo na noção de verdade ou de compreensão, sem nos levar a uma circularidade evidente (Dummett 1976: 78; 1973: 224). A verdade assim concebida só tem lugar no interior da linguagem, e assim não tem nenhuma utilidade na explicação de fora da linguagem (Dummett 1981: 247).<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Para Dummett, Wittgenstein toma o princípio de equivalência como fornecendo toda a explicação que podemos desejar do conceito de verdade. Isso significa um desinteresse em examinar genericamente como sentenças se tornam verdadeiras. Dummett diz que Wittgenstein sempre contornou essa questão através do apelo à definição redundante da verdade (admitir que o princípio de equivalência fornece toda explicação que podemos

Só podemos considerar o conceito de verdade assim introduzido como satisfatório para a explicação do significado se o restringimos à caracterização do conhecimento lingüístico explícito (como no exemplo dos pianistas citado acima). Neste caso, o significado de uma sentença seria composto pelas suas condições de verdade, e estabelecer essas condições será explicitar verbalmente o conteúdo da sentença (Dummett 1976: 79).

Mas esse princípio não pode ser generalizado. Segundo Dummett, para partes mais primitivas do comportamento lingüístico, é patente a insuficiência da explicação assentada sobre o conceito de verdade, tal como introduzido pelo princípio de equivalência. Dummett argumenta que não podemos explicar o significado de todas as sentenças da linguagem (e a sua aquisição pelos falantes) simplesmente expressando essas sentenças em outras palavras, pois neste caso a teoria da linguagem seria circular, sempre pressupondo aquilo que ela gostaria de explicar (Dummett 1976: 78). A teoria não poderia assim explicar a linguagem sem já pressupor o seu domínio – se constituindo como uma teoria da tradução ou da interpretação (isto é, teorias holistas do significado, conceito ao qual voltaremos abaixo). Em certo sentido, esta explicação da linguagem estaria próxima da imagem agostiniana, que explica o aprendizado de uma língua como se a criança já possuísse uma linguagem do pensamento (Wittgenstein 1953: §31).

Aqui encontramos outro motivo para a introdução da idéia de conhecimento implícito: se compreender o sentido é conhecer quais são as condições de verdade de uma sentença (ou qualquer condição de correção ou validade da sentença), para certas partes da linguagem esse conhecimento deve ser figurado como conhecimento implícito, e a teoria da linguagem deve

---

ter desse conceito – Dummett 1978b: xx, xxxiv; 1981: 247). Nesse caso, a definição redundante de verdade expressa o abandono da idéia de que as noções centrais de uma explicação do significado devem ser as de verdade ou falsidade: “if we accept the redundancy theory of ‘true’ and ‘false’ (...) we must abandon the idea which we naturally have that the notions of truth and falsity play an essential role in any account either of the meaning of statements in general or of the meaning of a particular statement” (Dummett 1959b: 7). Dummett se apóia em passagens como a §136 das *Investigações Filosóficas* (cf. também Wittgenstein 1978: III- 6). Conforme vimos, Kripke também atribui uma teoria da redundância à Wittgenstein, o que para ele deve ser contextualizado no movimento mais amplo que leva ao abandono do ponto de vista realista do *Tractatus* (1982: 86).

explicar como esse conhecimento implícito é manifesto no comportamento lingüístico (Dummett 1976: 80).

É razoável pensar que, em muitos casos cotidianos de usos da linguagem, podemos estabelecer o que conta como manifestação deste conhecimento implícito dos sentidos das sentenças. Em tais casos, poderíamos observar quando o indivíduo é capaz de reconhecer as evidências da verdade de uma sentença pelo modo como ele age quando suas condições de verdade são satisfeitas (especialmente no caso de sentenças observacionais). Essa forma de explicação pode ser generalizada para todos os casos nos quais o indivíduo tem meios efetivos de, em um espaço de tempo finito, se colocar em uma posição na qual ele pode reconhecer se a condição para a verdade da sentença é ou não satisfeita. Nesses casos, o conhecimento do significado consistirá no domínio dos procedimentos para decidir se uma proposição é ou não verdadeira, e assim manifestar esse reconhecimento (Dummett 1976: 81). Sempre que o que torna a sentença verdadeira não transcende os limites cognitivos de um indivíduo, a teoria realista poderia lhe atribuir um conhecimento implícito do significado da sentença.

Mas a linguagem natural é cheia de sentenças que não são efetivamente decidíveis, ou seja, para as quais não existem meios efetivos de determinar se as suas condições de verdade são ou não satisfeitas. Como exemplos de tais sentenças, podemos dizer: “Dom João VI estava mais gordo quando veio para o Brasil do que quando saiu daqui”, ou “se eu tivesse nascido na Índia, com certeza seria vegetariano” (e assim com as quantificações sobre domínios infinitos ou não conhecíveis, condicionais contra-factuais, sentenças que se referem a regiões do espaço-tempo inacessíveis – Dummett 1976: 98). Para essas sentenças, o conhecimento do que seriam essas condições de verdade transcende a capacidade de reconhecer a satisfação ou não satisfação de seus critérios.

Ainda assim, o realista insistiria que essas sentenças têm um valor de verdade objetivo, na medida em que podem exprimir um sentido determinado, mesmo que só

possamos figurar o que as tornam verdadeiras por analogia ou imaginação. Dessa maneira, não há como termos consciência do tipo de estados de coisas que tornariam essas sentenças verdadeiras. E não há como manifestar um conhecimento implícito dos sentidos de tais sentenças, desde que o sujeito nunca poderia estar em uma posição na qual pudesse manifestar a consciência da satisfação de suas condições de verdade. Neste caso, não faz sentido atribuir um conhecimento implícito do que sejam essas condições, pois não existirá uma habilidade prática que manifeste esse conhecimento. O conhecimento das condições de verdade de sentenças indecidíveis deverá ser sempre um conhecimento explícito, isto é, a capacidade de estabelecer verbalmente a condição de verdade da sentença, caso em que não escapamos da acusação de circularidade.

Uma dificuldade análoga a essa surge também, segundo Dummett, para explicarmos como podemos adquirir algum conhecimento semântico. Se compreender uma sentença é apreender suas condições de verdade, como poderíamos adquirir uma compreensão de uma sentença não decidível se, por definição, as situações que a tornam verdadeira estão além de nosso alcance cognitivo?

Aprendemos o significado dos operadores lógicos sendo treinados no seu uso, e isso significa ser treinado em afirmar sentenças complexas em certos tipos de situação. Não podemos extrair desse treino mais do que foi colocado ali, e, a menos que estejamos lidando com uma classe de sentenças decidíveis, as noções de verdade e falsidade não podem ser usadas para dar uma descrição do treinamento que recebemos. Assim, a concepção geral do significado que faz um uso essencial das noções de verdade e falsidade (...) não pode ser a forma correta de explicação do significado (Dummett 1959a: 185).<sup>56</sup>

Desse modo, o conteúdo dessas sentenças indecidíveis só pode ser dado por um estado que, no momento de nossa compreensão, está ao nosso alcance. Para Dummett, isso é uma forte razão para considerarmos a exigência de uma transcendência potencial do valor de verdade frente ao nosso reconhecimento uma ficção.

---

<sup>56</sup> “We learn the meaning of the logical operators by being trained in their use, and this means being trained to assert complex statements in certain kinds of situation. We cannot, as it were, extract from this training more than was put into it, and, unless we are concerned with a class of decidable statements, the notions of truth and falsity cannot be used to give a description of the training we receive. Hence a general account of meaning which makes essential use of the notions of truth and falsity (...) is not the right form for an explanation of meaning”

Do ponto de vista realista, a compreensão de sentenças indecidíveis funcionaria por uma analogia, uma capacidade de apreender o modo como essas sentenças poderiam ser usadas por seres que seriam capazes de se colocar na posição de verificá-las, ou então pelo modo como nós usamos aquelas sentenças cujo valor de verdade podemos verificar. Assim, como mostrar a maneira pela qual nos tornamos capazes de atribuir um sentido às nossas sentenças, que fosse dependente de um uso que não podemos fazer delas? Isso implicaria em uma dimensão do significado que não podemos comunicar, um retorno às concepções que isolam os significados “dentro das cabeças” dos falantes. Se só podemos explicar a compreensão das sentenças indecidíveis por analogia com a compreensão de outro tipo de expressões (cujo significado podemos apreender diretamente) o que nos impede de dizer que sistematicamente compreendemos mal a nossa linguagem (Dummett 1976: 101)?

Essas dificuldades surgem da propensão a assumir uma interpretação realista das sentenças da linguagem, isto é, supor que a noção de verdade aplicável aos nossos atos assertivos é calcada na independência objetiva dos estados de coisa (Dummett 1976: 101). Para Dummett, trata-se, no fundo, da adoção de uma explicação que universaliza a aceitação princípio semântico de bivalência, com base na crença de que o que torna nossas sentenças verdadeiras existe independentemente de qualquer dimensão do uso real que fazemos das palavras.

Ainda que não mais aceitemos a teoria da verdade como correspondência<sup>57</sup>, nos mantemos realistas *au fond*; mantemos em nosso pensamento uma concepção fundamentalmente realista de verdade. O realismo consiste na idéia de que para qualquer sentença necessariamente existe algo que a torna verdadeira, ou que torna sua negação verdadeira: é apenas na base dessa crença que podemos justificar a idéia de que a verdade ou a falsidade desempenha um papel na noção de significado de uma sentença, e que a forma geral de explicação do significado é o estabelecimento de condições de verdade (Dummett 1959b: 14).<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> Dummett se refere à rejeição da teoria da verdade como correspondência pela teoria fregeana, que a rejeita sob a acusação de um regresso ao infinito. Isso aponta para o caráter indefinível que a noção de verdade tem para essa matriz teórica, que faz coincidir o portador de verdade com o causador da verdade (isto é, faz coincidir o pensamento verdadeiro com o fato que o torna verdadeiro – cf. Frege 1918: 519).

<sup>58</sup> “Although we no longer accept the correspondence theory, we remain realists *au fond*; we retain in our thinking a fundamentally realist conception of truth. Realism consists in the belief that for any statement there



Se aceitamos uma formulação não trivial do princípio de bivalência (i.e., toda proposição é verdadeira ou falsa, e a falsidade de  $p$  não é definida como “ $p$  não é verdadeira”, mas como “‘não  $p$ ’ é verdadeira”) devemos abandonar a interpretação realista para sentenças indecidíveis. Não há como construir uma teoria do significado que se aplique a essas sentenças, a menos que abandonemos o princípio de bivalência. Caso contrário, nos comprometemos com uma apreensão de uma noção de verdade que transcende a nossa compreensão, isto é, que vai além qualquer conhecimento que possamos manifestar pelo nosso emprego atual da linguagem.

Abandonado o realismo, e com ele o princípio de bivalência, precisamos construir uma semântica que não seja formulada nos termos de uma aceitação realista dos valores de verdade (Dummett 1976: 103). Devemos então construir uma semântica que não toma como noção básica a idéia de valores de verdade estabelecidos de um modo absolutamente objetivo. Para Dummett, o modelo para tal semântica já existe: a concepção intuicionista dos significados das proposições matemáticas. Bastaria

transferir para as sentenças ordinárias o que os intuicionistas dizem das sentenças matemáticas. (...) Aprendemos o sentido dos operadores lógicos sendo treinados no *uso* das sentenças que os contém, i.e., ao afirmar tais sentenças sob certas condições. Assim, aprendemos a dizer “P ou Q” quando podemos enunciar P, ou podemos enunciar Q (...). Aqui abandonamos a tentativa de explicar o significado de uma sentença deitando suas condições de verdade. *Não mais explicamos o sentido de uma sentença estipulando seu valor de verdade nos termos dos valores de verdade de seus constituintes, mas estipulando quando ela pode ser enunciada nos termos das condições nas quais seus constituintes podem ser enunciados.* A justificação para essa mudança é que esse é o modo como de fato nós aprendemos a usar a sentença: as noções de verdade ou falsidade não podem ser satisfatoriamente explicadas para fornecer uma base para uma concepção do significado quando deixamos o reino das sentenças efetivamente decidíveis. (...) certas fórmulas que apareciam como leis lógicas em uma lógica bivalente não têm mais esse estatuto, em particular a lei do meio excluído:<sup>59</sup> essa lei é rejeitada não porque existe um valor de verdade intermediário, mas porque o significado, e assim a

---

must be something in virtue of which either it or its negation is true: it is only on the basis of this belief that we can justify the idea that truth and falsity play an essential role in the notion of the meaning of a statement, that the general form of explanation of meaning is a statement of the truth-condition”.

<sup>59</sup> A lei do meio excluído é a base lógica do princípio semântico da bivalência (Dummett 1978b: xix).

validade, não são mais explicados em termos de valores de verdade (Dummett 1959b: 17-18 – ênfases do autor).<sup>60</sup>

Vemos que é a idéia de que o significado deve ser completamente manifesto no uso, e deve poder ser aprendido e manifestado durante um uso (exercícios, exemplos...), que é o pivô da rejeição da explicação realista do significado. Dummett diz que ignorar a identificação wittgensteiniana do significado com o uso seria tornar a idéia de significado inexplicável, ao mesmo tempo concedendo a ela um papel crucial nas explicações da linguagem (Dummett 1963b: 190).<sup>61</sup>

Para Dummett, em uma teoria do significado que toma como conceito central uma “noção efetiva”, cujas condições de aplicação o falante pode sempre reconhecer, as teorias da referência e do sentido se fundem (Dummett 1976: 127).<sup>62</sup> A teoria passa do conhecimento do significado das expressões de uma linguagem, tal como especificados através da noção central da teoria da referência e do sentido, ao domínio prático da linguagem. A teoria prescrita por Dummett pretende tomar o caminho inverso de uma teoria holista, que deriva do conhecimento global de uma língua o significado de sentenças não interpretadas (1976: 130).

---

<sup>60</sup> “What I have done here is to transfer to ordinary statements what the intuitionists say about mathematical statements. (...) We learn the sense of the logical operators by being trained to use statements containing them, i.e., to assert such statements under certain conditions. Thus we learn to assert ‘p and q’ when we can assert p and can assert q; to assert ‘p or q’ when we can assert p or can assert q (...). Here we have abandoned altogether the attempt to explain the meaning of a statement by laying down its truth-conditions. *We no longer explain the sense of a statement by stipulating its truth-value in terms of the truth-values of its constituents, but by stipulating when it may be asserted in terms of the conditions under which its constituents may be asserted.* The justification for this change is that this is how we in fact learn to use these statements: furthermore, the notions of truth and falsity cannot be satisfactorily explained so as to form a basis for an account of meaning once we leave the realm of effectively decidable statements. (...) certain formulas which appeared in the two-valued logic to be logical laws no longer rank as such, in particular the law of excluded middle: this is rejected, not on the ground that there is a middle truth-value, but because meaning, and hence validity, is no longer to be explained in terms of truth-values”.

<sup>61</sup> Eis uma passagem representativa e interessante: “To suppose that there is an ingredient of meaning which transcends the use that is made of that which carries the meaning is to suppose that someone might have learned all that is directly taught when the language of a mathematical theory is taught to him, and might then behave in every way like someone who understood that language, and yet not actually understand it, or only understand it only incorrectly. But to suppose this is to make meaning ineffable, that is, in principle incommunicable” (Dummett 1973: 217-218).

<sup>62</sup> Dummett nota que Frege tem mais razões para propor uma teoria do sentido, resumidamente: aceitar que a identificação da referência de uma expressão sempre porta aspectos, que nunca podem ser reduzidos à mera indicação da referência; acomodar o conteúdo de informação que uma expressão porta, que vai além de identificar uma referência (como no exemplo clássico dos juízos de identidade – 1976: 128-129).

Quando damos este papel central ao uso da linguagem, percebemos mais claramente que o princípio de equivalência não é tudo o que pode ser dito sobre a idéia de verdade. Dummett alega que qualquer concepção do que é uma asserção precisa introduzir a distinção entre asserções corretas e incorretas, e que é nos termos dessa distinção que a noção de verdade precisa ser primeiro explicada (Dummett 1959b: 20). Assim, nos casos do uso ordinário do predicado “verdadeiro”, explica-se o emprego dessa noção através de sua relação com a idéia de correção. Dizer algo verdadeiro é dizer algo correto ou verificável, dizer algo falso é dizer algo incorreto. “Qualquer concepção sustentável de asserção deve reconhecer que uma asserção é julgada por padrões objetivos de correção, e que, ao realizar uma asserção, o falante deita pretensões de ter satisfeito esses padrões. É dessas idéias primitivas de correção ou incorreção de uma asserção que as noções de verdade ou falsidade devem a sua origem” (Dummett 1976: 83; cf. também 1978b: xvii).<sup>63</sup>

Dummett considera que a força do intuicionismo matemático vem da explicação alternativa que ele propõe para o significado das sentenças e dos operadores lógicos: não mais o estabelecimento de condições de verdade, mas antes de condições de assertabilidade, isto é, de uso das sentenças (Dummett 1959a: 185). O intuicionismo mostra um caminho alternativo à explicação realista das sentenças, e mostra que é possível substituir a concepção vericondicional de uma sentença por uma concepção do uso dessa sentença como a forma geral de explicação do significado, o “que deve ser aplicado a todos os reinos de discurso sem que pensemos que criamos o mundo; podemos abandonar o realismo sem cair em um idealismo subjetivo” (Dummett 1959b: 19).<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> “Any workable account of assertion must recognize that an assertion is judged by objective standards of correctness, and that, in making an assertion, a speaker lays claims, rightly or wrongly, to have satisfied those standards. It is from these primitive conceptions of the correctness or incorrectness of an assertion that the notions of truth and falsity take their origin”.

<sup>64</sup> “should be applied to all realms of discourse without thinking that we create the world; we can abandon realism without falling into subjective idealism”.

## 1.2. Indeterminação

Na passagem citada acima, Dummett expressa uma preocupação em matizar a rejeição da objetividade da concepção realista. Se a determinação do significado não pode depender de estados de coisas potencialmente inatingíveis, tampouco pode repousar sobre uma escolha arbitrária: a linguagem tem um caráter normativo, e falar uma língua envolve um comprometimento com formas de dizer e de formar sentenças. A teoria da linguagem dummettiana atribui aos falantes o conhecimento de uma estrutura que os guia na formação das sentenças e na determinação de sua validade.

Subjacente ao comportamento do falante está o conhecimento de algo que pode ser descrito como uma teoria da referência e do sentido, e uma teoria da força. Essas formulações teóricas atestam um conhecimento implícito de uma noção central (condições de assertabilidade) em todos aqueles que compreendem uma sentença, junto com um conhecimento de como esse conteúdo se relaciona com os demais aspectos relevantes da prática lingüística. As razões do intuicionista e de Wittgenstein mostram algo equivocado na concepção realista do pensamento e da realidade, mas não deveriam implicar um idealismo extremado: “devemos interpor entre o platonista e o construtivista uma imagem intermediária, dos objetos vindo a ser em resposta à nossa investigação. Não criamos os objetos, mas devemos aceitá-los tal como os encontramos (isso corresponde à prova se impondo para nós)” (Dummett 1959a: 185).<sup>65</sup>

A idéia de que a prova se impõe como verdade, análoga à idéia de que encontramos os objetos ao investigar, é direcionada por Dummett contra o convencionalismo radical que ele atribui às observações wittgensteinianas sobre os fundamentos da matemática. No artigo fiador da interpretação kripkeana, Dummett situa o pensamento de Wittgenstein sobre a natureza da matemática na oposição mais extrema ao realismo. Na interpretação dummettiana,

---

<sup>65</sup> “We ought to interpose between the platonist and the constructivist picture an intermediate picture, say of objects springing into being in response to our probing. We do not make the objects but must accept them as we find them (this corresponds to the proof imposing itself on us)”.

as *Notas Sobre os Fundamentos da Matemática* expressam uma forma de convencionalismo radical (Dummett 1959a: 170).<sup>66</sup> Para nos mostrar em que consiste esse convencionalismo, ele toma como fio condutor uma concepção de necessidade lógica, que ele atribui a Wittgenstein.

Para o convencionalismo toda necessidade é imposta por nós sobre a linguagem. Uma proposição é considerada necessária quando escolhemos expressamente tratá-la como incontestável. Nosso reconhecimento da necessidade lógica seria um caso particular do conhecimento de nossas próprias intenções (Dummett 1959a: 169). Wittgenstein sustentaria que a necessidade lógica é sempre a expressão direta de uma convenção lingüística, índice de uma escolha deliberada.

Wittgenstein diz que o efeito de uma prova matemática é que nós irrompemos em uma nova regra (Wittgenstein 1978: IV-36). É natural, segundo uma imagem contratual da linguagem, pensar que, se aceitamos os axiomas dos quais parte uma prova, não teríamos mais nenhum papel ativo a desempenhar, senão conferir o resultado ao qual a prova nos conduz, segundo as regras de inferência. Aquilo que terminamos por inferir se segue daquilo que as regras determinam. Assim se produziriam e se desdobrariam as regras que governam o uso dos sinais na matemática.

Wittgenstein escreve: “‘se você aceita a regra você precisa fazer isso’ – isso significa: a regra não abre dois cominhos para você aqui (uma proposição matemática); mas eu quero dizer: a regra o conduz como um corredor com muros rígidos”, e completa: “contra isso, alguém poderia objetar que a regra pode ser interpretada de vários modos” (Wittgenstein

---

<sup>66</sup> Um “convencionalismo radical” é distinto do “convencionalismo positivista” (ou “convencionalismo modificado”, na linguagem de Dummett). Para o último, a aceitação de uma regra de inferência é fruto de uma convenção. Mas, uma vez que a regra determinada por “some 2”, por exemplo, é aceita, é logicamente impossível – envolve uma contradição – escrever 1004 depois de 1000. Escrever 1004 depois de 1000 envolve um abandono da regra determinante, ou um mal entendido, ou um erro, etc. O convencionalismo radical atribuído a Wittgenstein pulveriza até essa idéia de convenção, dizendo que, segundo certa interpretação, escrever 1004 depois de 1000 pode muito bem ser considerado um entendimento da ordem “some 2” (Dummett 1959a: 169; cf. Stroud 1965: 480-481). Para Stroud, como para McDowell, Wittgenstein não é um convencionalista: a necessidade lógica não vem de uma convenção, mas de uma naturalização operada pela linguagem.

1978: VII-39).<sup>67</sup> Dummett enfatiza que, para Wittgenstein, quando seguimos uma prova temos que admitir várias transições como aplicações das regras de inferência. Mesmo que essas regras fossem explicitamente formuladas de saída, isso não constituiria por si mesmo o reconhecimento de cada transição como uma aplicação correta dessas regras. Quando chegamos a um resultado definido no fim de uma prova, foi porque seguimos uma interpretação determinada das regras de inferência.

Para Dummett, Wittgenstein sustenta que a cada passo somos livres para escolher aceitar ou rejeitar a prova, e não há nada, seja na formulação dos axiomas e das regras de inferência, seja em nossas mentes quando aceitamos estes passos antes da prova ser dada, que por si mesmo impõe se devemos ou não aceitar a prova. Caso a aceitemos, conferimos voluntariamente necessidade ao teorema provado, e passamos a admitir que nada pode contestá-lo (Dummett 1959a: 171). Aqui Dummett se orienta por passagens do texto de Wittgenstein do tipo: “‘Eu tenho um conceito particular de regra. Se nesse sentido alguém o segue, então desse número só se pode derivar esse’. Isso é uma decisão espontânea”; ou ainda: “eu decido ver as coisas desse modo. Assim, decido agir de tal e tal maneira” (Wittgenstein 1978: VI-24, VI-7).<sup>68</sup>

É assim que Dummett interpreta o tipo de exemplo que está na origem do paradoxo kripkeano, do indivíduo que, ao cumprir a ordem “some um”, passa a somar dois para os números de 100 a 199, três para os números de 200 a 299, e assim por diante.<sup>69</sup> Wittgenstein diz que não há nada, nem no que foi dito durante o treino do aluno, nem no que passou pela cabeça do aluno e do professor, que por si mesmo mostra que passar a acrescentar dois depois de 100 não era o efeito pretendido pela ordem dada.

---

<sup>67</sup> “‘If you accept this rule you must do this’ – This may mean: the rule doesn’t leave two paths open to you here. (a mathematical proposition) But I mean: the rule conducts you like a gangway with rigid walls. But against this one can surely object that the rule could be interpreted in all sorts of ways”.

<sup>68</sup> “‘I have a particular concept of the rule. If in this sense one follows it, then from that number one can only arrive at this one’. That is a spontaneous decision”. “I decide to see things like this. And so, to act in such-and-such a way”.

<sup>69</sup> Para mais desses exemplos, recorrentes na obra de Wittgenstein, cf. p.ex: 1978: I-3; 1953: §185 e seguintes.

Dummett considera possível que alguém que *parece* compreender uma regra possa vir a rejeitar uma aplicação correta dela; mas diz que em todo caso poderíamos ver na enunciação precisa da regra quais aplicações estavam garantidas. Ele reconhece assim o argumento de Wittgenstein de que ao usar uma palavra ou um símbolo nós estamos seguindo uma regra, sendo que essa regra não pode ser formulada de tal maneira que não deixe nenhum espaço para interpretações alternativas (1959a: 172). Mas, para Dummett, se considerarmos-nos sempre justificados em anexar qualquer sentido que escolhamos às palavras que empregamos, tomando como necessária qualquer sentença que desejarmos, somos levados a uma posição na qual a comunicação estaria sempre em risco de se quebrar (1959a: 178-79).

Contra a idéia de que frente a uma prova não temos alternativa senão aceitar o que é provado (se pretendemos continuar fiéis à compreensão que já temos das expressões que ela contém), Wittgenstein sustentaria que aceitar um teorema significa adotar uma nova regra para a linguagem, de maneira que os conceitos envolvidos não permanecem iguais após o fim da prova. “Toda nova prova altera o conceito de prova de uma maneira ou de outra” (Wittgenstein 1978: IV-45).<sup>70</sup> Sendo assim, poderíamos rejeitar a prova sem violentar nossos conceitos mais do que o fazemos ao aceitá-la (Dummett 1959a: 173). Para Dummett, Wittgenstein nega desse modo a objetividade da verdade matemática, recusando a objetividade da prova: os procedimentos da prova não nos obrigam a aceitá-la. É como se construíssemos a matemática à medida que prosseguíssemos calculando (1959a: 184). Tudo isso tornaria a concepção wittgensteiniana em filosofia da matemática (e em especial sobre a necessidade lógica) “difícil de engolir” (1959a: 173).

Vemos que o paradoxo explicitado por Kripke surge também na leitura de Dummett. “Como eu posso seguir uma regra, quando apesar de tudo qualquer coisa que eu faça pode ser interpretado como seguindo-a?” (Wittgenstein 1978: VI-38).<sup>71</sup> A reação dummettiana contra

---

<sup>70</sup> “Every new proof alters the concept of proof in one way or another”.

<sup>71</sup> “How can I follow a rule, when after all whatever I do can be interpreted as following it?”.

esse vulto da indeterminação das regras é considerar essa uma parte mal trabalhada da filosofia de Wittgenstein. São tendências teóricas intimamente ligadas à aproximação do significado ao uso que fazemos das sentenças. Mas, para Dummett,

a tese geral de que o significado de uma expressão deve ser identificado ao seu uso não é particularmente útil, e até poder ser especificado em que termos esse uso da expressão deve ser descrito, a tese é meramente programática. (...) Além de resolver em que termos uma descrição do uso precisa ser dada para ser totalmente explicativa, temos também que determinar como reconhecer uma descrição do uso de uma palavra ou de um tipo de expressão como correto e adequado: o que, em outras palavras, constitui o uso da palavra ou da expressão (Dummett 1963b: 188-189).<sup>72</sup>

Assim, ainda que a máxima “o significado de uma palavra é o seu uso na linguagem” (p.ex., 1953: §§43, 120, 138, 190, 432) aponte para a alternativa correta às concepções realistas do significado, o caminho que a filosofia wittgensteiniana toma não é para Dummett o caminho correto, pois inviabiliza o projeto de uma explicação sistemática da linguagem humana.<sup>73</sup> Uma explicação sistemática só pode ser alcançada se conseguimos destacar dos usos da linguagem um conceito central, pelo qual podemos derivar harmonicamente os outros elementos do comportamento lingüístico, inclusive em sua normatividade. O programa teórico de Dummett não pretende construir uma teoria descritiva da linguagem, mas, em certa medida, revisionária (Dummett 1973: 218; 1976: 103-106).

A idéia de que o significado é o uso da sentença pode ser interpretada como a rejeição da noção de um conteúdo específico, que é apreendido por aquele que compreende uma enunciação. Isto é, tratar-se-ia de rejeitar a proposta de um conceito chave para a teoria do significado: o significado de cada sentença só poderia ser explicado por uma caracterização

---

<sup>72</sup> “The general thesis that the meaning of an expression is to be identified with its uses is not, indeed, particularly helpful; until it is specified in what terms the use of the expression is to be described, the thesis is merely programmatic. (...) Besides resolving the question in what terms a description of use must be given if it is to be genuinely explanatory, we have also to determine how we are to recognize a description of the use of a word or of a type of expression to be correct and adequate: what, in other words, constitutes the use of a word or expression”.

<sup>73</sup> Para Dummett, a tese de que o significado de uma expressão é o seu uso na linguagem é uma continuação da exigência fregeana da objetividade do sentido (Dummett 1976: 135; 1981: 245). Dummett diz que Wittgenstein é, em seu melhor, alguém que elabora ou complementa o trabalho de Frege; e, em seu pior, alguém rejeita princípios fregeanos legítimos. Para Dummett, Wittgenstein estaria, no presente caso, exemplificando a segunda tendência, ao rejeitar a distinção entre sentido e força, e, com ela, a possibilidade de uma explicação sistemática da linguagem, calcada em um conceito central (Dummett 1981: 237, 239).



direta de todos os diferentes aspectos de seu uso. Assim, não haveria nenhum meio uniforme de derivação de todos os outros aspectos do uso da linguagem de algum aspecto particular. Nesse desenvolvimento da idéia wittgensteiniana, a distinção entre sentido e força não teria nenhum emprego. A dificuldade seria ver como esta teoria pode fazer justiça ao modo como os significados das sentenças são determinados pelo significados das expressões que as compõe. Sem um meio uniforme de explicitar significados discretos que comporiam a realidade de sentenças bem formadas, nunca poderíamos diferenciar usos corretos de usos incorretos da língua.

Segundo Dummett, o pernicioso construtivismo radical de Wittgenstein só encontra razão de ser no interior de uma consideração holista da linguagem:<sup>74</sup>

A idéia de Wittgenstein de que a aceitação de qualquer princípio de inferência contribui para determinar os significados das palavras envolvidas, e assim, desde que os falantes de uma linguagem possam conferir às suas palavras quaisquer significados que ele escolherem, que formas de inferência geralmente aceitas não podem ser contestadas pela crítica filosófica, tem seu lugar apenas no interior de uma visão holista da linguagem. Se a linguagem pode ser sistematizada através de uma teoria atomista ou molecular do significado, então não estamos livres para escolher qualquer lógica que quisermos, mas apenas aquela capaz de prover uma semântica que esteja de acordo com os outros usos que fazemos de nossas sentenças (Dummett 1976: 105).<sup>75</sup>

A diferença entre uma teoria molecular e uma teoria holista da linguagem seria que, para a primeira, entender uma sentença supõe o conhecimento de uma parte delimitada da linguagem, que basta para a sua compreensão. Numa teoria holista, a compreensão de uma sentença supõe já o domínio de toda a linguagem. Nos dizeres de Wittgenstein: “nas minhas explicações sobre a linguagem, sou obrigado a empregar a linguagem inteira” (Wittgenstein

---

<sup>74</sup> O revisionismo advogado por Dummett é mais impactante do que qualquer coisa que Wittgenstein autorizaria em uma concepção filosófica, que para ele “deixa tudo como está” (1953: §124). Mas isso não significa que a postura de wittgensteiniana desautorize qualquer abordagem ativa da linguagem: reformas em nossos modos de falar e na organização de nossas palavras são perfeitamente possíveis para determinados propósitos (1953: §132). No entanto, para Wittgenstein, os problemas filosóficos não podem ser resolvidos dessa maneira.

<sup>75</sup> “The idea, which Wittgenstein had, that acceptance of any principle of inference contributes to determining the meanings of the words involved, and that therefore, since the speakers of a language may confer on their words whatever are unassailable by philosophical criticism, has its home only within a holistic view of language. If a language ought to be capable of systematization by means of an atomistic or molecular theory of meaning, we are not free to choose any logic that we like, but only one for which it is possible to provide a semantics which also accords with the others uses to which our sentences are put”.

1953: §120). Dummett diz que, do interior dessa perspectiva, é ilegítimo perguntar pelo conteúdo de um enunciado particular, pois o significado de cada sentença é dado e modificado pelas múltiplas conexões que essa sentença tem com outras, de modo que não podemos dizer que compreendemos uma sentença se não temos uma visão da linguagem como um todo. O significado de uma sentença consiste simplesmente no lugar que ela ocupa na complicada rede que constitui a totalidade de nossas práticas lingüísticas (Dummett 1973: 218).

Para Dummett, a adoção de uma teoria molecular se impõe por dois motivos principais. De um lado, trata-se de explicar a aquisição gradual e progressiva da língua materna (ou seja, a aquisição primeira e gradual de uma linguagem, que torna inútil o apelo à tradução ou à interpretação como princípios teóricos – trata-se da diferença entre uma teoria modesta e uma teoria robusta do significado), e assim explicar a linguagem de uma maneira não redundante, isto é, que não pressuponha o seu domínio (Dummett 1976: 79). De outro, sustentar uma visão composicional da linguagem, que toma a verdade e o sentido das sentenças como produto da verdade e do significado de suas partes constituintes.

Para a teoria molecular da linguagem, as sentenças individuais carregam um conteúdo que pertence a elas, de acordo com o modo como elas são compostas de suas partes constituintes, independentemente de qualquer outra sentença da linguagem que não envolva esses conteúdos. Desse ponto de vista, deve existir uma harmonia entre os vários aspectos do uso de sentenças, e assim aquele que sistematiza teoricamente o conhecimento de uma linguagem tem a possibilidade de criticar ou rejeitar práticas existentes, quando elas não expõem a harmonia requerida (Dummett 1973: 223).

Assim,

o caminho que leva da tese de que o uso determina exhaustivamente o significado, à aceitação da lógica intuicionista como a lógica correta para a matemática, é aquele que rejeita a visão holística da matemática, e insiste que cada sentença de qualquer teoria matemática precisa ter um conteúdo individual determinado. A apreensão desse conteúdo não pode, em geral, consistir numa peça de conhecimento verbalizável, mas precisa ser totalmente

manifesto pelo uso da sentença: mas isso não implica que todo aspecto de seu uso existente seja sacrossanto (Dummett 1973: 220).<sup>76</sup>

“O que eu preciso saber, para ser capaz de obedecer a uma ordem? Tem algum conhecimento que faz a regra poder ser seguida apenas desse jeito?” pergunta Wittgenstein (1978: VI-38).<sup>77</sup> Uma resposta a essa pergunta, raiz do paradoxo que analisamos no primeiro capítulo, deve especificar algo mais consistente do que uma interpretação. Pois uma interpretação é apenas a substituição de uma expressão da regra por outra (Wittgenstein 1953: §201). Dummett diz que falamos uma linguagem quando sabemos o significado expresso por uma ordem, ou por regras de inferência, por exemplo. Quando tomamos esse significado como objeto de uma atribuição de conhecimento, especificamos também em que consiste a manifestação desse significado. O objetivo da teoria da linguagem é, partindo dessa especificação, alcançar a elaboração de um corpo teórico que se encaixe perfeitamente no comportamento lingüístico do falante. Essa teoria, se apresentada ao falante, deve ser reconhecida por ele como uma exteriorização daquilo que ele sabe implicitamente quando sabe uma linguagem.

Como vimos nesta seção, Dummett recusa as insinuações de indeterminação que ele vê desprender do texto de Wittgenstein, ao contrário do que Kripke faz. O conhecimento do significado pode ser explicitado de uma forma que não seja a substituição de uma expressão por outra. Longe de aceitar um ceticismo sobre a idéia de significado (e contra o convencionalismo radical) Dummett diz que “ao decidir considerar uma forma de palavras como necessária, ou decidir contar tal e tal como critério para fazer um enunciado de certo

---

<sup>76</sup> “The path of thought which leads from the thesis that use exhaustively determines meaning to an acceptance of intuitionistic logic as the correct logic for mathematics is one which rejects a holistic view of mathematics, and insists that each statement of any mathematical theory must have a determinate individual content. A grasp of this content cannot, in general, consist in a piece of verbalisable knowledge, but must be capable of being fully manifested by the use of the statement: but that does not imply that every aspect of its existing use is sacrosanct”.

<sup>77</sup> “What must I know, in order to be able to obey the order? Is there some knowledge, which makes the rule followable only in this way?”.

tipo, temos uma responsabilidade quanto ao sentido que já atribuímos às palavras com as quais o enunciado é composto” (Dummett 1959a: 179).<sup>78</sup>

## II – Crispin Wright e o anti-realismo sobre regras

### 2.1. Admitindo a indeterminação

A abordagem de Crispin Wright, como a de Michael Dummett, considera a discussão wittgensteiniana sobre o conceito de regra um problema epistemológico, sobre a objetividade dos significados de sentenças. Mas ele vai em uma direção mais radical, ao desacreditar em um caminho anti-realista que passe entre a indeterminação acusada por Wittgenstein e as idéias realistas (como propôs Dummett em 1959a: 185).<sup>79</sup>

Como vimos, o realismo postula que a verdade de uma sentença de sentido definido já está determinada, independente de qualquer critério ou evidência que tenhamos ao nosso dispor, ou de qualquer investigação que levemos a cabo. Essa concepção objetivista da verdade das sentenças é chamada por Wright de tese da *independência da investigação* (Wright 1981: 99). Para Wright, é a uma concepção de objetividade que Wittgenstein está se opondo: a que toma a independência frente à investigação como uma característica do valor de verdade das sentenças (Wright 1980: 206).

A independência da investigação, que os valores de verdade de um conjunto de sentenças teriam, é um reflexo da adoção de uma concepção objetivista do conteúdo dessas sentenças. Para o realismo, os significados das sentenças são determinados pela apreensão dos estados de coisas que as tornam verdadeiras, independentemente do nosso assentimento. Se, por exemplo, tomamos a forma de um objeto ainda não visto como determinada

---

<sup>78</sup> “in deciding to regard a form of words as necessary, or to count such-and-such as a criterion of making a statement of a certain kind, we have a responsibility to the sense we have already given to the words of which the statement is composed”.

<sup>79</sup> Mesmo alegando que a discussão sobre o anti-realismo deve ser conduzida de um ponto de vista epistemológico, Wright diz que “the realist’s world picture, however truncated, appears at root incoherent with anti-realist doctrine when the latter is given its widest application” (1980: 221).

independentemente de qualquer investigação, supomos que os fatos sobre essa forma já determinam antecipadamente como descreveríamos o objeto – dada a permanência do modo como usamos nossas expressões, a permanência de nossa compreensão dos seus significados, e que o objetivo de nossos enunciados fosse a verdade (Wright 1981: 100; 1980: 216).

Essa concepção depende diretamente de uma estabilidade do nosso entendimento dos conceitos da linguagem: quando apreendemos o significado de uma expressão, derivamos dele um padrão geral de uso, que fundamentaria o uso que fazemos dela mesmo em situações ainda não confrontadas. E essa estabilidade, por sua vez, depende da idéia de que os usos de uma expressão são determinados pelos constituintes objetivos de seu significado, que estendem as trilhas do uso correto até situações nas quais ainda não a usamos. A idéia de objetividade, que está no fundo da imagem realista, postula a possibilidade de uma diferença entre uma sentença ser verdadeira e ela satisfazer nossos critérios mais refinados de aceitabilidade (Wright 1980: 197). Para essa idéia, ser verdadeiro não é necessariamente o mesmo que ser julgado verdadeiro.

Como vimos, o argumento anti-realista de Dummett diz que se tentamos associar a uma sentença condições de verdade transcendentais, nada irá contar como a exibição da apreensão do conteúdo que atribuímos a essa sentença. Se, como argumenta o anti-realista, um entendimento que não pode ser manifestado é uma fantasia, então a diferença entre uma sentença ser verdadeira e ela ser julgada verdadeira não pode desempenhar nenhum papel na explicação filosófica do juízo e da verdade, pois essa distinção nunca pode ser manifesta.

Quando, para uma proposição  $p$  ser verdadeira, há a necessidade da existência de um estado de coisas de um tipo que não podemos reivindicar ter verificado como efetivamente existente, a compreensão do que é para  $p$  ser verdadeira consistirá no máximo numa reação apropriada a outros tipos de estados de coisas (sobre justificação, sobre critérios, sobre evidências...). O que pode ser manifesto nesta situação é um conhecimento do uso da

enunciação de *p* (Wright 1980: 224). Dummett insiste que a impossibilidade de uma manifestação do conhecimento de condições de verdade indica que esse não é o modo correto de descrever a compreensão do significado de uma sentença. O que o realista toma como sendo o conhecimento dessas condições se mostra então como um conhecimento de um tipo diferente.

Vimos que Dummett advoga que nada no significado deve transcender o uso possível de um sinal. O aprendizado de um significado se dá por exemplos e definições, e a manifestação do conhecimento do significado também. Saber o que uma expressão significa (e assim ser capaz de usá-la), consistiria no conhecimento de um padrão de uso, derivado de um conteúdo apreendido a partir de exemplos e aplicações, aos quais fomos expostos ao aprender a falar. Assim o aprendizado de um significado só poderia ser teorizado através de noções como a de assertabilidade, ou de verificação, ou outra noção qualquer que coloque o significado ao alcance da cognição do indivíduo durante a prática da linguagem.

Mas um padrão de uso nunca é suscetível a uma explicação definitiva. Como mostra o exemplo wittgensteiniano explorado por Dummett (1959a: 171), nenhuma explicação é prova absoluta contra mal entendidos, explicações verbais requerem um entendimento correto do vocabulário com o qual elas são formuladas, e exemplos podem ser interpretados de infinitos modos. Isto é, “sempre existe, na base do treino normal e na exposição à aplicação que os outros fazem do conceito envolvido, um numero indefinido de interpretações igualmente viáveis de qual regra é aquela que intentamos seguir” (Wright 1980: 23).<sup>80</sup>

Se o uso correto de uma expressão é condicionado pela apreensão de um padrão definido de uso, e dado que exemplos e explicações podem ser interpretados de modo a se adequarem a infinitos padrões de uso diferentes, a compreensão só poderia ser a apreensão de algo que não está nem na explicação, nem nos exemplos. Somos levados à idéia de que

---

<sup>80</sup> “There are always, on the basis of any normal training in and exposure to others’ applications of the concepts involved, indefinitely many equally viable interpretations of which rule it is that we are intended to follow”.

compreender uma expressão é uma espécie de palpite inspirado ao padrão de explicação que o instrutor tenta fazer o aluno apreender (Wright 1981: 100). Essa imagem nos encoraja a buscar uma explicação privada da linguagem, que postula que cada indivíduo tem um acesso privilegiado ao seu próprio entendimento de uma expressão. Cada falante teria em si um padrão individual de uso de uma expressão, que o impele a usar a expressão corretamente.

Esse receio é expresso nas *Investigações Filosóficas*: “quando damos uma ordem, pode parecer que a última coisa que ela deseja deve permanecer inexprimível, pois sempre permanece um abismo entre a ordem e a execução” (Wittgenstein 1953: §433). Ou, dito de outra forma: “mas você elucida para ele realmente o que você compreende? Você não o deixa *adivinhar* o essencial? Você lhe dá exemplos – ele porém, deve adivinhar sua tendência, adivinhar, pois, sua intenção” (Wittgenstein 1953: §210). Pelos argumentos de Wright, é sobre essa imagem que a concepção do nosso entendimento das expressões da linguagem como estável depende. Porque, se aquilo que forma a base da apreensão pode ser interpretado e compreendido de indefinidos modos, sem que isso implique uma incoerência intrínseca, deve existir alguma dimensão em que essa compreensão permanece estável, se devemos figurar as ações do indivíduo como efetivamente guiadas por uma regra. E também a idéia de que a compreensão de uma expressão já impõe antecipadamente suas aplicações corretas (independentes de qualquer investigação) se apoiaria nessa imagem privada de linguagem (Wright 1980: 217).

Se o argumento anti-realista é efetivo, essa noção de uma compreensão que não é nunca manifesta pelo comportamento (pelos exemplos e explicações particulares do uso da expressão) já deveria ter sido abandonada. O efeito de tudo isso é que seria errado pensar em nosso entendimento de uma expressão como algo determinado. As observações de Wittgenstein demonstrariam que essa idéia privada de entendimento é equivocada, e impõe às

nossas reações lingüísticas primitivas uma concepção fantasiosa de objetividade (Wright 1980: 38).

Para Wright, a idéia da independência da investigação leva-nos a olhar uma apreensão do significado de uma expressão como a apreensão de um padrão geral de uso, que para estarmos em conformidade nos é requerido determinados usos em casos ainda não considerados (Wright 1981: 100). Mas essa idéia é insustentável. Uma vez que descartamos a objetividade da dimensão pública das explicações e dos exemplos (porque esses não são suficientes para determinar definitivamente os constrangimentos com os quais o significado da expressão nos compromete), de nada nos adiantaria uma concepção privada e oculta da compreensão.

Chegamos assim a uma posição em que o instrutor não poderia dizer se o aprendiz apreende uma interpretação correta (pois seu uso sempre pode se mostrar disforme àquele que o próprio instrutor faz de uma regra); e, no caso de um entendimento privado, o próprio aprendiz não pode diferenciar uma inclinação para responder de qualquer modo da certeza de uma resposta efetivamente correta (Wright 1980: 217; Wittgenstein 1953: §258).

Wright conclui que

não deveríamos pensar em nossa reiteração de princípios particulares de inferência como um contrato rígido no entendimento, pré-determinando o que, em qualquer caso particular, conta como a aplicação correta desse princípio, se nós vamos continuar fiéis ao seu conteúdo. É a nossa rede de aplicações desses princípios, sempre em expansão, que determina seus conteúdos, e não o contrário. (...) O fundamento para essa concepção do significado é a conclusão central que emerge da discussão do seguir uma regra: conceber o conteúdo de uma regra como algo estabelecido e estável, o qual cada aplicação sucessiva objetivamente favorece ou viola, é conceber a apreensão de tal conteúdo como algo que não podemos reconhecer nem nos outros nem em nós mesmos.<sup>81</sup> Nós não podemos dar à nossa sincera inclinação para fazer *essa* aplicação *dessa* regra tal dignidade. No fim, só há a inclinação (Wright 1980: 376).<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> Para Wright, a tese cardinal da filosofia da matemática tardia de Wittgenstein é a rejeição da objetividade da identidade conceitual diacrônica (Wright 1980: 205). McGinn sugere uma desconfiança de que Wright ignora assim o papel do conceito de “natureza” no pensamento de Wittgenstein (1984: 137, n.62).

<sup>82</sup> “we ought not to think of our subscription to particular principles of inference as a rigid contract in understanding, predetermining what in any particular case is to count as their correct expanding network of applications of them which determines their content, rather than the other way about (...) The ground for this



Isso significaria que não podemos dar lugar às noções de correção ou incorreção em nossa figuração das práticas lingüísticas? A resposta de Wright se aproxima daquela que examinamos no primeiro capítulo: o único momento em que poderia existir uma distinção entre uma aplicação correta e uma aplicação incorreta de uma regra seria ao compararmos as ações de diversos indivíduos, tomando o erro como expressão de uma discordância do modo de agir de um deles, e não como uma discordância com um padrão de uso apreendido. No nível mais básico da linguagem – quando nós usamos as sentenças como “aquilo é amarelo” – os falantes estão dispostos a assentir ou discordar de sentenças sob determinadas circunstâncias, mas não há nenhum conteúdo real para a idéia de um padrão de uso independente da investigação para o uso dessas palavras.

Desse modo, é a comunidade que fornece o padrão pelo qual julgamos se um uso individual de uma expressão é ou não correto. “É uma comunidade de assentimento que fornece o pano de fundo essencial contra o qual faz sentido pensar nas respostas dos indivíduos como corretas ou incorretas” (Wright 1981: 104). Wright diz que

a compreensão de  $\emptyset$  pode ser descrita sem prejuízo, e talvez sem esclarecer nada de fundamental, como a apreensão de certo padrão de uso geral, dado que essa apreensão é construída redutivamente como a habilidade de participar de uma comunidade em andamento no assentimento desse uso de  $\emptyset$ . (...) e o conhecimento do uso no qual tal entendimento consiste é manifesto como, e assim não vai além de, a habilidade de participar na comunidade lingüística até onde o uso de  $\emptyset$  é pertinente (Wright 1980: 227).<sup>83</sup>

---

conception of meaning is the central conclusion to emerge from the discussion of following a rule: to conceive of the content of a rule as something finally established and stable, which each successive application objectively either implements or violates, it is to conceive of grasp of such a content as something which we can recognise neither in others nor ourselves. We cannot significantly give our sincere inclination to make this application of this rule such a dignity. There is, in the end, only the inclination”.

<sup>83</sup> “the understanding of  $\emptyset$  may be harmless, if unilluminatingly, described as a grasp of certain general pattern of use, provided that this grasp is then reductively construed as the ability to participate in an on-going community of assent in the use of  $\emptyset$ . (...) and the knowledge of use in which that understanding consists is manifested as, and so goes no further than, the ability to participate in the linguistic community as far as the use of  $\emptyset$  is concerned”.

Mas quando eu não posso dizer que apreendi um padrão idiolético de uso, como posso dizer que apreendi um padrão comunal? (Wright 1980: 218).<sup>84</sup> Uma comunidade de assentimento faz uma diferença relevante, e provê a objetividade requerida para transformar a resposta unilateral de alguém no reconhecimento de um erro. Mas ela não é suficiente para salvar a idéia de um padrão de uso objetivo, independente da ratificação. Abandonada a idéia de que usar corretamente uma expressão envolve a apreensão de um padrão de uso, derivado do significado dessa expressão, temos que admitir que, no caso da comunidade, não há padrão a ser seguido. A comunidade se encontra assim na posição de falante privado:

O dilema, quando confrontado pela comunidade, é essencialmente aquele do lingüista privado: frente à impossibilidade de estabelecer qualquer técnica de comparação entre o nosso juízo e o suposto fato objetivo, devemos construir o fato como algo que não podemos conhecer em absoluto, ou – a escolha clássica do lingüista privado sobre sensações – como algo que nós, e ninguém mais, pode conhecer. (...) rejeitamos a idéia de que, no sentido requerido pela independência da investigação, uma comunidade acerta ou erra ao aceitar um veredicto em uma questão decidível em particular. Antes, ela apenas vai em frente (Wright 1981: 106).<sup>85</sup>

Sendo assim, é errado pensar que uma comunidade de entendimento é formada pela apreensão de um mesmo conjunto de padrões de uso de uma expressão. Antes, o que ocorre é o contrário: derivamos um padrão de uso para as expressões de uma convergência de comportamentos dada. Aqui Wright localiza a ênfase que Wittgenstein dá à anterioridade da concordância no juízo: a concordância não pode ser explicada pelo apelo à apreensão da suposta união das aplicações consideradas corretas, pois tal apreensão só se manifesta como uma disposição para a concordância (Wright 1980: 376-377).

Podemos dizer que a nossa idéia ordinária de normatividade da linguagem (sumarizada por Wright como uma imagem contratual do significado – 1980: 19) depende de

---

<sup>84</sup> Temos aqui a objeção que Blackburn dirige contra a solução cética kripkeana (1984: 38), que mobilizamos no final do capítulo primeiro.

<sup>85</sup> “The dilemma we then confront as a community is thus essentially that of the would-be private linguist: faced with the impossibility of establishing any technique of comparison between our judgment and the putative objective fact, we must construe the fact either as something we cannot know at all, or – the classic choice for the private linguist about sensations – as something which we cannot but know. (...) we shall reject the idea that, in the senses requisite for investigation-independence, a community goes right or wrong in accepting a particular verdict on a particular decidable question; rather, it just goes”.

uma noção de objetividade, que, pelos argumentos wittgensteinianos considerados dessa forma, deve ser abandonada. Se considerarmos o pensamento de Wittgenstein sobre as regras da linguagem de um modo anti-realista (Wright 1980: 29), podemos dizer que “a única noção de objetividade que o anti-realista pode se permitir é o contraste ordinário entre áreas em que a discordância é tomada como manifestação de um erro, ou de um mal entendido, e áreas em que ela evidencia apenas diferenças de atitude” (1980: 221).<sup>86</sup> Se Wright está certo, devemos concluir que as nossas formas de compreender e de manifestar entendimento se assentam em disposições de concordância, que não obedecem a nenhuma dimensão objetiva, separada do próprio uso que fazemos das expressões. Sendo assim, não há, para Wright, nenhuma razão pela qual a comunicação não se despedaça (Wright 1980: 372).<sup>87</sup>

## **2.2. Regras, significados, intenções**

A interpretação das observações wittgensteinianas sobre regras exposta na seção precedente conclui teses bem próximas daquelas elaboradas por Kripke. No entanto, o faz por um caminho diferente, que não pressupõe de saída um reduativismo: trata-se de uma abordagem epistemológica, que começa com o apelo anti-realista de explicar a compreensão como possibilitada por uma manifestação plena do significado. Assim, Wright diz que o cético kripkeano também expressa uma preocupação legitimamente wittgensteiniana, que se dirige contra a figuração rigidamente realista das determinações de uma regra (1989a: 237).

Wright elaborou posteriormente uma nova abordagem do problema wittgensteiniano das regras. Ele reitera que devemos considerar a questão das regras de um ponto de vista epistemológico, ao invés de abordá-la de uma perspectiva ontológica (Wright 1989b: 120, 126). Para Wright, as observações de Wittgenstein atacam a idéia de que juízos sobre os

---

<sup>86</sup> “the only notion of objectivity which the anti-realist can allow himself is the ordinary contrast between areas where disagreement is taken to betoken error or misunderstanding, and areas where it need evince only differences in attitude”.

<sup>87</sup> Como vimos, Kripke chega a conclusões semelhantes: “Nothing about ‘grasping concepts’ guarantees that it will not break down tomorrow” – 1982: 97.

requisitos de uma regra particular dependem de uma epistemologia que se direciona para estados de coisas independentes de nossa inclinação (Wright 1989a: 246). Wittgenstein estaria preocupado com o sentido no qual dizemos que uma regra é objeto de intelecção, cujos requisitos nós rastreamos através de uma intuição ou de uma interpretação (Wright 1989a: 239; 1989b: 120).

Wright enfatiza que as observações de Wittgenstein incidem principalmente sobre a filosofia da linguagem imanente a dois campos: a lógica e a matemática, e a abordagem dos conceitos psicológicos.<sup>88</sup> De um lado, essas observações tendem a abalar a crença em uma objetividade rígida das regras e dos princípios de inferência, que determinariam antecipadamente todas as respostas e ações por eles governadas (conforme vimos na seção precedente). De outro, problematiza a idéia que postula realidades internas e objetivamente autônomas como constituintes das regras de nosso vocabulário intencional e para sensações (dores, cansaço, cócegas...), situação em que a característica gramatical da autoridade de primeira pessoa por vezes desafia as idéias de correção e incorreção da descrição dessas realidades. Essas duas dimensões não são separadas: para que realidades internas possam ser o objeto de uma linguagem, o falante deve derivar a semântica dessa linguagem unicamente de suas intenções e sensações, e deve então conceber essas intenções ao modo dos fatos superlativos (que por si mesmos constituam as regras não interpretáveis que guiarão o uso dos conceitos – Wright 1989b: 125, 1998: 26).

O questionamento desse estatuto epistemológico das regras nos leva, segundo Wright, à seguinte encruzilhada: ou reconstruímos e adotamos um realismo superlativo<sup>89</sup>, que nos compromete com uma epistemologia incerta, pois atribui aos falantes um tipo misterioso e insatisfatório de intuição rumo às realidades que objetivamente presidem nosso vocabulário; ou adotamos um comunitarismo, elegendo a concordância como conceito constitutivo da

---

<sup>88</sup> Como notado por Kripke, em 1982: 4, 79-80; e dito pelo próprio Wittgenstein, em 1953: II-XIV.

<sup>89</sup> Uso o termo *realismo superlativo* como substituto de *platonismo*, a não ser no caso de Dummett, onde o termo realismo é generalizado, dispensando a qualificação (cf. capítulo primeiro, n. 24).

normatividade da competência lingüística, caso em que perdemos de vista uma idéia substantiva de normatividade, pois, para a comunidade mesma, não existirá certo ou errado (conforme vimos acima).

Para evitar essa encruzilhada, Wright desenha uma geografia de quatro pontos cardeais pelos quais se orientariam as observações de Wittgenstein sobre o seguir uma regra, pontos amplamente apoiados em evidências textuais (1989a, 1989b). Os três primeiros formariam o caminho até o dilema explicitado acima, radicalizado nos textos de Wright de 1980-1981. O quarto ponto indicaria uma resposta e os limites da filosofia de Wittgenstein. Vejamos:

- 1- O nosso entendimento de uma regra não excede aquilo que podemos explicar (1989a: 239).
- 2- É preferível descrever as respostas mais básicas governadas por uma regra não como um tipo de intuição (dos requisitos da regra), mas como um tipo de decisão (1989a: 240).
- 3- Se supusermos que apreender uma regra é como ‘vir a ter algo na mente’ (*coming to have something in mind*), como reconheceríamos quais os requisitos dessa regra (1989a: 241)?
- 4- Os fundamentos da linguagem, e de todas as instituições governadas por regras, residem não na internalização de regras autônomas que transcendem a explicação, mas em disposições primitivas de concordância no juízo e na ação (1989a: 243).

O primeiro ponto contraria a seguinte idéia intuitiva: dado que uma regra determina mais do que qualquer exemplo ou explicação pode prever concretamente, a apreensão do significado de uma regra sempre transcende o que é expresso em uma explicação ou ensino específico. Ele questiona a idéia do palpite inspirado, exposta na seção precedente (Wright 1981: 100). O segundo ponto enfatiza que as ações que se fazem de acordo com uma regra

não se seguem de uma intuição, ou de um palpite inspirado, sobre um padrão geral e objetivo de uso. O conceito de decisão não porta um aspecto de realização cognitiva, como o faz o conceito de intuição. Se vamos explicar uma ação de algum modo, é melhor postularmos uma decisão em sua raiz, pois assim não supomos em sua origem a posse de um estado cognitivo indefinível e misterioso, o que, para Wright, torna a idéia de intuição presa fácil do cético kripkeano (Wright 1989b: 122). O terceiro ponto se segue do primeiro, e declara que um *insight* sobre um objeto especial não explicaria por si mesmo a prática de seguir uma regra. Restaria ainda explicar como esse estado mental inspirado se conecta à ação concreta de agir conforme uma regra. Necessitaríamos assim de uma interpretação que cobrisse esse hiato, e cairíamos no regresso indefinido de interpretações.

Vemos que estes três pontos caminham bem próximos à discussão kripkeana, examinada no primeiro capítulo. Vamos caminhando na direção do abandono da concepção realista das regras da linguagem. Se desacreditamos na explicação realista, que toma a verdade de juízos e a determinação efetuada por regras como objetivamente estabelecidas, independentemente de qualquer investigação ou ratificação; como podemos evitar cair nas malhas do não-factualismo semântico de Kripke, ou do comunitarismo radical dos textos wrightianos anteriores?

Wright expressa assim essa preocupação:

Se a regra interiorizada e transcendente à explicação, com a sua concomitante dificuldade epistemológica, é, como sugeri, a conclusão inevitável de certa concepção da autonomia das regras, então ela deve ser uma vítima (das observações de Wittgenstein) também. Assim, a menos que o pensamento de que regras não são nada, se não são autônomas naquele sentido, seja perturbado de algum modo, a conclusão dos três temas que descrevi será o mesmo que aquela do argumento cético de Kripke (Wright 1989a: 243).<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> “If the interiorised, explanation-transcendent rule, with its attendant, hopeless epistemological difficulties is, as I suggested, the inevitable upshot of a certain conception of the autonomy of rules, then that has to be a casualty too. So unless the thought that rules are nothing if not autonomous in that way is somehow disturbed, the upshot of the tree themes which I have been describing is going to be the same as that of Kripke’s Sceptical Argument”.

O que se segue é que, a menos que possamos oferecer uma explicação epistemológica alternativa de como nos relacionamos com a normatividade da linguagem, somos obrigados a aceitar o radicalismo de Kripke. Para evitar isso, devemos elaborar uma concepção das regras, e das práticas orientadas por elas, que permita um espaço entre os requerimentos de uma regra e as ações particulares do sujeito, um espaço suficientemente cômodo para a idéia de normatividade (Wright 1989b: 126).

O quarto ponto ressaltado acima parece apontar para a direção de uma concepção alternativa. Em certo sentido, não existe uma epistemologia essencial ao ato de seguir uma regra. Não internalizamos alguma regra que estabelece cursos de ação como corretos, independentemente do nosso juízo. “É um fato básico sobre nós que formas ordinárias de explicação e treinamento obtém sucesso em perpetuar práticas de diversos tipos” (Wright 1989a: 244).<sup>91</sup> Os requerimentos de uma regra só fazem sentido no interior de atividades institucionais que dependem de tendências naturais para concordância.

Essa quarta observação firma um ponto negativo. Ela não nos diz em que constitui os constrangimentos de uma regra, mas pretende, wittgensteinianamente, evitar o problema. Ela parece sugerir algo como o comunitarismo adotado nos textos de 80-81. Mas agora Wright diz que não podemos sustentar o consenso como a fonte dos requerimentos de uma regra, pois falamos ordinariamente em um consenso equivocado, ou baseado em um desconhecimento (Wright 1989b: 127). Não vemos aqui uma refutação robusta do comunitarismo como concepção alternativa ao realismo e ao ceticismo. No modo como Wright organiza os elementos de sua abordagem, o comunitarismo continua sendo uma posição quase inevitável, não fosse a implausível idéia de que para a comunidade não há certo ou errado.

Wright pensa que temos que escolher entre elaborar uma resposta constitutiva para essa questão central, e então sugerir uma explicação filosófica alternativa para a

---

<sup>91</sup> “It is a basic fact about us that ordinary forms of explanation and training do succeed in perpetuating practices of various kinds”.

epistemologia da normatividade, ou então fazer as bases necessárias para o *quietismo analítico*<sup>92</sup>, que parece ser adotado pelo próprio Wittgenstein (Wright 1989b: 128).

O caminho escolhido por Wright será responder ao cético kripkeano, elaborando uma concepção que, mesmo recusando uma epistemologia substancial como a do realista, tenta introduzir em nossas práticas lingüísticas algo que possa ser pensado como uma regra, tornando pertinente uma distinção entre as ações lingüísticas e as meras disposições atuais de agir de determinado modo.

Vimos no primeiro capítulo (seção 2.4) que Kripke pressupõe uma redutibilidade do conceito de significado. Kripke faz seu interlocutor procurar fatos que fundamentariam a normatividade do significado, dos quais as características do entendimento prévio (e voltado para o futuro) de uma expressão pudessem ser derivadas. Desse modo, ele obriga-nos a pensar a consciência do significado de uma expressão presente como um conhecimento inferencial, cuja justificação provém de outros elementos. Não fosse assim, o cético aceitaria como resposta a simples reiteração do que foi significado.

Wright acusa essa redutibilidade não argumentada (Wright 1989a: 236; 1989b: 111,112), e observa que a metodologia do cético só poderia ser aceita nos casos nos quais fosse plausível figurar o conhecimento dos significados expressos como um conhecimento inferencial<sup>93</sup> (Wright 1984: 775). Kripke considera a possibilidade de uma resposta que postula um conhecimento direto dos significados, mas rejeita todo o pacote que envolve essa breve consideração, sob a alegação de que ela não explica (antes, torna um mistério) como um estado assim concebido pode ser figurado como portando a infinidade normativa que buscamos para responder ao cético (Kripke 1982: 52, 53).

---

<sup>92</sup> *Quietismo* é um nome tomado da doutrina mística que se espalhou pela França no séc. XVII. Não tenho certeza do quão corrente é o seu uso para designar a posição metafilosófica recomendada por Wittgenstein (McDowell parece aceitá-lo, p.ex., em 2005: 222), mas não creio que seja um bom nome para uma posição filosófica dissociada de qualquer aspecto religioso, senão se queremos ironizá-la (como penso que seja o propósito de Wright, como no caso de uma outra expressão usada por ele para se referir à essa posição característica de Wittgenstein: *mantra anti-explicativo* – Wright 1998: 41).

<sup>93</sup> Um conteúdo inferencial é gerado pela transformação do conteúdo de algum dado; enquanto o conhecimento direto é simplesmente um conhecimento do dado.



Wright reconstruirá a idéia de significar (e de intencionar seguir uma regra) como análoga a uma elaboração da categoria ordinária de intenção.<sup>94</sup> Kripke diz que “tal movimento é em um sentido irrefutável, e, se é tomado de um modo apropriado, Wittgenstein poderia até aceitá-lo” (Kripke 1982: 51). Esse seria um modo de reconstruir a discussão sobre as regras, evitando o realismo superlativo sem cair na indeterminação radical aprovada pelo cético e rechaçada por Dummett. Para Wright, não se trata de reduzir o significado a uma intenção, mas simplesmente de tomar os dois conceitos como análogos em aspectos relevantes (especialmente neste: os dois sustentam em seu reconhecimento uma autoridade fraca de primeira pessoa – Wright 1989a: 254).<sup>95</sup>

Segundo Wright, os conceitos de intenção, compreensão, significação, expectativa, desejo (e etc.), se equilibram entre dois paradigmas de tratamento das dimensões psicológicas: de um lado, características psicológicas, que inspiram um tratamento disposicional, e que não exibem qualquer assimetria entre as perspectivas de primeira e de terceira pessoa. De outro, ocorrências que são comumente caracterizadas como episódios ou processos conscientes, como sensações e outros estados *declarativos (avowable)*.<sup>96</sup> Sobre este último paradigma, Wright propõe uma distinção entre *estados declarativos fenomênicos*, como dores, cócegas, dormência muscular, e etc.; e *estados declarativos portadores de conteúdo*, como medo, expectativa ou raiva (Wright 1998: 14-15).

Na oscilação entre aqueles dois paradigmas, os conceitos intencionais não podem ser abordados por uma epistemologia da observação introspectiva (que via a postulação de objetos de uma linguagem privada, nos levaria ao realismo superlativo; e que ignoraria a sua

---

<sup>94</sup> Desse modo, Wright continua apoiando uma posição mais radical que aquela que Dummett permitiria. Pois ao conceder que a normatividade do significado repousa sobre algo como intenções, que na sua construção são dependentes do juízo, Wright exemplifica uma posição na qual “our recognition of logical necessity thus becomes a particular case of our knowledge of our own intentions”, que vimos acima ser desaprovada por Dummett (1959a: 169).

<sup>95</sup> Wright diferencia o tipo de autoridade que juízos de primeira pessoa sobre dores e outras sensações exibem (uma autoridade forte), daquela que é exibida pelos juízos *declarativos (avowable)* sobre intenções e outros conceitos aparentados (1998: 17).

<sup>96</sup> Essa distinção entre dois tipos de conceitos psicológicos também é tomada por McGinn como uma importante tese wittgensteiniana (1984: 3-5, 94-95).

normatividade irreduzível a qualquer característica das sensações, como vimos no capítulo primeiro, seção 2.3). Eles também não podem ser abordados segundo um modelo disposicional, que se enreda nas dificuldades que vimos ao tratar da abordagem do disposicionalismo como estratégia de resposta ao cético de Kripke (capítulo primeiro, seção 2.1). Além disso, os conceitos intencionais não podem ser analisados segundo um modelo inferencial de conhecimento (o que lançaria as bases para o ceticismo kripkeano – Wright 1989a: 237; 1989c: 631).

Em uma filosofia da intenção de matriz cartesiana, a autoridade que temos ao falar sobre nossas próprias intenções significaria que não podemos errar em nossos juízos sobre esse tipo de objeto devido ao contato epistemológico privilegiado que mantemos com ele. Intenções, dores e crenças, seriam igualmente objetos de um conhecimento direto (por familiaridade, diríamos), uma relação cognitiva que não dá espaço algum para o erro. A verdade de um juízo que toma por objeto a organização de nosso mundo interno seria dependente da adequação do juízo sobre os estados descritos, algo que se manifesta para a consciência mas que é distinto do ato de julgar (que toma como conteúdo aqueles estados de coisa – Wright 1989c: 623).

Wittgenstein argumenta longamente contra essa imagem, que, no caso dos estados fenomênicos, pressupõe a operacionalidade de um esquema lingüístico privado, voltado para a descrição de realidades subjetivas. Ele insiste também em diferenciar intenções (ou os estados declarativos portadores de conteúdo) de *estados* ou *processos mentais*.<sup>97</sup> Aquela matriz filosófica entenderia erroneamente o jogo de linguagem da atribuição desses estados, como se a autoridade de uma declaração fosse sinal de uma relação cognitiva privilegiada. Mas se não é isso o que se passa, o que significa reconhecer a autoridade de primeira pessoa como constitutiva da identificação daquilo que o sujeito intenta?

---

<sup>97</sup> Por exemplo, em Wittgenstein 1953: §§34, 152, 154, 205, 303, 330, 427.

Wright toma a posição de Wittgenstein como um esclarecimento da gramática dos enunciados que tomam aqueles conceitos como objetos. Para ele, seguindo Wittgenstein nós devemos

reconhecer que a autoridade geralmente garantida às crenças de um sujeito, ou suas confissões expressas sobre seus estados intencionais, é um princípio constitutivo: algo que não é um produto da natureza desses estados, e de uma relação epistemológica privilegiada que o sujeito mantém com eles, mas que entra primitivamente nas condições de identificação daquilo que o sujeito acredita, espera e intenta (Wright 1989c: 632).<sup>98</sup>

Para Wright, a continuação própria dessa tese diagnóstica de Wittgenstein seria algo assim: um juízo sincero de um falante *constitui*, e não *reflete* o conteúdo de uma intenção, de um juízo ou de uma expectativa. Essa idéia baseia-se na distinção entre juízos que rastreiam a verdade (quando os aspectos que determinam se um juízo é verdadeiro são totalmente independentes dos aspectos alcançáveis pelo melhor juízo); e juízos para os quais não há distância entre ser verdadeiro e ser o melhor possível (é o que julgamos em condições cognitivas ideais que determinam a verdade do juízo). Trata-se, no dizer de Wright, da diferença entre juízos que determinam a extensão do predicado verdadeiro (*extension-reflecting judgements*) e juízos que refletem a extensão determinada independentemente (*extension-determining judgements*) (Wright 1989a: 246). Essa distinção nasce da analogia com um modo de distinguir entre qualidades primárias e qualidades secundárias: o *teste da ordem de determinação* (1989a: 246).

O teste da ordem de determinação trata da relação entre o melhor juízo (realizado em condições cognitivas ideais) e a verdade. “Passar no teste requer que exista algum conteúdo para a idéia de que os melhores juízos rastreiam a verdade – os determinantes para um juízo

---

<sup>98</sup> “to recognize that the authority standardly granted to a subject’s own beliefs, or expressed avowals, about his intentional states is a constitutive principle: something that is not a by-product of the nature of those states, and as associated epistemologically privileged relation in which the subject stands to them, but enters primitively into the conditions of identification of what a subject believes, hopes, and intends”.

ser verdadeiro e para ele ser o melhor juízo devem ser de algum modo independentes” (Wright 1989a: 246).<sup>99</sup>

O juízo de um sujeito sobre as suas próprias intenções constitui um caso de juízo que determina a extensão de sua própria verdade. É em virtude do juízo ter sido realizado que a descrição de uma expectativa, por exemplo, se aplica corretamente a uma determinada situação. Não é um estado de coisas factual que determina a verdade da descrição, mas antes o contrário: o conceito se aplica por causa da prática do juízo, e não pela constituição factual do mundo.

No interior de uma validação do projeto central da lingüística gerativista, que tenta explicar o aspecto criativo do uso da linguagem, Wright conclui que a correção/significatividade dos enunciados de um falante não depende de propriedades lingüísticas autônomas, realisticamente consideradas. Elas são, antes, características resultantes de juízos realizados pelos falantes em situações cognitivas adequadas. Atribuições de significado, assim como a consciência dos requisitos impostos por uma regra intencionada, são determinantes da extensão. O conteúdo semântico seria algo como qualidades secundárias no sentido lockeano (Wright 1989a: 258).<sup>100</sup>

Como os juízos sobre a cor de um objeto, a avaliação do cumprimento de uma regra intencionada

emerge como uma interessante mistura de subjetividade com objetividade. Eles não deveriam, ao menos em uma classe básica de casos, (...) ser considerados como respondendo a estados de coisas que são constituídos independentemente – nossa melhor opinião sobre uma cor, nesse sentido, não rastreia cores. Mas não é o caso que não há padrão a ser encontrado, que o quer que digamos sobre cores vale, ou (...) que não há tal coisa como a cor real de um objeto. Antes, é uma questão perfeitamente objetiva o que, em um caso particular, resultaria de uma melhor opinião; e esse resultado é algo que

---

<sup>99</sup> “Passing the test requires that there be some content to the idea of best judgments tracking the truth – the determinants of a judgment’s being true and of its being best have to be somehow independent”.

<sup>100</sup> Com a diferença que em nosso juízo sobre cores, por exemplo, podemos nos enganar, enquanto não nos enganamos em nosso juízo sobre nossas intenções (senão em casos excepcionais, que poderiam ser imaginados).

a maioria, ou até toda a comunidade, pode estar por algum motivo em desacordo (Wright 1989a: 249).<sup>101</sup>

Se, como pensa Wright, o alvo das considerações wittgensteinianas não é a realidade das regras, mas antes concepção autônoma e realista de sua constituição epistemológica, é plausível pensar que a idéia de juízos que determinam a verdade da atribuição de conteúdos intencionais fornece o desejado caminho alternativo. Abandonar o realismo sobre regras não envolve necessariamente rechaçar a objetividade da distinção correto/incorreto, essencial para uma correta concepção da normatividade do significado: teríamos a opção de ver os juízos formados por regras como determinantes da extensão (*extension-determining judgements*), ou seja, casos em que a melhor opinião constitui a verdade (Wright 1989a: 257). A resposta wrightiana depende assim da distinção entre uma opinião qualquer e uma melhor opinião, na qual repousa a diferença entre “é correto” e “parece correto”. Para Wright, o cético kripkeano pode ser refutado se propomos um conhecimento direto, não-inferencial, do estado *sui generis* de intencional seguir uma regra.

Nesta reconstrução da normatividade do significado como análogo de intenções, para responder ao cético, bastaria relembrar a intenção passada a respeito do uso da expressão questionada. Munido com a noção ordinária de intenção, alguém poderia alegar, contra o cético, que sabe o conteúdo de uma intenção através de sua especificação, alegando assim reconhecer a adequação do uso presente com a intenção passada (e presente) pelo conhecimento do conteúdo da intenção (Wright 1984: 777).

No entanto, podemos perguntar, como poderíamos figurar a diferença entre os juízos que determinam a extensão e os juízos que a refletem? Thornton (1997) diz que, para uma classe de juízos cuja verdade reflete uma extensão, deveríamos nos perguntar como figurar a

---

<sup>101</sup> “emerge as an interesting mix of subjectivity and objectivity. They should not, at least in a basic class of cases, (...) be regarded as responsive to states of affairs which are constituted independently – our best opinions about colour do not, in that sense, track colour. But neither is it the case that there is no standard to meet, that whatever we say about colour goes or (...) that there is no such thing as an object’s real colour. Rather, is a perfectly objective question what, in a particular case, the deliverance of best opinion would be; and that deliverance is something with which a majority, or even a whole community, may for some reason be out of accord”.

extensão independente que é rastreada pela verdade dos juízos. Nesse caso, ou essa extensão é determinada de maneira autônoma – concepção descartada por Wright como expressão do realismo superlativo – ou existem outros juízos que a determinam (1997: 142). Esta segunda opção apaga a possibilidade da diferença entre manifestar um juízo que reflete uma extensão, e um juízo que determina uma extensão.

Desse modo, a rejeição da autonomia do significado acaba levando ao abandono da existência de uma extensão de qualquer conceito que seja independente de nossos juízos. Aplicar o teste da ordem de determinação às regras e significados compromete a sua aplicação para os outros casos, “porque os seus efeitos no primeiro caso se ramificam de tal modo que o contraste que é pressuposto em todos os casos é esvaziado de conteúdo” (Thornton 1997: 143).<sup>102</sup> Desse modo, a normatividade intrínseca das regras e intenções volta ao estado figurado pelas elaborações de wrightianas anteriores. Juízos que determinam o conteúdo não podem estar de acordo com qualquer outra coisa, e não podem, neste sentido, ser ditos corretos ou incorretos. As situações que serão ou não tomadas como realizações de uma intenção, como as ações que serão ou não tomadas de acordo com um significado intencionado, são definidas por juízos que determinam o conteúdo daquelas intenções e significados (Wright 1998: 29).

A distinção proposta por Wright pode ser concebida como uma descrição de uma distinção gramatical de tipos distintos de juízos, mas não pode ser tomada como uma resposta construtiva e bem sucedida ao problema de como podemos, contra a indeterminação cética, fundar a normatividade sem apelar para o realismo.

---

<sup>102</sup> “because its effects in the former case ramify in such a way that the contrast that is presupposed in all cases is evacuated of content”.

Com efeito, para Wright, Wittgenstein toma a gramática como autônoma (conforme a expressão exegética de Baker e Hacker).<sup>103</sup> E uma descrição das diferenças entre os tipos de juízos só pode nos ajudar se puder esclarecer um meio de conceber os comprometimentos do entendimento lingüístico que evite o realismo superlativo. Isto é, se pudermos pensar que algo mais está envolvido na realização desse tipo de juízo: a natureza de seu objeto e a relação do autor desses juízos com esses objetos (Wright 1998: 39). Mas o “quietismo” de Wittgenstein não autoriza a construção explanatória dessas relações. Desse modo, da perspectiva adotada por Wright, uma descrição gramatical é muito pouco.

Talvez uma moral possa ser tirada dessa história: do jeito como está armada a indeterminação, o único modo de respondê-la é, com efeito, a adoção do realismo superlativo, incluindo aí a postulação dogmática da possibilidade de uma linguagem de um só falante.

---

<sup>103</sup> McGinn toma a idéia de observação gramatical como não concernente aos fatos, isto é, como deixando de lado as questões sobre a natureza ou a constituição da compreensão. Ele também contextualiza essa inclinação na desconfiança wittgensteiniana contra a filosofia (1984: 71).

# 3

## A NATUREZA IRREDUTÍVEL DO SIGNIFICADO

Dizer que o significado não pode transcender o uso é tomar a comunicação como possível e efetiva, objeto propício para a análise filosófica. É a capacidade de ser reconhecido intersubjetivamente que torna essa noção apta a figurar como objeto de uma atribuição de compreensão e como critério de pertencimento a uma comunidade lingüística. O que quer que constitua o significado de uma expressão deve transcender a mera introspecção, caso contrário necessitaremos de manobras incertas – como argumentos por analogia – para explicar os atos de linguagem mais cotidianos, como uma conversa sobre o mal estar das gripes de inverno.

Ao tratar as possíveis respostas ao paradoxo de Kripke, vimos que, para ele, o único modo de escapar do ceticismo é abandonar a tentativa de conceber o significado como alguma dimensão individual que acompanharia os usos da linguagem. Kripke rejeita a possibilidade de qualquer definição individual do significado, e reconstrói o argumento wittgensteiniano contra a linguagem privada como um argumento contra uma linguagem solitária: nenhum objeto ou experiência individual pode desempenhar o papel normativo que exigimos de uma explicação do significado, pois só a comparação do indivíduo com a comunidade pode dar o metro pelo qual as ações individuais podem ser julgadas. Vimos que o artifício da perspectiva onisciente faz da investigação de Kripke um questionamento ontológico, e não epistemológico. No argumento kripkeano, da posição de onisciência de que partimos, não podemos vincular normativamente um curso de ação à quaisquer sensações ou objetos coexistentes com o uso do sinal, observando apenas a psicologia ou o comportamento individual.



Desse modo, o significado deve consistir naquilo que se dispõe no comportamento congruente de uma comunidade. No caso kripkeano, é esse apelo à comunidade que torna a construção anti-realista da significação, calcada na idéia de condições de assertabilidade, atraente.

Diferentemente, o motor da rejeição dummettiana do realismo filosófico consiste em considerações epistemológicas. Isso é, o realismo tornaria impossível explicar como o significado (enquanto objeto de conhecimento do falante) pode ser disposto na comunicação, se manifestando completamente no comportamento. Dummett, seguindo o insight anti-psicologista fregeano<sup>104</sup>, transforma a publicidade do significado em uma baliza para qualquer concepção teórica da linguagem.

Para Dummett, a idéia de que o significado é formado por condições de verificação, ou de assertabilidade (que segundo ele é a direção para qual aponta o dito de Wittgenstein de que a significação é o uso que fazemos das palavras), é o desenvolvimento natural das teses fregeanas sobre a objetividade do sentido (Dummett 1976: 135; 1981b: 245). Se o significado de um ato assertivo é dado por aquilo que ele estabelece como sendo o caso, as condições que tornam a asserção correta devem estar sempre ao alcance daquele que enuncia e daquele que compreende esse enunciado. Nesse sentido, o que constitui o significado nunca transcende as situações de uso dos sinais lingüísticos (como o faz a noção realista de verdade, segundo a interpretação de Dummett), estando sempre disposto para qualquer observador que vê simultaneamente os estados de coisas e o comportamento do falante.

Essa idéia é expressa pelo princípio anti-realista de que só possuímos um entendimento das noções cuja compreensão podemos manifestar. Esse princípio está na base da radicalização de Crispin Wright, que, da perspectiva construída por Dummett, extrai dos textos wittgensteinianos uma conclusão contra a objetividade da verdade e do significado.

---

<sup>104</sup> Aquilo que compreendemos e expressamos em nossas sentenças não depende de dimensões subjetivas ou psicológicas – cf. Frege 1918.

Tanto Dummett, quanto Wright, se aproximam de Kripke, ao pensar que a idéia de que o significado não transcende o uso não pode ser harmonizada com um outro pilar da filosofia de Frege: a tese de que o sentido de uma sentença pode ser concebido como suas condições de verdade. Essa idéia lhes inspira, de maneiras diferentes, construções anti-realistas sobre a natureza da linguagem.

Vimos que, para Dummett, dizer que o significado de uma expressão é o seu uso na linguagem seria uma tese programática, a menos que conseguíssemos esclarecer qual é a caracterização relevante do uso que está em jogo (Dummett 1963: 188). O mesmo poderia ser dito das idéias de que a linguagem repousa sobre um acordo de juízos (Wittgenstein 1953: §242), ou de que falar uma linguagem é parte de uma atividade, ou de uma forma de vida (Wittgenstein 1953: §23).

Veremos nesse capítulo que, a partir de um modo de entender essa herança wittgensteiniana, McDowell elabora uma imagem filosófica do significado que é bem distinta da que é elaborada por aqueles três autores. Veremos também que a posição advogada por McDowell, mesmo se opondo ao realismo superlativo, se coloca como a defesa de algo como um realismo comum<sup>105</sup>, que enfatiza o aspecto não revisionário da filosofia de Wittgenstein.

## I – Desmontando o paradoxo cético

Para Kripke, aceito o paradoxo cético, Wittgenstein resgata a idéia de compreensão lingüística abandonando a concepção de que apreender um significado é uma questão de fato. Isto é, Kripke evita a conclusão paradoxal de seu ceticismo recusando pensar que o

---

<sup>105</sup> O que chamo aqui de *realismo superlativo*, McDowell chama, em *Mente e Mundo*, de *platonismo desenfreado* (*rampant platonism*). Por esse conceito ele designa uma posição que concede autonomia ao espaço lógico das razões, que atribui a esse espaço uma independência absoluta, e o isola dos fazeres cotidianos daqueles que conceituam e que dão razões. A essa posição ele opõe um *platonismo naturalizado*, que é como um *realismo*. Uso o termo *realismo* com o sentido que Cora Diamond (1982) deu a esse termo, ao interpretar o dito wittgensteiniano: “not empiricism and yet realism in philosophy, that is the haderst thing” (1978: VI-23). Que o que McDowell imagina defender seja algo como uma concepção comum de realismo vem de seu respeito ao movimento wittgensteiniano de considerar a filosofia como terapêutica, e não revisionária. Sobre o rótulo “realismo” para a posição defendida por McDowell, cf. p.ex. 1989: 355; 1978: 313, e as §§3 e 6 do mesmo artigo. Trataremos esse assunto mais abaixo (seção 3.1).

significado de uma atribuição de significado seja dado por condições de verdade. O significado de uma sentença (especialmente em casos de atribuição de significado a outros atos lingüísticos) não pode ser compreendido teoricamente como fundado naquilo que ela estabelece sobre o mundo, mas deve ser conduzido às condições do intercurso lingüístico onde, através de uma concordância com uma comunidade circundante, usamos um sinal.

McDowell, como outros autores, acusa o impulso redutivista da dialética kripkeana. Mesmo indicando o teor redutivista de seu desafio cético (em 1982: 41), Kripke não considera seriamente nenhuma resposta não redutiva para o seu paradoxo. O modo como Kripke conduz as exigências impostas a qualquer resposta ao cético faz com que a mera reiteração factual do significado não sirva como alternativa.

O desafio cético insidiosamente nos faz pensar que nossas palavras são significativas apenas se acompanhadas por entidades ou estados (mentais ou físicos), anexados ao uso da linguagem, que predeterminariam as condições de verdade de uma sentença, e que seriam o que torna verdadeira uma atribuição de significado. O caráter compulsório do argumento cético depende dessa reificação, que torna qualquer resposta não redutivista “completamente misteriosa”.<sup>106</sup> O problema está então fundado na obliteração de uma resposta não redutivista à pergunta pelos fatos que determinam um curso de ação lingüístico.

Dada a rejeição do disposicionalismo, somos levados a pensar que o entendimento que alguém tem de um sinal é algo análogo à posse de um item na mente daquele que compreende. Uma regra lingüística seria como um sinal localizado em um espaço interno, que deve guiar seu portador naquilo que ele faz, caso pretenda agir segundo o significado em questão. Mas este sinal é concebido, em si mesmo, como incapaz de determinar alguma coisa no mundo ou no comportamento do seu portador (McDowell 1993: 264). Um sinal assim não pode fazer nada sozinho, demandando ainda uma interpretação que o acompanhe. E como

---

<sup>106</sup> Cf. Kripke 1982: 51.

figurar essa interpretação, senão como um outro sinal, que nos indicaria a maneira certa de abordar o primeiro? Temos assim o regresso indefinido de interpretações, que motiva a aceitação do paradoxo cético (McDowell 1993: 268).

Se assumirmos, com o cético kripkeano, que fatos sobre o significado assim concebidos devem fundamentar uma compreensão das nossas expressões lingüísticas, somos levados a exigir uma interpretação que preencha o espaço entre a apreensão de um significado e um ato realizado de acordo com ele. A normatividade do significado fica refém de uma interpretação, que fará a ponte entre a compreensão e a aplicação de um termo. É essa exigência que nos leva ao dilema de oscilar entre a postulação dogmática de “fatos superlativos” (Wittgenstein 1953: §192) que dão vida aos sinais, e que se impõem como uma interpretação não ulteriormente interpretável; e a conclusão de que toda interpretação pode ser legitimamente interpretada de infinitos modos (pairando no ar, junto com aquilo que ela interpreta – Wittgenstein 1953: §198). Neste caso, somos obrigados a concluir que a crença ordinária de que usamos as expressões segundo seu significado é uma ilusão.

Uma vez que qualquer outra alternativa à indeterminação radical do paradoxo cético é diluída, somos compulsoriamente levados à solução cética. A única opção que resta para salvar alguma determinação na linguagem, e assim salvar a própria idéia de compreensão e de comunicação, seria a ênfase na diferença potencial entre o modo como a comunidade estaria disposta a adotar um curso de ação como correto, e o modo como o indivíduo pode fazê-lo. O que garante um significado para atribuições de significado seria a concordância nos comportamentos lingüísticos de um grupo de conterrâneos.

Por “comunidade” devemos entender o grupo de indivíduos que usa o sinal sem nenhuma determinação factual específica, senão uma vontade de concordância. Kripke diz que “não podemos dizer que nós todos respondemos a ‘68+57’ como fazemos *porque* nós todos apreendemos o conceito de adição do mesmo modo, que partilhamos respostas comuns

(...) porque partilhamos um conceito comum de adição” (1982: 97). Isso quer dizer que “não há fato objetivo (...) que explique nossa concordância em casos particulares” (Kripke 1982: 97).<sup>107</sup> Reduzindo deste modo os significados às disposições de uma comunidade, é muito difícil ver como se pode chegar a uma concepção do intercâmbio lingüístico que represente algo mais que a emissão de barulho específico e a coincidência de propensões comportamentais. Se não há nada no indivíduo que o comprometa com os padrões de uso de um termo, como podemos ainda dizer que seu comportamento é guiado por uma regra? É como se o pertencimento a uma comunidade lingüística não tivesse nenhuma contraparte subjetiva.

Ao abraçar uma conclusão cética, Kripke obtém o desejado efeito de se afastar de uma idéia privada ou mentalista da linguagem. Mas, para isso, ele dissolve as relações internas de constrangimento que a compreensão de uma língua exerce sobre os atos de quem a compreende. A imagem resultante da comunidade lingüística seria algo como um agregado de indivíduos, que apresentam, na melhor das hipóteses, um comportamento historicamente coincidente. Essa imagem parece tomar a compreensão de uma linguagem apenas como uma concordância de comportamentos. A própria noção de significado se torna um modo enganador de falar sobre a concordância comportamental.

A solução kripkeana possui um apelo familiar, pois localiza a compreensão no domínio público da interação intersubjetiva. Mas para isso paga um preço muito alto. A dificuldade de se elaborar uma concepção ao mesmo tempo pública – baseada no princípio de que o significado é o uso – e normativa da linguagem, tem origem em um modo comum de figurar a compreensão lingüística. Mesmo procurando atribuir a normatividade da linguagem para uma comunidade, o comunitarismo que Kripke toma como resposta ao cético tem sua origem na aceitação do paradoxo, que nos força a figurar o entendimento de uma expressão

---

<sup>107</sup> “We cannot say that we all respond as we do to ‘68+57’ because we all grasp the concept of addition in the same way, that we share common responses (...) because we share a common concept of addition. (...) There is no objective fact (...) that explains our agreement in particular cases”.

como a apreensão solitária de um tipo de especial de objetos neutros, juntamente com a posse de uma interpretação determinada que liga estes objetos ao mundo. E se é para uma interpretação fazer a ligação que não está determinada no ensino ou nos exemplos (se aceitamos a indeterminação sugerida por Wittgenstein), então a interpretação só pode ser aquele palpite solitário e inspirado, como foi apontado por Wright (1981: 100).

Para McDowell, a melhor resposta ao paradoxo não começa por aceitá-lo. Antes, devemos voltar atrás e corrigir o mal-entendido sobre o qual ele repousa, através da percepção de que existe um modo de compreender uma regra que não consiste em uma interpretação (McDowell 1984: 231). O paradoxo cético representaria a radicalização desse mal entendido. Da mesma maneira, um realismo superlativo representa uma resposta categórica motivada por ele: a postulação dogmática de uma interpretação final, que preenche o espaço explorado pelo argumento cético, e que não pode ser ulteriormente interpretada, pois determina automaticamente e de modo independente o que está ou não de acordo com a regra.

Como mostra McDowell, a raiz do problema é identificada na mesma seção 201 das *Investigações*, onde Kripke encontra uma expressão paradigmática do paradoxo (1984: 229).<sup>108</sup> Wittgenstein fala de um tipo de compreensão de uma regra que não consiste em uma interpretação:

vê-se que isto é um mal-entendido já no fato de que nesta argumentação colocamos uma interpretação após a outra; como se cada uma delas nos acalmasse, pelo menos por um momento, até pensarmos em uma interpretação novamente posterior a ela. Com isto mostramos que existe uma concepção de uma regra que não é uma interpretação e que se manifesta, em cada caso de seu emprego, naquilo que chamamos de “seguir uma regra” e “ir contra ela” (1953: § 201).

Isso quer dizer que, em vários casos onde dizemos que seguimos uma regra, não existe entre uma ordem e o seu cumprimento, ou entre uma enunciação e a sua compreensão, uma interpretação. Trata-se dos casos em que usar uma palavra sem justificativa não implica em

---

<sup>108</sup> McGinn também aponta esse erro exegético de Kripke, cf. 1984: 67-68.

usá-la de maneira errada (Wittgenstein 1953: §289). Isso envolve uma outra concepção do que é o significado das palavras, e do que é agir segundo esses significados.

Segundo McDowell, Kripke não percebe um dos principais alvos das observações wittgensteinianas sobre o seguir uma regra: a idéia de que toda compreensão é um tipo de interpretação. Tampouco parece levar a sério as conseqüências reducionistas radicais da aceitação do paradoxo cético. Kripke ressalta acertadamente que, se aceitamos os argumentos wittgensteinianos, devemos situar nossa concepção de significado e de compreensão no interior das práticas de uma comunidade. O problema é que essa exigência chega muito tarde, e em nada nos ajuda depois que já dissolvemos a idéia de compreensão e de significado.

McDowell diz que Kripke é vítima de um mal entendido, pois acaba aceitando uma de duas faces de um dilema, quando o correto seria encontrar um caminho do meio que o evitasse. Ele descreve as duas faces do dilema evocando os monstros míticos do canto XII da *Odisséia*, Cila e Caríbdis. Cila seria a idéia de que o entendimento é sempre uma interpretação. Sua aceitação nos leva ao paradoxo do regresso infinito de interpretações, que nos força a escolher entre o esvaziamento do conceito de significado, ou a postulação peremptória de uma realidade transcendente que determina cada passo de nossa ação lingüística (McDowell 1984: 242). Poderíamos evitar Cila, tomando o emprego de conceitos primitivos da linguagem como algo espontâneo, como gritar por ajuda, ou caracterizar de “verde” um objeto. Mas, evitando desse modo Cila, nos arriscamos a ser vítimas de Caríbdis, que seria uma imagem do nível básico da linguagem como uma dimensão desprovida de normas, caso em que o significado vai se diluindo em meras tendências de usar de um modo ou de outro um sinal (McDowell 1984: 242).<sup>109</sup>

Para McDowell, podemos encontrar um caminho do meio, que passa ao largo dessas duas posições insustentáveis, a partir de um modo de entender a idéia de que falar uma

---

<sup>109</sup> Penso que a metáfora de McDowell deveria ser invertida: é se afastando de Caríbdis que os marinheiros de Odisseu acabam sendo abocanhados por Cila, e não o contrário.

linguagem é parte de um costume, ou de uma prática. Também Dummett e Wright alegam a necessidade do apelo à idéia de uso para uma imagem correta do significado. Dummett pretende lançar as bases para a adoção de uma perspectiva que deixaria o problema cético sem apelo algum. Em sua concepção, se possuímos uma teoria correta do significado, temos um meio de especificar como o uso de um sinal pode ser visto como a manifestação de um conhecimento do significado de uma expressão. Essa perspectiva revelaria, de uma maneira não redundante, como aquilo que guia um curso de ação pode ser atribuído como objeto de conhecimento manifesto a todos aqueles que compreendem uma linguagem.

## II – Anti-anti-realismo

Uma teoria da linguagem, da qual faz parte uma teoria do significado, pretende explicar uma parte importante das atividades racionais de criaturas às quais podemos atribuir intenção, desejo, propósitos e etc. (Dummett 1978a: 104). Significado é uma noção epistêmica, e o que explicamos com ela é aquilo que o falante sabe quando compreende uma expressão. Para Dummett, o significado de uma expressão não pode transcender o seu uso, caso contrário, não é possível aceitar essa noção como a noção central de uma teoria com aquelas ambições. Assim, saber o significado de uma expressão é algo que não vai além de saber usá-la. Dummett pensa que, ao definir o significado como constituído por condições de verdade, uma teoria realista desrespeita esse princípio.

Dummett define muitas vezes uma teoria realista como uma teoria que sustenta a validade universal do princípio de bivalência (p.ex., Dummett 1978b: xxxii; 1963a: 146; 1973: 228). O realismo toma como central um conceito de verdade ligado a esse princípio: todo pensamento expresso é verdadeiro ou falso, salvo por uma falha na referência (caso em que este pensamento é o objeto de teorias como a *teoria das descrições definidas, da pressuposição...*). Intuitivamente, isso expressa o comprometimento com uma imagem que



atribui para qualquer sentença significativa um valor de verdade definido, e assim sustenta que o que torna sentenças verdadeiras (i.e., o mundo, ou os estados de coisas relevantes) é de toda maneira independente dos meios pelos quais os falantes de uma linguagem podem conhecer.

No entanto, podemos pensar que a verdadeira razão para o abandono do realismo não vem da rejeição da universalidade do princípio de bivalência. Conforme McDowell argumenta (seguido por Wright – 1981b), o realismo pode ser definido sem o auxílio desse princípio, e uma semântica realista (i.e., uma explicação do significado centrada na verdade) pode prescindir de sua aceitação universal. Para McDowell, nem uma teoria veri-funcional implica necessariamente a afirmação do princípio de bivalência (1976: §§4-5), nem a adoção de uma teoria intuicionista da prova implica necessariamente uma outra concepção do sentido das constantes lógicas (mas apenas um ajustamento com relação à concepção clássica dessas constantes – 1976: §7).

Desse modo, McDowell argumenta que não há uma relação de implicação entre o abandono do princípio de bivalência e o abandono de um realismo sobre a linguagem. O argumento anti-realista não vai de dúvidas sobre a bivalência à rejeição do realismo, mas da rejeição ao realismo às dúvidas sobre a bivalência (1976: 28). McDowell define a semântica como o interesse em como expressões modificam o modo das sentenças por elas constituídas alcançarem a realidade. Para ele, isso não implica a necessidade de um debate acerca da diferença de concepção das constantes lógicas na lógica intuicionista e na lógica clássica, pois antes destas duas concepções está o modo como cotidianamente formamos as nossas sentenças (McDowell 1997: 130). Isso significa que devemos procurar as razões para o abandono de uma concepção realista do significado em outro lugar.<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup> Sobre essa dissociação da aceitação do princípio de bivalência e a aceitação de um realismo, cf. também McDowell 1981b: 340; 1989: 355; 1997: 126.

Para Dummett, a teoria do significado subjacente ao realismo concebe a apreensão individual do significado de uma sentença como o conhecimento de suas condições de verdade, mesmo que essas condições não possam ser reconhecidas quando satisfeitas (como decorre da insistência na objetividade daquilo que é o objeto de nossos atos afirmativos). Dummett diz que

Essa concepção viola o princípio segundo o qual o uso determina exaustivamente o significado (...). Pois, se o conhecimento que constitui a apreensão do significado de uma sentença deve ser capaz de ser manifesto na prática lingüística atual, é obscuro em que pode consistir esse conhecimento da condição para a sentença ser verdadeira, quando essa condição não é uma que podemos sempre reconhecer quando satisfeita. Em casos particulares, é claro, pode não haver problema, nomeadamente quando o conhecimento em questão pode ser tomado como um conhecimento verbalizável (...) mas esse caso não pode ser generalizado. Uma habilidade de estabelecer as condições de verdade de uma sentença é, com efeito, nada além de uma habilidade de expressar o conteúdo da sentença em outras palavras. Aceitamos tal capacidade como evidência de uma apreensão do significado da sentença original sob a pressuposição de que o falante entende as palavras nas quais ele estabelece essas condições de verdade; mas em algum ponto deve ser possível quebrar o ciclo: mesmo que seja possível encontrar um equivalente, o entendimento claramente não pode consistir em geral em encontrar uma expressão sinônima. (...) Mas, ao menos segundo a tese de que o uso determina exaustivamente o significado, (...) a atribuição de conhecimento implícito a alguém é significativa apenas se esse alguém é capaz, em circunstâncias adequadas, de manifestar completamente esse conhecimento. (Dummett 1973: 224).<sup>111</sup>

Como vimos, Dummett considera que, no caso de sentenças cujas condições de verdade podem ser efetivamente verificadas, um indivíduo pode manifestar em seu comportamento lingüístico a consciência da satisfação dessas condições – por exemplo, pelo assentimento ou dissentimento em uma circunstância observável. Mas no caso de sentenças

---

<sup>111</sup> “This conception violates the principle that the use exhaustively determines meaning (...). For, if the knowledge that constitutes a grasp of the meaning of a sentence has to be capable of being manifested in actual linguistic practice, it is quite obscure in what the knowledge of the condition under which a sentence is true can consist, when that condition is not one which is always capable of being recognised as obtaining. In particular cases, of course, there may be no problem, namely when the knowledge in question may be taken as verbalisable knowledge (...) but, as we have already noted, this cannot be the general case. An ability to state the condition for the truth of a sentence is, in effect, no more than an ability to express the content of the sentence in other words. We accept such a capacity as evidence of a grasp of the meaning of the original sentence on the presumption that the speaker understands the words in which he is stating its truth-condition; but at some point it must be possible to break out of the circle: even if it were always possible to find an equivalent, understanding plainly cannot in general consist in the ability to find a synonymous expression. (...) But, at least on the thesis that use exhaustively determines meaning, (...) the ascription of implicit knowledge to someone is meaningful only if he is capable, in suitable circumstances, of fully manifesting that knowledge”.

que não são efetivamente decidíveis, ele pensa que a posição do realista é bem desconfortável. Nesse caso, a verdade e a evidência se dissociam, impossibilitando uma manifestação não verbal do conhecimento de que as condições de verdade da sentença são satisfeitas. Segundo Dummett, nossa linguagem está repleta de sentenças indecidíveis, cujas condições de verdade só poderiam ser manifestas como uma explicitação verbal (p.ex., enunciados sobre sensações e sentimentos alheios, sobre o passado, quantificações sobre domínio indelimitados...). Assim, seria melhor pensar que “o entendimento da sentença consiste em uma habilidade de reconhecer o que é tomado como estabelecendo a sua verdade” (Dummett 1981: 246).<sup>112</sup>

Este seria o núcleo do argumento anti-realista da aquisição/manifestação: a imagem realista do significado figura o domínio ordinário das idéias de verdade e falsidade (e, segundo o princípio de equivalência, o conteúdo das sentenças às quais se predica a verdade ou falsidade) como algo que não pode ser manifestado (nem adquirido) do modo como ordinariamente aprendemos e usamos as partes mais primitivas da linguagem – através do desenvolvimento de uma sensibilidade à evidência (McDowell 1976: 23-24).

Esta exigência por uma sensibilidade às evidências, que é o trampolim para uma objeção à concepção realista do significado, deve ser entendida como uma necessidade forte, e não trivial<sup>113</sup>: o domínio de uma linguagem não deve ser tomado apenas como dependente de uma sensibilidade à evidência da verdade; mas antes, enquanto conhecimento dos significados, deve ser considerado como algo que não ultrapassa essa sensibilidade à evidência (McDowell 1976: 25). Se pensarmos a compreensão de uma sentença indecidível como a apreensão de suas condições de verdade, atribuímos àqueles que a compreendem uma concepção da verdade como independente de evidências observáveis. “De acordo com o

---

<sup>112</sup> “the understanding of the sentence consists in an ability to recognize what is taken to establish its truth”.

<sup>113</sup> Uma exigência trivial por evidência seria satisfeita por qualquer concepção que toma a atribuição de uma crença para uma pessoa como inteligível somente se ela pode ser vista como constituída ao menos em parte por uma sensibilidade para a evidência à verdade da crença. Desse modo, “an ascription of a whole set of beliefs to someone who has never been exposed to anything that one can count as evidence (even bad evidence) of their truth would be simply baffling” (McDowell 1976: 24).

verificacionismo forte, isso é creditá-los com algo que eles não podem ter adquirido, e assim que eles não podem ter” (McDowell 1976: 26).<sup>114</sup>

Em um nível básico da descrição teórica, o reconhecimento do significado nas ações dos falantes – tanto em atribuições de significado quanto no entendimento intersubjetivo em geral – não pode ir além das disposições para o comportamento lingüístico, que são tomadas como acessíveis em circunstâncias observáveis, cuja caracterização não depende de noções semânticas. Para Dummett, uma teoria da linguagem em sua forma mais completa não pode sempre fazer uso das noções especificamente dependentes do uso da linguagem, pois desse modo ela as deixaria sem explicação (McDowell 1981b: 324).<sup>115</sup>

Se devemos caracterizar a linguagem a partir de usos observáveis de suas expressões, sem pressupor as dimensões do significado e do conteúdo, o que distingue essa visão de um behaviorismo? Pois o envolvimento da mente em uma fala significativa só pode ser reconhecido se descrevemos os enunciados nos termos de um pensamento expresso. Uma descrição da prática de linguagem feita de uma perspectiva exterior ao conteúdo parece não registrar o papel desempenhado pela compreensão subjetiva. Como essa descrição poderia ser mais do que a descrição de um comportamento externo, com os aspectos mentais “internos” deixados de fora de nossa concepção (McDowell 1987: 94)?

A única coisa que nos impede de acusar a proposta dummettiana de ser uma teoria behaviorista seria, na análise de McDowell, a idéia de que a teoria da linguagem cria um modelo do conhecimento implícito dos falantes. A atribuição do conhecimento implícito faz a

---

<sup>114</sup> “According to the strong verificationist, that is to credit them with something that they cannot have acquired, and so cannot possess”.

<sup>115</sup> Para McDowell, a proximidade dessa teoria do significado com o projeto verificacionista de W. O. Quine é uma indicação de que alguma coisa não vai pelo caminho certo, uma vez que os propósitos de Dummett são inconciliáveis com os de Quine. Quine busca algo como uma teoria da linguagem compatível com seu respeito pelos métodos e conceitos das ciências naturais, sem pressupor a verdade daquilo que alegamos conhecer quando entendemos um enunciado. A teoria sugerida por Dummett procura, antes, firmar epistemologicamente e sem pressuposição o conhecimento que podemos atribuir a alguém que compreende uma linguagem – é isso que o leva a rejeitar o realismo (McDowell 1981b: 340; cf. também 1976: 27-28).

tarefa da filosofia da linguagem ser a especificação daquilo que o falante sabe, e daquilo que deve ser entendido como a manifestação desse saber (Dummett 1976: 70).

A idéia de conhecimento implícito parece fornecer uma caracterização do domínio da linguagem feita de uma perspectiva externa<sup>116</sup>, mas especificando o que é conhecido pelos falantes. A atribuição de um conhecimento implícito seria sensível àquilo que se manifesta na habilidade prática de saber falar uma linguagem, e encontraria confirmação quando apresentada a um falante consciente. Desse modo, o psicologismo pode ser evitado, porque o conhecimento implícito é – em seu aspecto externo – manifestado no comportamento, nada está oculto. Da mesma forma, evitamos o behaviorismo, porque o conhecimento implícito é – em seu aspecto interno – capaz de ser reconhecido pelos falantes como aquilo que guia a sua prática (McDowell 1987: 95). Isso faz da caracterização da prática de linguagem, feita de uma perspectiva exterior ao conteúdo, não uma mera descrição de um comportamento, mas antes a explicitação de um conjunto de princípios pelos quais os falantes dirigem seu uso da linguagem.

Dummett pensa que o dever da filosofia da linguagem é descrever, em seu nível mais básico, a comunicação e a expressão dos pensamentos, mas em outros termos que não aqueles de atribuições comuns de significado, de modo que a descrição mostra porque uma prática com tais e tais características é uma prática de linguagem (McDowell 1997: 111). Isso deve se feito de tal modo que estar engajado em uma prática de linguagem é algo como conformar o comportamento que exibimos a isso que a teoria estabelece como conhecimento implícito.

Para McDowell, a proposta de Dummett repousa sobre a admissão da seguinte proposta:

qualquer atividade humana inteligível pode ser descrita, de tal modo que revele sua significância de uma perspectiva de exílio cósmico – isto é, uma

---

<sup>116</sup> Cf. Dummett 1978: 101. Dummett alega que não se trata de uma “descrição externa”, pois a sua abordagem atribui conhecimento implícito para os falantes da língua. Mas por “externo” queremos dizer, com McDowell, que a descrição da capacidade do falante, mesmo em seu nível mais básico, não é redundante, e assim não pressupõe as idéias de compreensão e de significado.

perspectiva que não é em nenhuma medida afetada ou colorida pelo envolvimento de seu ocupante em uma forma da vida; pois a capacidade da descrição de fazer a atividade compreensível não deve depender de qualquer envolvimento desse tipo (McDowell 1981b: 329).<sup>117</sup>

Trata-se de uma escolha teórica motivada pelo seguinte dilema: ou a aquisição do conhecimento que constitui a compreensão de uma linguagem consiste na consciência de uma dimensão factual detectável de um modo não problemático; ou devemos conceber a compreensão de uma maneira psicologista, como uma hipótese acerca de uma organização de elementos ocultos por trás de um comportamento que parece manifestar alguma compreensão (McDowell 1981b: 331).

Isso significa que aquilo que torna um curso de ação a manifestação da compreensão de um significado (e que torna um curso de ação um enunciado significativo) é alguma coisa que pode ser destacada do próprio curso de ação, e que constitui um objeto propício para uma teoria geral dos atos lingüísticos. Aquilo que queremos explicar deve sair como o *output* de uma estrutura explicativa cujo *input* seria o curso de ação “bruto” e não interpretado, tal como existe factualmente (segundo certa aceção de fato). A idéia de conhecimento implícito atribui essa estrutura ao falante, mas Dummett ressalta todo o tempo que ela é diretamente derivada daquilo que os falantes competentes exibem em seu comportamento. Trata-se de uma imagem onde a prática não fala por si mesma (cf. Wittgenstein 1998: §139).

McDowell levanta algumas suspeitas acerca da possibilidade dessa concepção dummettiana da teoria do significado (que no fundo, são diferentes expressões de uma mesma suspeita). A primeira seria uma dificuldade de descrever uma prática guiada por um conhecimento implícito, sem o emprego dos conceitos primitivos que estão dispostos naquela prática, na medida em que ela consiste na manifestação desses conceitos (McDowell 1987: 95). Como poderíamos explicar o emprego da expressão “vermelho” como constrangido por

---

<sup>117</sup> “any intelligible human activity can be described, in such a way as to reveal its point or significance, from the perspective of a comic exile – a perspective, that is, that is not to any extent coloured or affected by the occupant’s own involvement in a form of life; for the capacity of the description to make the activity comprehensible is not to depend on any such involvement”.

uma compreensão lingüística, sem descrever essa prática como um exercício da capacidade de perceber os constrangimentos que a expressão implica para todos aqueles que a conhecem implicitamente?

Mesmo em uma circunstância na qual observamos apenas o assentimento ou dissentimento do falante, estas ações não podem ser reconhecidas de fora de uma competência na linguagem em questão (McDowell 1989: 352). Como a discussão wittgensteiniana sobre a “definição ostensiva” mostra, para focarmos nossa atenção em uma característica de um objeto, e assim dispor em nosso comportamento a competência que o teórico procura como critério de compreensão de um termo, já devemos possuir um domínio de algum conceito (isto é, uma definição ostensiva pode ser compreendida de diferentes modos, não sendo uma ligação inexorável e automática entre a expressão definida e a coisa ou característica nomeada). Ao sermos guiados na prática de uso desses conceitos, também devemos ser guiados para a compreensão daquilo que nos guia. Se, para evitar essa objeção, pensamos que o que está em jogo na explicitação do conhecimento implícito não é o conceito ele mesmo, mas aquilo que ele expressa, as proposições da teoria do significado revelariam o pensamento oculto atrás da prática de linguagem, caso em que estamos bem próximos daquilo que Dummett condena como psicologismo (McDowell 1987: 95-96). Para McDowell, essa primeira dificuldade abala o projeto de tomarmos o conhecimento implícito como um guia interior de uma prática de linguagem, que seria aquilo que evitaria a acusação de behaviorismo contra a proposta dummettiana (McDowell 1987: 96).

Uma segunda dificuldade se relaciona ao aspecto externo do conceito de conhecimento implícito. Um pedaço finito de comportamento poderia ser tomado como manifestando um número indefinido de conhecimentos implícitos. Se, ao descrever um comportamento, já não nos colocamos em uma posição de ver quais conceitos aquele comportamento manifesta, não iremos nunca alcançar essa posição, porque sempre teremos

como evidência apenas pedaços limitados de comportamento, que serão expressões potenciais de infinitas composições de conhecimentos implícitos diferentes (McDowell 1987: 96).

Estes dois obstáculos à proposta dummettiana são sumarizados pelas dificuldades apontadas pelas reflexões wittgensteinianas sobre regras. McDowell explica assim essas objeções: a proposta de Dummett é duplicar uma descrição de um comportamento lingüístico, sendo que a segunda descrição não pressupõe a noção de dar expressão a um conteúdo. Essa segunda descrição pode ser tomada como dizendo o que é para a primeira ser verdadeira em relação a um pedaço de comportamento. Ela teria assim que estabelecer uma relação intrínseca entre o comportamento que ela descreve e algum padrão ao qual a prática de linguagem deve se conformar (McDowell 1997: 115).

As observações de Wittgenstein indicariam que um pedaço de comportamento lingüístico pode ser tomado como exemplo de qualquer padrão inteligível, senão se o descrevemos num vocabulário no qual os conteúdos ou significados são pressupostos como explicitados nesse comportamento (McDowell 1997: 115). Desse modo, a série “794, 796, 798, 800, 804, 808...” pode ser tomada como de acordo com um número indefinido de padrões de uso. Quando não estamos autorizados a tomar a escrita de um padrão como um caso que pode ser descrito como “ele está obedecendo a ordem ‘some 2’, mas ainda não a compreendeu completamente”, o que está manifesto não pode ser mais que a base de uma hipótese sobre qual o padrão que a pessoa está seguindo (McDowell 1997: 116). Como vimos anteriormente, essa é a idéia que fundamenta o paradoxo cético. O cético reivindica a explicitação de um fato para fixar apenas um padrão de uso ou significado como aquele ao qual um pedaço de comportamento corresponde. E é isso o que leva Wright a associar o realismo superlativo à suposição de uma linguagem privada.

Para McDowell, a tentativa de Dummett de elaborar uma teoria do significado que mantenha distância do psicologismo sem cair no behaviorismo não é bem sucedida. Não é



possível encontrar uma perspectiva que, sem pressupor o conteúdo expresso nos atos de linguagem, nos permita ver esses atos como expressão de entendimento e de pensamento. A adoção desta perspectiva externa cria uma imagem do comportamento lingüístico que continua projetando uma indesejável e hipotética dimensão mental, oculta por trás do comportamento, como o único lugar hospitaleiro ao significado e ao conteúdo. McDowell conclui que é difícil confiar que uma teoria com as pretensões da teoria dummettiana, ao evitar os elementos que são mobilizados pelo entendimento ordinário de um falante, possa fazer justiça à densidade que depositamos intuitivamente na linguagem, enquanto atividade de agentes inteligentes (1997: 121).

Segundo McDowell, a restrição anti-realista leva Wright a tentar figurar o ato de seguir regras como constituído, em seus casos mais primitivos, por meras semelhanças de comportamento entre o indivíduo e seus conterrâneos. E essas semelhanças podem se romper a qualquer momento (i.e., não há razão profunda pela qual uma comunidade de linguagem não se desfaz repentinamente – Wright 1980: 372).

## **2.1. Caríbdis**

Vimos como Wright projeta algumas intuições de Dummett sobre a obra tardia de Wittgenstein, lendo ali algumas premissas anti-realistas. A indeterminação potencial ressaltada por Wittgenstein em seus exemplos é tomada por Wright como uma indicação de que o conteúdo de uma regra nunca está plenamente disposto em uma explicação. Se o significado de uma expressão é o que determina sua introdução e seu uso em uma conversa, ele nunca pode ser completamente comunicado, pois explicação alguma exclui margens de interpretação e de mal entendido. Exatamente por isso, o aprendiz sempre pode sair do caminho correto e apresentar resultados discrepantes, mesmo que acreditasse ter compreendido a ordem ou o ensino.

Pensando assim, nunca poderíamos ter certeza de que o aprendiz compreende uma regra, ou saber qual regra ele compreende. Wright pensa que é o apego à essa idéia que nos empurra para uma imagem da compreensão como um salto intuitivo, um palpite inspirado à trilha de uso estabelecida objetivamente pelo significado (Wright 1980: 216). Esse salto é uma ação íntima de uma consciência solitária que compreende. Se o significado nunca pode ser disposto em uma explicação, tampouco sua compreensão pode estar visível em uma ação.

Se adotamos a imagem idiolética da compreensão, “qualquer aplicação sincera que faço de uma expressão particular, (...) parecerá para mim conforme meu entendimento dessa expressão. Não há escopo para uma distinção entre o fato de uma aplicação parecer conforme com o modo como eu a entendo e o fato dela realmente estar conforme” (Wright 1980: 355).<sup>118</sup> Wright então compreende a diferença entre a aplicação correta de uma regra e uma ação que parece estar correta através do apelo à comunidade linguística, em relação à qual o uso de uma expressão por um indivíduo é dito correto ou incorreto. Porém, Wright insiste, não há, para a comunidade, nenhum padrão objetivo, assim como não há para aquele que pretende entender um idioleto. Quando uma comunidade aprova um curso de ação como correto, isso não significa que ela julga que o indivíduo age conforme os ditames de uma compreensão, pois isso suporia que a comunidade apreende um padrão independente da ratificação. A comunidade está na posição de falante privado, e não pode assim responder por uma objetividade que não fomos capazes de encontrar no caso individual. A comunidade não age de maneira certa ou errada, mas apenas segue em frente (*rather, it just goes* – como ele diz em 1980: 220).

Em nossa compreensão de um conceito, não existiria nenhuma determinação rígida daquilo que contará como uma aplicação correta desse conceito. O que está sob suspeita é a objetividade da compreensão de um conceito, e da idéia de correção e incorreção dos cursos

---

<sup>118</sup> “whatever sincere applications I make of a particular expression, (...) will seem to me to conform with the way in which I understand of it. There is no scope for a distinction here between the fact of an application’s seeming to me to conform with the way in which I understand it and the fact of its really doing so”.

de ação em uma linguagem. O questionamento da objetividade do significado (e de sua permanência diacrônica) nos leva a suspeitar da idéia de que as coisas no mundo são como são, independentes de nosso modo de investigá-las. Isso acarretaria em um tipo de idealismo (McDowell 1984: 222, 257).

O que tudo isso implicaria é em um abandono, ou uma reforma, dos modos cotidianos de nos referir à objetividade. Para Wright, a idéia contratualista do significado poderia ser tornada inócua, caso eliminemos dela a noção de um padrão independente de nossa ratificação. Wittgenstein abandonaria a idéia da existência de um padrão de uso, indicando como resultado de suas observações uma declinação impactante do nosso modo cotidiano de falar.

McDowell mostra que o argumento de Wright é como um *modus tollens*: se a posse de um conceito fosse corretamente concebida como a apreensão de um padrão (independente da investigação e da ratificação), então não haveria como saber se alguém compreende uma expressão. Esse padrão de uso só poderia ser figurado como objeto de uma apreensão subjetiva e solitária, e só poderíamos formar hipóteses sobre a pertinência de uma atribuição análoga às outras pessoas. Mas a posse de um padrão assim figurado em nada pode ser distinta da mera inclinação de agir de determinado modo. Se a apreensão de um padrão de uso é uma ilusão, então também é a idéia de que o uso de um conceito é guiado por uma compreensão (McDowell 1984: 246).

Segundo McDowell, a principal falha na apropriação wrightiana da reflexão de Wittgenstein é que ele, como Kripke, não faz nada da possibilidade de uma forma de compreensão que não é uma interpretação (McDowell 1984: 261). Se toda e qualquer compreensão de um sinal fosse fundamentada por uma interpretação, a sugestão de Wright seria convincente. Para McDowell, o que impede Wright de perceber nos argumentos de Wittgenstein a rejeição da assimilação de qualquer compreensão a uma interpretação é aquela

concepção anti-realista de nossa compreensão de outros falantes de nossa língua (McDowell 1984: 262).

O que está no fundo da leitura wrightiana seria uma concepção sobre o que é manifestar uma compreensão lingüística, e sobre como podemos figurar o entendimento da linguagem. Nessa concepção, a manifestação de entendimento da linguagem deve ser figurada, em seu nível mais básico, sem o auxílio de um vocabulário que já suponha as noções de compreensão ou de expressão de pensamentos. Caso contrário, conforme vimos acima, o argumento da manifestação que Dummett dirige contra as concepções realistas da linguagem seria trivial (McDowell 1984: 247). Aceita a idéia de que a compreensão deve ser manifesta do modo não trivial pressuposto pelo anti-realismo, nada poderá manifestar a compreensão de padrões de uso que determinem o curso de ação daquele que tem um entendimento lingüístico. E, se nada pode manifestá-la, atribuí-la a algum falante seria incorrer em um psicologismo, insistindo na idéia de linguagem privada. Essa é a conclusão radical que Wright abraça em seus textos de 1980/81.

Seguindo essa conclusão, não somos capazes de conceber a determinação dos cursos de ação, senão através da postulação dogmática de uma estrutura rígida e independente de qualquer compreensão, como faz o realismo superlativo. Como essa posição atribui para os falantes um modo de compreender que é inexplicável (e que continua a igualar a compreensão verdadeira como uma apreensão de objetos não interpretáveis), o abandono do realismo significa o abandono da idéia de padrão de uso. A normatividade de nossas práticas lingüísticas tem dessa maneira um pálido substituto: a diferença potencial das ações dos indivíduos com a comunidade. Mas, na relação da comunidade com a sua linguagem e com o mundo, não há nada que possa ser figurado como uma relação normativa (McDowell 1984: 248).

A imagem das regras que Wright deriva de Wittgenstein seria a posição que McDowell apelida de Caríbdis: a idéia de que, no nível mais básico do uso da linguagem, não existem normas, mas apenas “seres humanos vocalizando de determinadas maneiras em resposta aos objetos, com esse comportamento acompanhado (sem dúvida) por tais fenômenos ‘internos’ como sentimentos de constrangimento, ou de convicção de retidão naquilo que dizem” (McDowell 1984: 235).<sup>119</sup>

McDowell argumenta que para acomodarmos a noção intuitiva de significado, devemos preservar algum sentido da idéia de que o uso da linguagem porta uma dimensão normativa, mesmo em seu nível mais básico, onde as justificações chegam a um fim. Se tomamos o nível básico da linguagem como desprovido de qualquer relação normativa, perdemos de vista a diferença entre a significação de “isso é amarelo”, por exemplo, e a significação de “isso é chamado amarelo pela maior parte dos falantes do português”. A posição de Wright parece deixar a importância desta distinção misteriosa (McDowell 1984: 256). Perdendo de vista essa diferença, a leitura de Wright não consegue tornar inteligível a ação de dizer que um objeto é amarelo.

A insistência na suscetibilidade individual à correção não é suficiente para salvar a idéia substantiva de normatividade que exigimos intuitivamente da compreensão. Uma vez aceita aquela imagem do nível mais básico da linguagem, como podemos voltar atrás e introduzir novamente a idéia de significado em nossa figuração?

McDowell diz que

É problemático, todavia, se a imagem do nível básico, uma vez entretida desse modo, pode ser impedida de pretender conter a real verdade sobre o comportamento lingüístico. Nesse caso sua liberdade quanto às normas nos impedirá de atribuir qualquer substância genuína para a normatividade enfraquecida que Wright espera preservar. O problema para Wright é distinguir a posição que ele atribui a Wittgenstein daquela segundo a qual a possibilidade de desviar do caminho de nossos companheiros nos dá a ilusão

---

<sup>119</sup> “a picture of human beings vocalizing in certain ways in response to objects, with this behavior (no doubt) accompanied by such ‘inner’ phenomena as feelings of constraint, or convictions of the rightness of what they are saying”.

de estar sujeitos a normas, e conseqüentemente a ilusão de entreter e expressar significados” (McDowell 1984: 235).<sup>120</sup>

A noção de prática, ou costume, deve nos mostrar como preservar nossas noções intuitivas de significado e de objetividade. Para isso, temos que elaborar um caminho do meio que passe pela rejeição da imagem anti-realista da epistemologia da compreensão. McDowell mantém que uma noção intuitiva de objetividade não tem nenhuma aplicação, a menos que o falante da linguagem possa compartilhar compromissos lingüísticos acerca de padrões que são independentes de sua ratificação. A idéia wittgensteiniana de costume e de prática mostra como é possível uma imagem desses padrões compartilhados que não seja anti-realista, mas que não evoque um realismo superlativo. Dessa perspectiva, é essencial “o modo como uma pessoa pode conhecer os significados de outras pessoas sem uma interpretação. (...) é apenas porque nós podemos ter o que Wright chama de ‘um conhecimento reflexivo do caráter da compreensão dos outros de uma expressão particular’ que o significado é possível” (McDowell 1984: 254).<sup>121</sup> A conclusão que McDowell tira de seu exame das posições de Wright é que não há posição que seja anti-realista, e que, ao mesmo tempo, abrigue a noção de significado (1984: 262).

Para McDowell, abandonado o realismo superlativo, não temos razão para abraçar uma construção anti-realista de nossas práticas de linguagem, seja do ponto de vista ontológico, seja do ponto de vista epistemológico. A alternativa que McDowell busca elaborar começa por tentar fazer sentido da idéia de que “as condições de verdade de uma sentença (seu conteúdo) é audível ou visível – àqueles que entendem a linguagem – sempre quando a

---

<sup>120</sup> “It is problematic, however, whether the picture of the basic level, once entertained as such, can be prevented from purporting to contain the real truth about linguistic behavior. In that case its freedom from norms will preclude our attributing any genuine substance to the etiolated normativeness Wright hopes to preserve. The problem for Wright is to distinguish the position he attributes to Wittgenstein from one according to which the possibility of going out of step with our fellows gives us the illusion of being subject to norms, and consequently the illusion of entertaining and expressing meanings”.

<sup>121</sup> “The way in which one person can know another’s meaning without interpretation. (...) it is only because we can have what Wright calls ‘a reflective knowledge of features of others’ understanding of a particular expression’ that meaning is possible at all”.

sentença é significativamente enunciada” (McDowell 1987:100).<sup>122</sup> Que isso implica em conceder aos objetos do entendimento lingüístico uma realidade específica e irreduzível, não nos empurra necessariamente na direção de um platonismo. Ou, se quisermos, nos leva na direção de um platonismo diferente. “Um outro modo, portanto, de expressar o erro de Wright é dizer que ele é cego à possibilidade de um platonismo naturalizado” (McDowell 2005: 221).

### III – A natureza do significado

#### 3.1. “E ainda assim um realismo em filosofia, isso é algo difícil”<sup>123</sup>

É notório que as reflexões de Wittgenstein atacam certa imagem dos fatos e da verdade filosoficamente difundida. Nessa imagem, se a natureza humana está implicada na formação de um juízo, isso nos impede de alcançar os fatos aos quais nos referimos como propriamente independente de nós, e assim como propriamente fatos (McDowell 1984: 254).

Wittgenstein ataca essa posição criticando a idéia de significados que nos conduzem por si mesmos. A formação de um juízo é constrangida pelas regras e pelos significados de nossa linguagem. Mas, se tomamos uma manifestação qualquer de entendimento, vemos que ela pode ser explicada como seguindo diferentes regras ou padrões de uso. A distinção entre ações corretas (que manifestam a compreensão) e ações incorretas (que não manifestam compreensão alguma, ou que manifestam uma compreensão imperfeita) não tem lugar nas ações unidimensionais de um indivíduo, e não pode ser produto da simples apreensão de uma estrutura abstrata, que se impõe sobre o falante.

Como mostram Dummett e Wright, a apreensão de uma estrutura assim concebida implica em uma imagem privada do entendimento, uma vez que aquilo que podemos

---

<sup>122</sup> “the truth condition of a sentence (its content) is audible or visible – to those who understand the language – whenever the sentence is meaningfully uttered”.

<sup>123</sup> Wittgenstein 1978: VI-23.

testemunhar são sempre manifestações momentâneas e limitadas da compreensão.<sup>124</sup> E uma imagem privada do entendimento não pode ser considerada uma imagem do entendimento em absoluto. Desse modo, a indeterminação sugerida por Wittgenstein indica que, dado apenas a enunciação de um significado e uma vontade sincera de segui-lo, ainda não temos um curso de ação prescrito por ele. O que falta em nossa figuração é um ambiente propício, onde temos régua e compasso para medirmos, julgarmos e prosseguirmos nossas ações lingüísticas. Sem um costume comum, no interior do qual um sujeito razoável (isto é, alguém formado no interior de uma tradição de pensamento) julga e age de determinado modo, não há nada como um juízo verdadeiro, ou uma prática prescrita por uma regra.

O pano de fundo montado pelos argumentos de Kripke e Wright, faz parecer que Wittgenstein advoga uma indeterminação radical, que dilui a tessitura íntima que une os diversos comportamentos daqueles que compreendem uma mesma linguagem. Kripke e Wright aceitam essa indeterminação, enquanto Dummett pensa que ela indica uma conseqüência inaceitável nas tendências holistas e modestas em filosofia da linguagem (a rejeição da idéia de que um ato assertivo tem um conteúdo específico). Entre o realismo superlativo, rejeitado por Wittgenstein, e a ausência de qualquer objetividade, aceita por Wright, deve existir uma perspectiva que evite conclusões radicais e revisionistas, e que desfavoreça o abandono da idéia de que nos guiamos por qualquer coisa. Em outras palavras, uma posição filosófica que evite os equívocos dessa imagem atacada por Wittgenstein não tem como único caminho a percorrer as formas de anti-realismo elaboradas por Dummett e por Wright. Para McDowell, o que Wittgenstein rejeita não é um realismo enquanto tal, mas um realismo superlativo.

McDowell recorre a uma passagem das *Notas Acerca dos Fundamentos da Matemática* que assemelha o behaviorismo ao finitismo em matemática, sob a alegação de

---

<sup>124</sup> Como vimos, Kripke também nota que uma idéia privada de linguagem decorre do realismo matemático: “and is not the grasping of a mathematical rule the solitary achievement of each mathematician independent of any interaction with a wider community?” (Kripke 1982: 79-80).



que “ambos negam a existência de algo, ambos querendo fugir de uma confusão” – um foge da idéia confusa das funções matemáticas como determinando de antemão infinitos resultados futuros, o outro tenta evitar uma concepção segundo a qual as dimensões intencionais da vida humana residem em algum lugar oculto por trás da face visível dos comportamentos (Wittgenstein 1978: II-61; McDowell 1984: 257).<sup>125</sup> Do mesmo modo, Wright, fugindo da confusa proposta de um realismo superlativo, cai em um comunitarismo que esvazia aquilo que ele supostamente deveria explicar.

Esse tipo de escolha está presente quando consideramos a natureza da lógica de nossa linguagem (a “dureza” da necessidade lógica – Wittgenstein 1953: §437; 1978: I-121):

Alguém está apto a supor que as únicas opções são, de um lado, conceber a dureza platonicamente (como algo que é encontrado no mundo como está: isto é, no mundo caracterizado de um ponto de vista externo às práticas matemáticas); ou de outro (se evitamos o platonismo), limitarmo-nos a um catálogo de como seres humanos agem e se sentem quando eles engajam no raciocínio dedutivo (...). Na segunda opção, a dureza da necessidade lógica não tem nenhum lugar na concepção de como as coisas são realmente; e assim encontraríamos problemas em abrir espaço para uma racionalidade genuína na prática dedutiva, já que concebemos isso como o caso de conformar nossos pensamentos aos ditames da necessidade lógica (McDowell 1981a: 156).<sup>126</sup>

Para a primeira postura, é possível ocupar uma perspectiva de onde poderíamos enunciar de maneira não problemática todas as condições nas quais um conceito é corretamente aplicado. Para a segunda postura, não há nada que possa atravessar a distância percebida entre a uma regra de inferência e os resultados que vão sendo deduzidos segundo

---

<sup>125</sup> Kripke fornece uma interpretação diferente dessa passagem, viciada pelo seu argumento (1982: 106-107). Para ele, Wittgenstein afirmaria que o behaviorista, por exemplo, está certo em afirmar que a atribuição de sensações aos outros se baseia unicamente em critérios comportamentais observáveis, mas erra ao negar o modo cotidiano de falar sobre as dores, ou ao defender que o definamos em termos do comportamento (1982: 107). Mas, como podemos aceitar o argumento do behaviorista e negar que estejamos definindo filosoficamente o vocabulário para sensações nos termos do comportamento?

<sup>126</sup> “One is apt to suppose that the only options are, on the one hand, to conceive the hardness platonistically (as something to be found in the world as it is anyway: that is, the world as characterized from a standpoint external to our mathematical practices); or, on the other (if one recoils from platonism), to confine oneself to a catalogue of how human beings act and feel when they engage in deductive reasoning. (...) On the second option, the hardness of the logical ‘must’ has no place in one’s account of how things really are; and there must be a problem about making room for genuine rationality in deductive practice, since we conceive that as a matter of conforming our thought and action to the dictates of the logical ‘must’”.

ela, de maneira a assegurar a correção desses resultados. A convicção de que aplicamos um conceito corretamente, nesse caso, é uma ilusão (McDowell 1981a: 151-152).

Como vimos, Dummett aponta para a necessidade de um caminho alternativo ao realismo, que não seja um idealismo subjetivo (Dummett 1959b: 18-19). Ele posiciona esta necessidade como contrária ao convencionalismo atribuído a Wittgenstein, que dá à decisão um papel fundamental no estabelecimento das proposições necessárias, comprometendo a estabilidade de todo o sistema inferencial da linguagem. Wright nega que Wittgenstein seja um convencionalista radical no sentido de Dummett, pois o contexto no qual devemos colocar a idéia de decisão (à qual cabe desenhar a lógica da língua) é algo como o juízo da comunidade. A decisão individual é submetida ao consenso, ou à concordância comunal. Mas, para ele, “é certo que Wittgenstein quer dizer algo similar sobre nossos princípios de inferência, em particular que ele quer negar que a sua validade é simplesmente reconhecida” (Wright 1980: 375).<sup>127</sup> Ainda assim, Wright pensa que esta imagem resultante seria parecida com a que é sugerida por Dummett, na qual, “no geral, não escolhemos como descrever uma situação nova, mas admitimos a correção de uma descrição particular com um sentimento de falta de opção; é nesse sentido que a realidade ‘não é um produto nosso’” (Wright 1980: 222).<sup>128</sup> O problema é que a combinação da exigência de manifestação entendida do modo anti-realista com as observações de Wittgenstein nos deixa uma imagem onde, no fundo, a falta de opção referida por Wright significa apenas algo como “o que me parece correto é correto”.

Para McDowell a maneira de estabelecer uma posição intermediária plenamente satisfatória (*fully satisfying intermediate position* – 1981a: 156), na qual a fixidez da lógica e a racionalidade dedutiva são perfeitamente aceitáveis, é conceber de um certo modo a

---

<sup>127</sup> “It is unmistakable that Wittgenstein wants to say something similar about our principles of inference, in particular that he wants to deny that their validity is ever simply recognized”.

<sup>128</sup> “we do not in general choose how to describe a new situation, but admit the correctness of particular descriptions with a sense of no option; it is in that way that reality is ‘not of our making’”.

perspectiva de onde a necessidade lógica pode ser percebida. Essa perspectiva é descrita em *Mente e Mundo* como um *platonismo naturalizado*, que nos proporciona uma posição adequada para perceber a consistência normativa da linguagem. Trata-se da idéia de que

de um modo ou de outro os ditames da razão estão aí, quer tenhamos ou não nossos olhos abertos para eles. É isso que acontece quando um indivíduo recebe uma formação adequada. Precisamos tentar compreender a idéia de que os ditames da razão são objetos de uma consciência iluminada<sup>129</sup> apenas a partir do interior do modo de pensar em que uma formação adequada desse tipo nos inicia: um modo de pensar que constitui uma perspectiva a partir da qual aqueles ditames já ganharam visibilidade (McDowell 2005: 130).

Para um realismo superlativo, a inteligibilidade que torna os significados e sua normatividade visíveis é totalmente independente de qualquer coisa especificadamente humana. Essa concepção de linguagem prescinde dos falantes, de tal modo que a compreensão por parte de seres finitos e encarnados seria um problema, que a filosofia deveria resolver. A idéia de um platonismo naturalizado é para McDowell como um lembrete, de que ao rejeitar o realismo superlativo, não precisamos nos envolver com uma construção irrealista das exigências da razão e da natureza normativa do significado (McDowell 2005: 134).<sup>130</sup>

### **3.2. Irreducibilidade, ou a perspectiva participante**

Para McDowell, Wittgenstein sugere uma solução direta (*straight solution*) ao paradoxo cético kripkeano (McDowell 1993: 267). Vimos acima que Wittgenstein explicita a causa do paradoxo na mesma seção das *Investigações* que Kripke cita como a sua expressão paradigmática. “A concepção de uma regra que não é uma interpretação” (Wittgenstein 1953: §201) deve mostrar a inadequação da exigência de uma interpretação ou de um ato mental que

---

<sup>129</sup> Essa metáfora de uma iluminação que se faz do interior de uma perspectiva de onde podemos ver a consistência desses objetos normativos é semelhante àquela tomada do *Da Certeza* §141, quando McDowell diz que “for light to dawn is for one’s dealings with language to cease to be blind responses to stimuli: one comes to hear utterances as expressive of thoughts, and to make one’s own utterances as expressive of thoughts” (McDowell 1981b: 333).

<sup>130</sup> McDowell se aproxima assim do tratamento dado por Stroud à questão da necessidade lógica em Wittgenstein, que não expressaria uma postura convencionalista, e sim um realismo naturalizado (Stroud 1965).

abrevie o espaço entre uma ordem e a sua execução, entre uma regra e o ato que ela determina, ou entre sinais e a sua compreensão.

Wittgenstein diz que podemos explicar o papel das proposições em nossos jogos de linguagem dizendo que elas são aquilo que pode ser verdadeiro ou falso (1953: §136). A intuição expressa pelo princípio de equivalência nos autoriza a tomar a atribuição da verdade para uma proposição como uma reafirmação do conteúdo dessa proposição. Considerando o princípio de equivalência como uma definição do conceito de verdade (tese que Dummett chama de “teoria da redundância”, e que McDowell afirma ser a única concepção filosoficamente higiênica da verdade – 1987: 88-89) podemos retomar a intuição de que uma sentença identifica um estado de coisas que a torna verdadeira.

Com efeito, segundo McDowell, “separar a questão se algo é um fato da questão se algum enunciado afirmativo é correto parece uma preocupação estrangeira para o Wittgenstein tardio” (1993: 268 n.3).<sup>131</sup> Esta inseparabilidade dos fatos e dos pensamentos verdadeiros, que é uma idéia herdada de Frege (que diz: “um fato é um pensamento que é verdadeiro” – 1918: 531), é desenvolvida em *Mente e Mundo* através do truísmo: “o pensamento não se detém num ponto anterior aos fatos” (2005: 71).<sup>132</sup> Isso significa que

não existe lacuna ontológica entre o tipo de coisa que podemos querer dizer, ou de modo geral entre o tipo de coisa em que podemos pensar e o tipo de coisa que pode ocorrer. Quando alguém pensa de modo verdadeiro, aquilo em que ele pensa é aquilo que ocorre. Como o mundo é tudo que ocorre (...), não há lacuna entre o pensamento, enquanto tal, e o mundo (McDowell 2005: 64).

---

<sup>131</sup> “separating the question whether something is a fact from the question whether some assertoric utterance would be correct seems foreign to the later Wittgenstein”.

<sup>132</sup> Trata-se de uma observação de Wittgenstein (1953: §95). Ela é desenrolada por Hornsby em uma *teoria da verdade como identidade* (1997), que toma as glosas de McDowell como inspiração (p.ex.: “dada a identidade entre aquilo que alguém pensa (quando seus pensamentos são verdadeiros) e aquilo que acontece...” – 2005: 223). É estranho que um truísmo possa ser tomado como uma teoria. Hornsby justifica esse estatuto que concede ao princípio de equivalência dizendo que ele deriva de um ponto negativo, análogo às idéias semânticas negativas que a *teoria das descrições definidas* tem para algumas expressões que Frege considerava expressões referenciais singulares. Assim, uma “teoria da identidade” se justifica como alternativa a outras teorias da verdade (1997: 3). Mas então porque não considerar o princípio de equivalência simplesmente como uma idéia terapêutica, nos moldes de Wittgenstein e de McDowell?

Esse tipo de colocação pode sugerir uma espécie de idealismo lingüístico, e McDowell prevê essa objeção. Ela é respondida através da ênfase na diferença entre o pensamento, enquanto ato de pensar e exercício da espontaneidade, e o conteúdo do pensamento, formado pelos exercícios da receptividade.<sup>133</sup> McDowell diz que “não seria idealista afirmar (...) que os fatos em geral são essencialmente capazes de serem abrangidos pelo pensamento em exercícios de espontaneidade” (McDowell 2005: 65).

Sabe-se que, no pensamento kantiano, o mundo factual não pode ser constituído independentemente do espaço dos conceitos, espaço onde a subjetividade tem seu lugar (McDowell 1991: 306). Mas, como também é notório, Kant procura separar, do ponto de vista transcendental, as contribuições da receptividade do exercício dos conceitos, deixando assim no mundo uma margem de coisas incognoscíveis (McDowell 2005: 79). Essa margem seria como uma âncora que, depois do reconhecimento do caráter essencialmente construtivo da experiência humana, faz a ligação entre o pensamento e as coisas do mundo – uma ligação frágil e ineficiente, dado que não podemos ter consciência de intuições não sintetizadas pelos nossos conceitos. A partir daí nós temos, segundo McDowell, uma oscilação entre considerar o exercício de nossa capacidade conceitual limitado apenas causalmente pela experiência (como impactos nas bordas de nossos conceitos); ou conceber alguma coisa não conceitualizável na experiência como capaz de contribuir para a formação de nossos juízos.

Apoiando-se na rejeição davidsoniana do dualismo entre esquema e conteúdo (i.e., entre conceitos e coisas conceitualizadas), e na crítica de Sellars ao *mito do dado* (a idéia de que percepções puras e estranhas ao nosso esquema conceitual podem ser objetos da consciência, desempenhando um papel de justificativa para nossos juízos), McDowell sugere que podemos preservar a intuição kantiana acerca da dependência mútua das intuições e dos

---

<sup>133</sup> McDowell toma esse vocabulário de Kant, que, segundo ele, deveria ocupar um lugar central na discussão contemporânea sobre a relação entre o pensamento e a realidade (2005: 39). Com efeito, lemos em uma observação publicada em *Cultura e Valor*: “o limite da linguagem mostra-se na impossibilidade de descrever o fato que corresponda a uma frase (a sua tradução), sem repetir simplesmente a frase (isto tem a ver com a solução kantiana do problema da filosofia)” (1980: 25).

conceitos. Devemos pensar a percepção como algo que nos habilita a receber constrangimentos racionais do mundo – a percepção já é conceitual. A experiência sensória pode ser a base para nosso conhecimento porque ela já disponibiliza conteúdos em um contexto normativo. Isso implica em pensar a percepção como uma abertura ao mundo: “quando não somos enganados pelas aparências, estamos sendo confrontados diretamente por um estado de coisas pertencente ao mundo, e não atendidos por um intermediário que, nesta ocasião, está dizendo a verdade” (McDowell 2005: 184).

Isso significa que não podemos fazer sentido de sentenças significativas separado-as de seu conteúdo possível, e que não podemos relegar os fatos como dados independentemente de qualquer conceito. Esta elaboração kantiana vale para nossa relação com o mundo à nossa volta, e vale também para aquilo que intuitivamente concebemos como nosso interior. Do mesmo modo como o conteúdo de nossas afirmações sobre o que nos cerca é dado pelos estados de coisas do mundo, nossos juízos que têm como objeto nossas próprias intuições e sensações recebem seu conteúdo do modo como nos sentimos e percebemos as coisas.

Para McDowell, o chamado “argumento da linguagem privada” poderia ser visto no interior dessa proposta de rejeição do dualismo, que, neste caso, seria entre a percepção de objetos “internos” e as conceitualizações motivadas por eles. O privatófono tenta fundamentar a semântica de uma linguagem na percepção de objetos que são dados privados de sua consciência (objetos que “acontecem em seu interior”). Ele tenta expressar em conceitos objetos que só ele percebe (pois estão em seu interior), alguma coisa considerada como um objeto externo à linguagem que ele tem em comum com seus conterrâneos (McDowell 1989b). A construção de McDowell do problema das regras contraria a consideração do entendimento como baseada na posse de estados mentais que são em si mesmos desconectados do mundo à nossa volta (demandando uma interpretação). Do mesmo modo, o argumento da linguagem privada contraria a postulação da existência de estados de coisas não

conceitualizados, que dados em um mundo interno, precisam ser recrutados por conceitos para formarem a base das afirmações cotidianas sobre dores e outras sensações. Se há algum objeto não lingüístico a ser designado pelas palavras de nosso vocabulário para sensações, o objeto fica de saída fora do jogo de linguagem onde esse vocabulário encontra utilidade (Wittgenstein 1953: §293).

A crítica de Wittgenstein à concepção privada de uma linguagem para sensações pode ser vista do seguinte modo: o privatófono deve ser capaz de estabelecer definições ostensivas privadas, focando sua atenção no item relevante apenas por si mesmo (como em um caso de “palpite inspirado”). Neste caso, a única coisa que pode fixar o aspecto relevante, contraposto à imensidão de interpretações disponíveis, é uma intenção ou um pensamento solitário. Para manter o aprendizado adquirido por esta definição, o falante deveria tomar a intenção forjada pelo batismo do objeto privado como um fato superlativo, de modo a fixá-la para além das vicissitudes de sua memória. Mas desse modo ele não tem nenhum critério que o permita saber se, em um caso futuro de uso do conceito, o que ele designa não é uma outra coisa, diferente daquela que havia motivado o batismo original: “um processo interno necessita de critérios externos”, diz Wittgenstein (1953: §580). Contrapondo-se à construção privada da linguagem, Wittgenstein diz que aprendemos o conceito de dor ao aprender uma linguagem (1953: §384), sendo que aprender uma linguagem é algo que ocorre apenas pela inserção gradual do indivíduo no seio de uma comunidade (como nos é indicado pelo início das *Investigações*).<sup>134</sup>

É da natureza das nossas dores (como de outros objetos “privados”), enquanto fato pensável, que, em circunstâncias especiais, podemos nos enganar ou sermos enganados ao atribuir uma dor para alguém. Os limites para o conhecimento (e reconhecimento), que são

---

<sup>134</sup> “Aprender” e “ensinar” uma linguagem não é algo fácil de descrever. Ainda assim, se podemos concluir alguma coisa das passagens onde Wittgenstein critica a “imagem agostiniana da linguagem”, é que o aprendizado de uma linguagem se faz principalmente pela participação progressiva em jogos de linguagem, isto é, em atividades intersubjetivas variadas, contextualizadas segundo diversos propósitos e ocasiões.

geralmente tomados como uma barreira contra uma apreensão mais perfeita, são na realidade as condições do conhecimento ordinário que podemos ter desses objetos específicos.<sup>135</sup> Isso é, devemos entender o caráter de autoridade que normalmente concedemos aos juízos de primeira pessoa sobre sensações como uma característica gramatical do jogo de linguagem que envolve sensações.<sup>136</sup> Pois, se entendemos essa autoridade como baseada em um modelo de observação de objetos privados, teríamos também que concedê-la às avaliações de entendimento, aos juízos sobre objetos percebidos (pois, como sensações, a percepção ela mesma deveria ser considerada “interna”), etc.

De fato, se enrijecemos a definição intuitiva do domínio mental como marcado pela distinção entre uma dimensão interna e outra externa, encontraremos um impedimento generalizado contra qualquer concepção pública da linguagem, qualquer que seja o nosso objeto de discurso. A idéia de que a significação dos nossos enunciados está sempre à vista choca-se com o chamado problema das outras mentes. O insight anti-psicologista só pode ser estabelecido no contexto de uma filosofia que se recusa a fazer sentido dos perigos epistemológicos relacionados ao problema das outras mentes (McDowell 1981: 315). Somente assim estaríamos livres da oscilação tradicional entre o behaviorismo e o psicologismo.

É por isso que não precisamos reconstruir nossas afirmações sobre as dores e outros sentimentos “internos” das pessoas que compreendemos como baseadas na percepção de algo que não vai além de índices comportamentais. Em interpretações irrealistas, como a de Kripke, a idéia de que “um processo interno necessita de critérios externos” significa que ensinamos uma criança como usar uma sentença do tipo “estou com dor de dente” a partir de suas manifestações comportamentais. Só podemos verificar se ela aprendeu o significado desse tipo de sentença observando se ela a afirma em situações onde o seu comportamento e

---

<sup>135</sup> Aqui temos uma proximidade com Kant, notada e desenvolvida por Cavell em 1962: 171 e seguintes.

<sup>136</sup> Diz Wittgenstein: “a frase: ‘sensações são privadas’ é comparável a: ‘paciência se joga sozinho’” (1953: §248).



as circunstâncias externas indicam que ela sente dores (Kripke 1982: 99-100). Da mesma maneira, o problema das regras apontaria para a idéia de que só temos acesso ao comportamento daquele que segue uma regra, e que assim nossa concepção não deve ir além disso. Essa é a origem do comunitarismo.

Contra essa posição, McDowell diz que, nos casos paradigmáticos nos quais aprendemos a usar a parte relevante da linguagem, o estado “interno” de uma pessoa se mostra de um modo que não precisamos inferir que ela o sente, como se aquilo que percebêssemos não alcançasse o estado real que é o objeto de uma afirmação (McDowell 1978: 305).<sup>137</sup> Assim, “uma atribuição de um estado ‘interno’ a alguém é verdadeira apenas se aquela pessoa está naquele estado interno” (McDowell 1982: 375).<sup>138</sup>

Temos assim uma reação às construções redutivas ou irrealistas da atribuição de sensações que toma a forma daquele truísmo que explicitamos acima. Sentenças afirmativas que atribuem sensações podem muitas vezes ser explicadas do mesmo modo como explicamos outras sentenças afirmativas. Dessa perspectiva, não há nada de errado em se pensar o significado de sentenças assertivas como dado pelas suas condições de verdade. McDowell, seguindo Davidson<sup>139</sup>, pensa que podemos conceber, como parte de uma explicação teórica da linguagem, uma sub-teoria, que especifica o conteúdo de asserções feitas na linguagem através de sentenças indicativas. Essa sub-teoria geraria, para cada sentença indicativa afirmável, um teorema, que toma uma forma como “s pode ser usado para afirmar p”. O princípio de equivalência garante que a especificação do que é afirmável através

---

<sup>137</sup> Devemos lembrar aqui de que o uso que McDowell pretende fazer dessas colocações é um uso negativo, de rejeitar a tese segundo a qual a experiência não alcança o objeto verdadeiro de nossas afirmações, o que motivaria uma construção irrealista das condições de significação (McDowell 1982: 387). A ênfase no propósito *terapêutico* dessa construção da gramática das sensações segundo o modelo da designação de uma referência deve nos impedir de cair em um modelo que toma as atribuições de sensações como diretamente equivalentes a casos de “observação direta” (McDowell 1982: 387 n.34), e o reconhecimento de sensações em primeira pessoa como casos equivalentes à descrição de “objetos externos” (McDowell 1989b: 286). Desse modo, vemos que a interpretação de McDowell depende de uma modalização de passagens como a §§244 e 245 das *Investigações*.

<sup>138</sup> “an ascription of an ‘inner’ state to someone is true just in case that person is in that ‘inner’ state”.

<sup>139</sup> McDowell reitera sua simpatia por essa sua versão da teoria davidsoniana inúmeras vezes. Aqui nos referimos às suas colocações de 1981b. Para uma versão dessa idéia explicitamente ligada ao problema das regras, cf. 1984: 255.

das sentenças indicativas seja uma especificação das condições que tornam a sentença verdadeira. Essa idéia é tornada filosoficamente inofensiva se tomamos o lado direito do teorema como apontando para um fato pensável, e não para algo na realidade totalmente independente de qualquer conceitualização (McDowell 1984: 255).

O apelo de uma descrição do nível básico da linguagem que não pressuponha a compreensão e o significado deriva da caracterização da irreducibilidade como uma proposta psicologista. Pois, como vimos acima, atribuindo aos falantes a apreensão de condições de verdade, impedimos que, nos casos mais básicos, a compreensão possa ser manifesta de uma maneira não verbal. Mas, de fato, ela pode ser manifestada, inclusive de um modo não verbal, desde que autorizemos a perspectiva teórica a pressupor o domínio dos conceitos expressos.<sup>140</sup> Quando separamos a irreducibilidade da aceitação do psicologismo, podemos evitar o psicologismo sem cair em um behaviorismo, concebendo o entendimento de uma linguagem como estando à vista no contexto de uma prática, que não pode ser abordada de uma perspectiva que não pressuponha o significado (McDowell 1987: 98).

Admitimos assim que a teoria do sentido gera teoremas que especificam o conteúdo através do uso de uma linguagem inteligível – isto é, de uma perspectiva que não nega a inevitável pré-compreensão do conteúdo. Nesse caso, segundo McDowell,

nossa atenção é conduzida para conteúdos das sentenças usadas, e não para as meras palavras (que são possíveis objetos de atenção até para alguém que não compreende as palavras da linguagem à qual elas pertencem): mas não como algo que está “por debaixo” das palavras; antes, como algo presente nelas – algo capaz de ser ouvido ou visto por aqueles que compreendem a linguagem (McDowell 1987: 99).<sup>141</sup>

McDowell não pretende com isso ressaltar apenas uma dimensão fenomenológica da compreensão dos sinais escritos ou sonoros de uma linguagem. Para ele, o ponto a ser

---

<sup>140</sup> Uma objeção semelhante ao verificacionismo dummettiano é esboçada por McGinn, em 1984: 124.

<sup>141</sup> “our attention is indeed drawn to the contents of the used sentences, rather than the mere words (which are possible objects of attention even for someone who does not understand the language they are in): but not as something ‘beneath’ the words, to which we are to penetrate by stripping off the linguistic clothing; rather, as something present in the words – something capable of being heard or seen in the words by those who understand the language”.

explicitado é também epistemológico, que ele toma como embasado nas observações de Wittgenstein (McDowell 1997: 117). Ele diz que “não poderíamos reconstruir o direito de posse epistêmica constituído pelo conhecimento dos significados nos termos da consciência de tais fatores (que Dummett autoriza em sua proposta teórica), contra o pano de fundo de uma teoria que diz em tais termos em que consiste alguém significar isso ou aquilo” (McDowell 1997:118).<sup>142</sup> Esta é uma idéia que não podemos perceber plenamente se aceitamos que o aprendizado de uma linguagem deixa o conteúdo de nossas percepções inalterados (McDowell 1981b: 333). Kripke alega que, da perspectiva que sua resposta ao paradoxo nos coloca, devemos pensar que observamos fenômenos audíveis e visíveis, e não objetos abstratos, presentificados nos atos daquele que segue uma regra (Kripke 1982: 106). Mas sobre o pano de fundo de seu paradoxo, esses fenômenos são apenas reações e vocalizações sem participação alguma nas formas de inteligibilidade garantidas pela linguagem.

Assim, devemos pensar que o domínio da linguagem nos coloca em uma posição na qual temos um contato cognitivo direto com aquilo que consiste o significado das ações de um indivíduo. O aprendizado de uma linguagem torna disponível aos nossos sentidos fatos sobre o que as pessoas nos dizem, “o tipo de coisa cuja disponibilidade pública (...) justifica a colocação de uma teoria das condições de verdade na posição central em uma teoria do significado para uma linguagem” (McDowell 1981b: 334).<sup>143</sup>

Dummett tenta enraizar a idéia de verdade em uma idéia anterior de correção, da qual a verdade surgiria. Fazendo isso, ele dissocia a correção de um ato de linguagem da normatividade do conteúdo semântico, de um modo que separa, à sua revelia, a formação de um juízo das situações que o tornam verdadeiro, ou a formação de uma atribuição de

---

<sup>142</sup> “we cannot reconstruct the epistemic entitlement constituted by knowledge of meanings in terms of awareness of such features, against the background of a theory that says in such terms what someone’s meaning this or that consists in”.

<sup>143</sup> “the sort of thing whose overt availability (...) justifies putting a theory of truth-conditions in a central place in a theory of meaning for a language”.

significado da situação que a justifica (isto porque ninguém supõe, ao fazer um juízo, não estar se referindo à situação que torna o juízo verdadeiro). É sobre essa separação que o apelo anti-realista vai fazer sentido, como para recuperar aquilo que perdemos. Assim, não mais nos contentamos com o modo cotidiano e redundante de atribuir um significado, e somos levados a reconstruir essa atribuição a partir de um ponto de vista mais “profundo” (isto é, pretensamente mais adequado para uma teoria): a organização comportamental de uma pessoa. Mas, isolado dos conteúdos semânticos, o comportamento é só um comportamento: pode ser de dor, mas pode ser de alguma outra coisa também, assim como uma seqüência numérica pode ser resultado de uma equação específica, ou de qualquer outra, mediante uma interpretação.

Como vimos, o problema todo surge ao isolarmos os significados de suas expressões, interpondo entre o significado e os estados do mundo que se fazem segundo ele, ou entre um estado do mundo e os significados que se fazem segundo ele, uma dimensão intermediária, uma interface da interpretação ou do comportamento. Se a intenção de Dummett era tornar o significado disponível no comportamento visível, McDowell nos mostra que o efeito “perlocucionário” de sua proposta vai na direção oposta, pois acaba nos fazendo perder de vista qualquer dimensão intencional do comportamento daquele que compreendemos. Parece assim que o único modo de levar a sério o dito anti-psicologista de Wittgenstein (“o significado de uma palavra é o seu uso na linguagem”) é tomar o comportamento, já em seu nível mais básico, como possuidor de conteúdo e de verdade. O significado não é um ingrediente que se acrescenta ao bolo depois de pronto.

É por isso que, contra Dummett, McDowell alega que a eliminação teórica da dependência de um envolvimento primeiro em formas de vida elimina também a possibilidade mesma do entendimento (McDowell 1981b: 329). Em consequência de um treinamento (Wittgenstein 1953: §§5, 198, 441; 1998: §476), nos encontramos no interior de uma prática

lingüística, alojados em uma perspectiva de participação compreensiva (McDowell 1981b: 330). Dessa perspectiva participante, vemos as coisas de um modo que seria impossível para qualquer pessoa que tentasse observar nossas práticas de um ponto de vista exterior (na metáfora que McDowell toma de Quine, de um exílio cósmico). Isso significa que, quando abordamos filosoficamente nossa linguagem, não podemos abrir mão da pré-compreensão que naturalmente temos. Assim, “ao teorizar sobre a relação entre nossa linguagem e o mundo, nós precisamos começar do meio, já equipados com o domínio de uma linguagem; não podemos abster de explorar esse equipamento primeiro (...) sem perder nosso domínio do sentido que essa prática faz” (McDowell 1981b: 330).<sup>144</sup>

Vimos que a restrição imposta pela teoria dummiettiana nos leva a uma concepção de onde não podemos reconstituir as normas e os significados, uma concepção que McDowell toma como sendo desconstruída por Wittgenstein. Para McDowell há um modo de evitar essa restrição, sem cair na postulação hipotética de uma dimensão de compreensão por detrás do comportamento bruto. Basta pensar que existem fatos que estão disponíveis para quem quer que tenha sido formado segundo uma capacidade perceptiva – que não é universalmente compartilhada, isto é, que não consiste, naquilo que ela tem de específico, em uma derivação direta de capacidades biológicas inatas (tal como estas são descritas pela racionalidade científica). Trata-se da idéia de que “nós ouvimos mais, na fala de uma linguagem, depois que aprendemos a linguagem” (McDowell 1981b: 332).<sup>145</sup>

### **3.3. A comunidade**

O realismo tem lugar em uma filosofia que não se pretenda construtiva, se entendido como uma concepção veri-condicional do significado, tomada como expressão de uma noção

---

<sup>144</sup> “in theorizing about the relation of our language to the world, we must start in the middle, already equipped with command of a language; we cannot refrain from exploiting that prior equipment (...) without losing our hold on the sense that the practice makes”.

<sup>145</sup> “we hear more, in speech in a language, after we have learned the language”.

óbvia de verdade. Basta entendermos bem o ambiente no qual essas condições de verdade podem ser dadas aos falantes da linguagem. Isso pode ser feito se figuramos as práticas de linguagem como pertencentes a um costume (Wittgenstein 1953: §198), uma prática (1953: §202), ou uma instituição (1978: VI-31).

A idéia de que seguir uma regra é uma prática, que não pode ser efetuada privadamente (como diz Wittgenstein na § 202 das *Investigações*), é um modo de tornar inteligível o fato de existir um tipo de apreensão de uma regra que não é uma interpretação (McDowell 1984: 238). Assim, no lugar de ser o ponto de chegada de um argumento que começa com a aceitação do paradoxo cético, ou que começa com a recusa de uma compreensão que não pode ser manifesta, a exigência da publicidade do significado é uma condição para escaparmos desse tipo de dilema.

Seria este o contexto no qual devemos entender passagens como a §241 das *Investigações*: “‘você diz que o acordo entre os homens decide o que é verdadeiro e o que é falso?’ – Verdadeiro e falso é o que os homens dizem; e na linguagem eles estão de acordo. Não é um acordo sobre opiniões, mas sobre uma forma de vida”. São formas de vida que fundamentam a maneira como acatamos e compreendemos nossa linguagem cotidiana. O apelo ao nosso modo de agir no interior de uma comunidade é uma condição de inteligibilidade para a rejeição da idéia de que toda compreensão depende de uma interpretação (McDowell 1984: 243), e assim é a porta de entrada de uma filosofia que se recusa a tomar os pensamentos e as atitudes humanas como, no fundo, desprovidas de um contato normativo com o mundo.

A concordância necessária à consistência normativa de uma linguagem é uma concordância de modos de vida, o que é algo mais do que a concordância de comportamentos. O tipo de concordância de que tratamos aqui está além de qualquer justificação ou

interpretação.<sup>146</sup> Devemos evitar pensar que a idéia de acordo entre uma regra e um ato lingüístico só pode entrar em nossa figuração através da idéia de interpretação (McDowell 1993: 267), que nos impede de estabelecer um modo adequado de ver a natureza desse nível básico da linguagem. Como diz Wittgenstein, “é difícil encontrar o começo. Ou melhor, é difícil começar no começo. E não tentar recuar mais” (Wittgenstein 1998: §471).

Vimos acima que McDowell se posiciona contra a tendência filosófica de compreender a base de nossa vida na linguagem como o conjunto de comportamentos verbais e impressões de constrangimento. Essa imagem não pode ser aquela que Wittgenstein quis nos legar, pois nas *Investigações* ele diz que “usar uma expressão sem uma justificação não significa usá-la erroneamente” (1953: §289; 1978: VII-40).<sup>147</sup> Para McDowell, isso significa que não devemos deixar a normatividade fora de nossa figuração do nível mais básico da linguagem. Seria um erro buscar uma representação da linguagem onde já não houvesse lugar para noções normativas. A idéia de prática comunitária não deve entrar em nossa imagem como um substituto para uma objetividade normativa perdida, mas antes como condição para uma imagem onde a objetividade é figurada como natural.

Nas palavras de McDowell:

Esta concepção não anti-realista da comunidade lingüística nos dá o direito de dar a seguinte resposta: o comando compartilhado da linguagem nos equipa para conhecer o significado de outra pessoa diretamente em suas palavras. Anti-realistas alegariam o direito de dizer isso também, mas essa alegação é tornada vazia, como uma mera adição à sua imagem do que é compartilhar uma linguagem. Na imagem diferente que eu descrevi, a resposta ao problema de Wittgenstein funciona porque a comunidade lingüística é concebida como unida não por uma coincidência de meros comportamentos externos (fatos acessíveis a qualquer um), mas por uma capacidade para um encontro de mentes (McDowell 1984: 253).<sup>148</sup>

---

<sup>146</sup> Trata-se daquilo que Wittgenstein chama, nas *Investigações*, de “rocha dura”: “‘como posso seguir uma regra?’ – se isto não é uma pergunta pelas causas, é então uma pergunta pela justificação para o fato de que eu ajo segundo a regra assim. Se esgotei as justificações, então atingi a rocha dura e minha pá entortou. Estou então inclinado a dizer: ‘é assim que eu ajo’” (§217). No *Da Certeza*, Wittgenstein usa a metáfora do “leito do rio” para esse plano onde as justificativas acabam, e resta a constatação de que esse é nosso modo de agir (§§ 97, 99).

<sup>147</sup> Seguindo a tradução sugerida por Kripke em 1982: 74 n.63, 87.

<sup>148</sup> “This non-anti-realist conception of linguistic community gives us a genuine right to the following answer: shared command of a language equips us to know one another’s meaning without needing to arrive at that knowledge by interpretation, because it equips us to hear someone else’s meaning in his words. Anti-realists would claim this right too, but the claim is rendered void by the merely additive upshot of their picture of what it

A contextualização das práticas lingüísticas sobre o pano de fundo do ambiente comunitário permite que vejamos como os atos significam por si mesmos, sem a necessidade de qualquer entidade mental ou estado disposicional que os acompanhe. Isso significa que, quando eu ensino ou menciono uma regra, para especificar melhor o que eu quero dizer, eu posso apenas apelar para definições externas à própria regra, dizendo que ela se aplica a tais e tais casos, que alguém que age conforme elas faz assim e assado, etc. (cf. Wittgenstein 1953: §120).

No mesmo sentido, Wittgenstein insiste que uma ordem é como uma imagem da ação que prescreve (1953: §519), assim como “o desejo parece já saber o que o satisfaz ou satisfaria, a frase e o pensamento parecem saber o que os tornam verdadeiros” (1953: §437). Isso quer dizer que a relação entre um desejo (em seus casos mais básicos) e a situação que o satisfaz é uma relação interna, que não pode ser ulteriormente definida, senão, pela reiteração da afirmação do desejo, ou pela sua expressão em outras palavras. E, do mesmo modo, eu não posso dizer exatamente em que consiste seguir uma regra, senão já pressupondo que sabemos o que é seguir uma regra. É isso que Wittgenstein diz: “Alguém não aprende a obedecer a uma regra aprendendo primeiro o uso da palavra ‘concordância’. Antes, ele aprende o significado de ‘concordância’ aprendendo a seguir uma regra. Se você quer entender o que significa ‘seguir uma regra’, você precisa já ser capaz de seguir uma regra” (Wittgenstein 1978: VII-39).<sup>149</sup>

Ser capaz de seguir uma regra supõe um numero indefinido de saberes, capacidades e participações. Um jeito de sumarizar tudo isso é dizer que ser capaz de seguir uma regra pressupõe o pertencimento a uma comunidade. Isso aponta para o lugar onde os fundamentos

---

is to share a language. In the different picture I have described, the response to Wittgenstein’s problem works because a linguistic community is conceived as bound together, not by a match in mere externals (facts accessible to just anyone), but by a capacity for a meeting of minds”.

<sup>149</sup> “One does not learn to obey a rule by first learning the use of the word ‘agreement’. Rather, one learns the meaning of ‘agreement’ by learning to follow a rule. If you want to understand what it means ‘to follow a rule’, you have already to be able to follow a rule”.



da semântica e de uma visão de mundo se confundem. “Todos os jogos de linguagem se baseiam no repetido reconhecer de palavras e objetos. Aprendemos com a mesma inexorabilidade que isto é uma cadeira e que  $2 \times 2 = 4$ ”, diz Wittgenstein (1998: §455). E também: “como se a criança me tivesse perguntado se uma certa montanha era mais alta do que uma casa de grande altura que vira. Ao responder à pergunta teria de estar a transmitir uma imagem de mundo à pessoa que perguntou” (1998: §233).

Dummett toma como as funções mais importantes da linguagem a comunicação e a expressão do pensamento. McDowell, diferentemente, diz que “a linguagem natural, a linguagem na qual um ser humano é iniciado pela primeira vez, é um repositório da tradição, um depósito da sabedoria historicamente acumulada a respeito daquilo que é razão para o quê” (McDowell 2005: 166). Aprendemos nossa língua materna aprendendo ao mesmo tempo o que são as coisas, e o que nós mesmos somos. A linguagem encontra sua função mais própria como um ambiente de desenvolvimento do nosso modo de ser no mundo. É nesse espaço que tanto a subjetividade quanto a objetividade se desenvolvem como objetos de nossa atenção (McDowell 2005: 233).

Isso significa que a linguagem traz nas imagens que naturalmente sugere modos de ver e entender as coisas, dicotomias e ênfases específicas, de onde nascem as posições que se endurecem e se precipitam em problemas filosóficos. Os problemas filosóficos, enraizados profundamente em nossas formas de expressão (Wittgenstein 1953: §111), são manifestações e desencontros de nossa cosmologia. É por isso que Wittgenstein não elabora uma filosofia construtiva, e dirige suas observações não aos resultados de filosofias específicas, mas aos modos de olhar para as coisas aos quais nos conduzem os jogos de palavras, as expressões idiomáticas que usamos, e tudo aquilo que uma geração passa à outra ao longo do tempo, junto com todos os conhecimentos e conquistas que uma comunidade histórica vai acumulando (Cavell 1979: 175).

Com efeito, é a tendência a elaborar uma filosofia construtiva, que respondesse positivamente ao problema do regresso de interpretações, que leva à tentativa de figurar uma comunidade, ou as nossas formas de vida, de um modo que não pressupõe as noções de significado e de entendimento (McDowell 1993: §8). Apoiado pela §25 das *Investigações*, McDowell diz que a questão é “nos lembrar que o fenómeno natural que é a vida humana normal é em si mesmo moldado pelo significado e pelo entendimento” (McDowell 1993: 277).<sup>150</sup> É por isso que McDowell se sente autorizado, em *Mente e Mundo*, a atribuir a Wittgenstein um *platonismo naturalizado*, que não consistiria em uma peça de filosofia construtiva, mas antes consistiria algo como um “lembrete” (2005: 134).

Para Wright, as observações de Wittgenstein apontam para problemas filosóficos genuínos, indicando uma direção para a construção de uma concepção positiva daquilo que constitui o lugar da intencionalidade e do significado na vida humana. McDowell não acredita que esse seja o modo correto de apropriar-nos da herança de Wittgenstein. Para ele, o trabalho a ser realizado seria um diagnóstico, e não a elaboração de uma filosofia construtiva (McDowell 1993: 278). As observações de Wittgenstein, colocadas em sua perspectiva própria, fazem com que o desejo de elaboração de uma concepção filosófica positiva venha a baixo, derrubadas pelo seu próprio peso (McDowell 2005: 219).

Desse modo, a tarefa da filosofia da linguagem seria exorcizar uma atitude comum, de tentar reconstruir a compreensão lingüística e intencional em termos conceitualmente independentes, de modo a encontrar um lugar para essas dimensões em um mundo que, de saída, é tomado como hostil a elas (McDowell 1997: 131). Não deveríamos aceitar como único modelo de inteligibilidade o desencantamento metodológico que garante à ciência um tipo de estatuto político/epistemológico específico. “Se identificamos a natureza com aquilo que a ciência natural procura tornar compreensível, nós a estaremos ameaçando, no mínimo,

---

<sup>150</sup> “to remind us that the natural phenomenon that is normal human life is itself already shaped by meaning and understanding”.

de um esvaziamento de sentido” (McDowell 2005: 107-108). As dimensões do sentido e da intencionalidade devem ser salvaguardadas de uma redução, mas não são por isso menos naturais.

A filosofia, ao relacionar a razão e a natureza de uma maneira apropriada, dissolveria toda uma rede de problemas filosóficos ligados ao lugar da intencionalidade e do entendimento na vida humana (McDowell 2005: 123). E isso é realizado através da naturalização do espaço de razões, e não da sua redução ao tipo de inteligibilidade que as ciências naturais modernas encontram na realidade.

## CONCLUSÃO

Nesta dissertação examinamos alguns desenvolvimentos das observações wittgensteinianas sobre o ato de seguir uma regra. Em cada capítulo, esboçamos a formulação realizada por cada autor de uma imagem do que é participar do entendimento de uma linguagem, na medida em que esse entendimento prescreve um curso de ação que poderá ser tomado como significativo.

No primeiro capítulo, vimos como Kripke extrai um paradoxo do texto das *Investigações Filosóficas*. Assentado sobre certas observações de Wittgenstein que insinuam uma grande indeterminação sobre os casos cotidianos de entendimento e de comunicação, Kripke desafia um hipotético interlocutor a explicitar alguma dimensão factual que firma um curso de ação como aquele que é orientado por uma ordem ou por uma regra. Frente ao ceticismo sugerido por Kripke, apenas algo tão certo como um fato poderia salvar a compreensão e a comunicação das conclusões paradoxais que parecem se impor pelo argumento cético.

Kripke examina diversas tentativas de respostas ao seu paradoxo. No entanto, vimos que na dialética de seu texto nenhuma delas se apresenta como um caminho adequado para eliminar a indeterminação cética. Na seção 2.1, vimos que uma concepção disposicional do entendimento fornece apenas uma resposta descritiva ao problema cético. Isso porque estar disposto a agir de certo modo não envolve a dimensão lógica e normativa que exigimos daquilo que deve retratar a relação existente entre o significado de um termo e os seus usos na linguagem. A menos que possamos especificar, junto com a idéia de disposição, algo como a sua realização paradigmática, não podemos responder ao cético. Postular uma realização que *deve* ser efetivada por uma disposição em uma situação específica seria pressupor aquilo que queremos explicar.

Na seção 2.2, examinamos o apelo à simplicidade, estratégia análoga àquela que ajuda por vezes a determinar a escolha entre teorias rivais para um mesmo fenômeno. Também esta estratégia não parece ser de muita valia contra o cético, pois o estabelecimento do paradoxo envolve conceder ao observador um acesso epistêmico ilimitado aos fenômenos pertinentes. Um apelo à simplicidade da teoria só faz sentido se aquilo que desejamos explicar e retratar teoricamente está de alguma forma oculto. Mas não podemos pensar que o significado que guia um curso de ação lingüístico está oculto de qualquer pessoa que pretenda realizá-lo em suas ações nos jogos de linguagem.

Essa transparência intuitiva, que desaloja o imperativo de simplicidade de sua pretensão de responder ao cético, nos leva à tentativa de resposta examinada na seção 2.3: o entendimento da linguagem repousa em um campo de experiências introspectivas, concebidas do modo como certo empirismo concebe o fluxo da experiência consciente. Esse tipo de resposta é logo descartado por Kripke, pois, assim como o disposicionalismo, fornece no máximo uma descrição de processos concomitantes à compreensão. Nada em um fluxo de experiências empíricas poderia garantir a relação normativa que o cético questiona. Antes, pensar a significação como uma experiência introspectiva qualitativa supõe toda uma rede de relações problemáticas, que Wittgenstein questiona em toda a sua obra, em especial no argumento que ficou conhecido como o “argumento da linguagem privada”.

Um outro modo de compreender o entendimento lingüístico seria pensá-lo como um estado que não é introspectivo, apesar da transparência epistêmica envolvida em sua ocorrência. Vimos, na seção 2.4, que este estado *sui generis* poderia responder ao cético, conforme admite Kripke: “tal movimento poderia em certo sentido ser irrefutável, e se tomado de uma maneira apropriada Wittgenstein poderia até aceitá-lo. Mas ele parece

desesperado: ele deixa a natureza de seu estado primitivo postulado – o estado primitivo de ‘significar adição por ‘mais’ – completamente misteriosa” (1982: 51).<sup>151</sup>

Esta é, com efeito, a porta de entrada para as principais críticas à exposição kripkeana. Kripke não aceita esta direção como uma possibilidade de resposta ao cético porque, uma vez aceito o paradoxo, necessitamos de alguma coisa mais explicativa, que possa refutar o cético. É essa necessidade de alguma explicação mais forte do que a aceitação da irredutibilidade do significado que faz Kripke sugerir uma resposta cética ao seu paradoxo. A factualidade que o cético questiona não é aquela que pode ser derivada do truísmo sobre o qual se assenta o que Kripke, com Dummett, chama de “teoria da verdade como redundância”. Isto é, a reiteração do ato afirmativo “João quer dizer ‘mais’ em seu uso do sinal ‘+’” não basta como resposta ao cético.

Outro modo de responder ao cético seria aquilo que Kripke chama de “realismo matemático”, que abordamos na seção 2.5. Esse tipo de resposta, associada ao nome de Frege, está fora do escopo do paradoxo, pois postula de uma maneira dogmática a existência daquilo que é a referência de atribuições de significado. Ainda que possamos questionar esse “realismo matemático” enquanto uma correta interpretação das idéias fregeanas, é verdade que, para o quadro teórico fregeano, o paradoxo cético não tem tanto apelo. Pois ali o sentido expresso por uma sentença é tomado de saída como uma realidade objetiva. Não podemos fundamentá-lo enunciando um fato, simplesmente porque duvidar da consistência de uma atribuição de significado é duvidar do estabelecimento do próprio fato. Por essa direção, vemos que esse tipo de resposta se mistura com o anti-reducionismo sugerido em 2.4. A postulação da dimensão factual do significado desloca o problema cético: agora, o cético poderia nos instar a explicar como os sujeitos particulares se relacionam com essa dimensão factual postulada pela compreensão de uma língua.

---

<sup>151</sup> “Such a move may in a sense be irrefutable, and if it is taken in an appropriate way Wittgenstein may even accept it. But it seems desperate: it leaves the nature of this postulated primitive state – the primitive state of ‘meaning addition by ‘plus’ – completely mysterious”.

Na terceira parte do primeiro capítulo, examinamos a solução cética de Kripke. Ela começa pela aceitação do ceticismo. Uma vez que a aceitação do paradoxo projeta sobre os atos de linguagem uma indeterminação intolerável, Kripke deve mostrar como podemos recuperar a normatividade da linguagem, e desse modo a idéia de que um curso de ação lingüístico expressa algum significado. Ele procura fazer isso apelando para a diferença potencial do comportamento manifestado por um indivíduo e aquele que é manifestado pelo conjunto de seus conterrâneos. Kripke diz que podemos entender isso como a rejeição da explicação semântica realista, colocando em seu lugar uma explicação que se baseia no conceito de “condições de assertabilidade”.

A resposta cética de Kripke toma os atos individuais como meras expressões de uma inclinação cega. E o comportamento coincidente de uma comunidade lingüística repousa sobre uma convergência natural dos comportamentos (sobre “formas de vida” conforme a interpretação de Kripke). Na medida em que um curso de ação individual só pode ser tomado como significativo se comparado com aquele que é realizado pelos demais membros de sua comunidade lingüística, um indivíduo sozinho não pode ser considerado como alguém que age linguisticamente. Para Kripke, esse seria o sentido e o lugar do chamado “argumento da linguagem privada”. Desse modo, na imagem forjada por Kripke, só podemos dizer que alguém compreende um termo qualquer na medida em que seu comportamento pertinente pode ser tomado como semelhante ao dos demais falantes. É por isso que toda atribuição de significado e de competência relativa a qualquer conceito (como os conceitos para dores e sensações “internas”) depende da satisfação de critérios “externos”.

Ao fim do primeiro capítulo, indiquei uma instabilidade na noção de normatividade que deveria ser garantida, apesar da aceitação do paradoxo cético. A partir dela, vimos que a solução cética pode ser compreendida como uma sugestão de que a imagem ordinária da compreensão e da expressão da linguagem repousa, no fundo, sobre a simples concordância

dos comportamentos. Isso insinua que o nosso modo cotidiano de falar de diversos assuntos, como da compreensão que alguém tem de uma palavra, seria um modo superficial, por trás do qual estaria um conjunto de indivíduos que age cegamente. Se o paradoxo cético deve nos preocupar, como Kripke sugere, a imagem que emerge de sua resposta não deveria ser aceita, pois não deixa lugar para nenhuma das intuições que o paradoxo ameaça.

No segundo capítulo, examinamos a origem do conceito de “condições de assertabilidade” evocado por Kripke, bem como a origem de um movimento que ele ecoa (que vai da rejeição do realismo, como expressão de uma concepção factualista e individual do significado, à aceitação de uma imagem que constrói o significado de um modo anti-realista). Examinamos como Michael Dummett chega ao conceito de condições de assertabilidade, através de uma rejeição do realismo motivada pelos textos de Wittgenstein.

Para Dummett, o realismo depende de uma idéia da compreensão intersubjetiva que toma o significado como algo oculto por trás do comportamento manifesto pelos falantes. Ao tomar o conteúdo de um ato afirmativo como as condições no mundo que o tornam verdadeiro, independente dos meios para decidirmos se essas condições são ou não satisfeitas, o realista se compromete com um tipo de compreensão que não pode ser disposto no uso da expressão pertinente. Ao sustentar uma imagem do significado na qual ele não pode ser manifestado, o realista admite que a compreensão pode ser algo isolado no interior das dimensões psicológicas daqueles que falam uma linguagem.

Segundo Dummett, a idéia wittgensteiniana de que o significado de uma expressão é o uso que fazemos dela em nossos jogos de linguagem nos indica que devemos conceber a competência lingüística como a capacidade de estabelecer a validade dos atos da linguagem. A teoria do significado, que emula proposicionalmente aquilo que os falantes de uma linguagem sabem fazer, lhes atribui uma estrutura de conhecimento cujo centro é ocupado pela idéia de condições de assertabilidade. Esse conceito pretende anular a diferença entre a



validade efetiva de um ato assertivo e as condições que tornariam a proposição que é o conteúdo desse ato verdadeira. Isso significa, para Dummett, uma concepção mais sóbria do entendimento: seríamos capazes de atribuir um significado a um ato lingüístico através daquilo que resta às vistas de qualquer pessoa, e assim também podemos reconstruir nosso entendimento dos conceitos psicológicos segundo o anti-realismo possibilitado pela proposta dummettiana.

Para elaborar sua crítica ao realismo, Dummett se inspira na meta-teoria intuicionista e nas observações filosóficas de Wittgenstein. No entanto, sua proposta é favorecer a construção de uma teoria sistemática da linguagem, propósito atacado por Wittgenstein. Assim, Dummett esbarra nas observações de Wittgenstein que sugerem a indeterminação, explorada por Kripke em seu paradoxo. Enquanto Kripke aceita estas sugestões, tentando acomodá-las a uma solução cética, vimos que Dummett as recusa veementemente, sem no entanto argumentar contra elas de uma maneira eficaz. Para Dummett, essas observações representam o exagero holista e anti-teórico de Wittgenstein, o que faz dele um convencionalista radical.

Na segunda parte do segundo capítulo, vimos como Crispin Wright, aceitando a crítica dummettiana contra o realismo, interpreta as observações de Wittgenstein sobre o seguir uma regra de uma maneira próxima àquela que é realizada por Kripke. Com efeito, Wright combina a exigência da manifestação da compreensão elaborada por Dummett com a indeterminação que ele deriva dos textos de Wittgenstein: se nenhum curso de ação pode ser tomado como a manifestação efetiva e completa de um significado ou conceito em particular, a idéia segundo a qual esses cursos de ação são determinados por uma compreensão só pode repousar sobre uma concepção privada de entendimento. Mas, como mostra Wittgenstein, uma concepção privada de entendimento não pode fazer justiça às distinções fixas e normativas das quais depende qualquer semântica. Dessa maneira, somente apelando para

uma comunidade podemos recuperar a fixidez e a normatividade essenciais para o entendimento de qualquer conceito. Wright conclui, como vimos, que a comunidade está na mesma posição que o privatófono, e não pode assim assegurar a correção e a estabilidade do entendimento lingüístico para si mesma (mas apenas para as partículas que a compõe).

Na seção 2.2 examinamos uma segunda abordagem de Wright ao problema, dessa vez explorando o anti-redutivismo sugerido pelo próprio Kripke como uma resposta possível ao paradoxo da indeterminação derivado dos textos wittgensteinianos. Essa abordagem consistiria em desenvolver, no espírito anti-realista, uma concepção de significado e de intencionalidade como conceitos que são constituídos pelos juízos que fazemos. Para Wright, contra o realismo superlativo, os cursos de ação determinados pelos significados e pelas intenções não são determinados anteriormente a qualquer juízo dos falantes competentes. Antes, eles são constituídos por esses juízos, o que explica o caráter de autoridade que concedemos aos juízos declarativos de primeira pessoa. Conforme vimos, no entanto, essa solução não se distancia fundamentalmente da elaboração wrightiana dos anos 80/81.

Todas essas abordagens descritas têm em comum o repúdio ao realismo, tomando como base a intuição de que uma concepção veri-condicional do significado nos compromete com uma imagem do entendimento que deixa sua natureza misteriosa ou oculta, uma presa para a indeterminação que Wittgenstein insinua. Kripke pretende abandonar essa concepção porque, para ele, não somos capazes de citar um fato que faça o papel de condições de verdade para uma atribuição de significado. Para Dummett, atribuir a compreensão de uma expressão realisticamente concebida é atribuir uma competência que os falantes não podem nem manifestar, nem adquirir. Por fim, para Wright, as observações de Wittgenstein provam ser impossível a manifestação de qualquer apreensão de padrões de uso de conceitos realisticamente concebidos – isto é, tais padrões devem ser constituídos à maneira anti-realista,

sendo reduzidos à concordância com a comunidade, ou à efetivação de um juízo que determina a extensão dos conceitos semânticos e intencionais.

A última abordagem que examinamos, no terceiro capítulo, é aquela elaborada por John McDowell. McDowell estabelece a sua imagem do entendimento como uma contraposição àquelas elaboradas pelos outros autores. Assim, vimos na primeira parte do terceiro capítulo como ele desconstrói a proposição kripkeana do paradoxo cético. Para McDowell, a verdadeira razão para a aceitação do paradoxo é a admissão da idéia de que uma interpretação deve sempre mediar o uso das expressões, ou sua simbolização escrita ou sonora, e o significado ou o entendimento que temos delas. Isso implica em ver os portadores de verdade como itens neutros na mente de um indivíduo, como se eles devessem ser conduzidos ao mundo, ou aos cursos de ação desse indivíduo, através de uma interpretação.

Para McDowell, é sobre esse pano de fundo que a mera reiteração da atribuição de um significado não é mais suficiente, assim como a concepção do sentido da sentença baseada no princípio de equivalência não basta como explicação do significado de um ato assertivo. Contra Kripke, McDowell argumenta que é possível figurar uma compreensão que não é uma interpretação, e isso envolve uma outra concepção do pertencimento do indivíduo a uma comunidade lingüística, que nos autoriza a conceber de um outro modo aquilo que pode ser manifestado no comportamento daqueles que agem no interior de uma linguagem.

Esse outro modo de conceber o que pode estar manifesto no comportamento dos membros de uma comunidade lingüística consiste no núcleo da oposição que McDowell faz às propostas anti-realistas de Dummett e de Wright. Na segunda parte deste capítulo, vimos como McDowell desmonta o argumento anti-realista da manifestação/aquisição. Por trás das restrições que Dummett impõe à especificação do que pode contar como uma manifestação do entendimento lingüístico, está a idéia de que poderíamos analisar teoricamente o entendimento de uma linguagem sem supor nenhuma noção intencional ou semântica.

Fugindo do psicologismo, Dummett adota um ponto de vista teórico hostil à natureza da compreensão e do significado. Ele busca construí-los a partir do comportamento, que intuitivamente é mais básico e mais “factual” do que a admissão das noções semânticas de uma linguagem.

McDowell mostra (como vimos na seção 2.1) que por trás da dissolução wrightiana da normatividade e da coesão interna de uma comunidade lingüística está aquela concepção anti-realista do que é manifestar um entendimento. É por admitir os constrangimentos do argumento dummettiano da manifestação que Wright não consegue ver em Wittgenstein a sugestão de um tipo de compreensão que não é uma interpretação, e que, em seu nível básico, ainda é plenamente normativo. A concepção comunitarista de Kripke e de Wright pressupõe uma perspectiva estrangeira a qualquer comunidade, pois insiste em enxergar nas ações lingüísticas individuais apenas inclinações e movimentos desprovidos de significado. Deste ponto de vista, não há como distinguir um castigo de um rito de iniciação, um insulto ou uma reprovação de um incentivo.

Se Wittgenstein recusa a idéia superlativa da normatividade implícita à compreensão, isso não significa que devemos abandonar qualquer figuração da consistência normativa de uma língua e de uma comunidade. Se um realismo superlativo deve ser abandonado, não significa que devemos abraçar construções irrealistas do entendimento e da comunidade lingüística (como vimos na seção 3.1).

McDowell reconstrói a idéia de que o significado de um ato assertivo é dado por suas condições de verdade. Essa idéia, propriamente estabelecida, pode ser tomada como a expressão de uma visão comum dos fatos, e pode ser usada como um antídoto contra a dissolução filosófica da compreensão em benefício do fortalecimento de uma imagem de mundo hostil às dimensões intencionais da vida humana.

Conforme vimos na seção 3.2, essa reabilitação de uma imagem realista dos atos assertivos passa pelo reconhecimento da identidade entre aquilo que é pensável e os fatos do mundo que podem formar o conteúdo dos nossos juízos. Segundo McDowell, Wittgenstein (assim como Frege, se compreendido do modo como McDowell recomenda) nos indica que não há um hiato entre o que pensamos e o que é o caso, quando nosso pensamento é verdadeiro. Aquilo que é objeto do pensamento, sobre o que se exercita nossa capacidade da espontaneidade, faz parte da interação do sujeito com o mundo. Os sinais recrutados pelo pensamento e pela linguagem são portadores de verdade, conteúdos pensáveis que não carecem de nenhuma relação ulterior que os conectem com o mundo ou com as coisas às quais eles se referem. Esta idéia, propriamente construída, nos autoriza tomar uma atribuição de significado como estabelecendo um fato sobre a pessoa que manifesta um entendimento lingüístico. O anti-realista também procura ali uma dimensão factual. Mas, para ele, ela não inclui os significados e intenções, que têm em sua imagem da linguagem uma natureza derivada. Para McDowell, uma atribuição de significado não precisa ser reconstruída nos termos de nenhuma outra noção. Assim como reconhecemos quando um amigo sente dores, somos capazes de ver e ouvir os significados em sua fala e em suas ações.

Nessa imagem da linguagem, aqueles que compreendem são capazes de perceber e de agir de um modo que não pode ser reconstruído segundo a inteligibilidade desencantada que a ciência moderna projeta na natureza. Mas, para evitarmos o realismo superlativo, devemos ver essa capacidade como plenamente natural. Ela é natural para todos aqueles que se formaram no interior de uma comunidade de linguagem, entendida de um modo diferente daquele figurado por Kripke e Wright. É a participação em uma comunidade que estende o espaço das razões no qual vivem nossos argumentos e nossos propósitos. É isso o que tentei explicitar na última seção do terceiro capítulo.

\*\*\*

“O que faz uma regra?” é a pergunta ambígua que elegi como título desta dissertação. Em um primeiro sentido, podemos responder: para Kripke, o que constitui as regras de nossa linguagem é o nosso modo de atribuir significados e concordância com padrões de uso, fundados na convergência dos comportamentos daqueles que formam uma comunidade. Para Dummett, o que faz uma regra é uma estrutura representada teoricamente como um conhecimento implícito atribuído aos falantes, que nunca transcende aquilo que é manifestado nos comportamentos que estes exibem ao usar as expressões de uma linguagem. Para Wright, o que faz uma regra é a diferença, que podemos sempre manifestar, entre o nosso comportamento e aquele efetivado por uma comunidade lingüística. Posteriormente, Wright pensou que aquilo que constitui uma regra são os juízos que fazemos em cada caso onde somos instados a especificar o que queremos dizer, ou porque escrevemos “102” depois de “100”, por exemplo. Para McDowell, o que faz uma regra são os contatos normativos que mantemos com o mundo, através de nossa capacidade de percebermos os fatos que formam o conteúdo de nossos juízos sobre os outros e sobre nós mesmos. Estes contatos normativos só poderiam acontecer no âmbito de uma percepção formada segundo a tradição lingüística de uma comunidade, que capacita os falantes a se movimentarem no espaço lógico das razões.

Em um segundo sentido da pergunta, uma regra seria aquilo que determina cursos de ação, e dessa maneira os introduz em um campo onde eles se tornam significativos, sendo aptos a expressar pensamentos, desejos, expectativas, etc. É neste sentido que Wittgenstein usa por vezes o conceito de regra. Este é um uso metafórico deste conceito, que simboliza os comprometimentos gerais e difusos, envolvidos na capacidade de saber falar uma língua (da maneira como uma regra determina os atos dos jogadores em uma partida de xadrez, a maior parte de nossos atos de linguagem não é determinado por uma regra, como foi bem enfatizado por Cavell 1962: 158-160).

Neste último sentido, a idéia de “seguir uma regra” se confunde com a idéia da determinação da vida humana, contraposta à hipotética desorganização de seus elementos. São difusas as imagens que tomam a linguagem (e não só ela, mas também a cultura, a expressão da sexualidade, o conhecimento, etc.) como uma determinação realizada sobre um campo potencial de indeterminações múltiplas. Assim, por exemplo, a fala humana se impõe como um recorte de determinação sobre uma gama de sons contínuos que nosso aparelho fonador é capaz de produzir; a sexualidade ortodoxamente considerada se impõe sobre um campo corporal de sentimentos e sensações que bem poderiam ser organizados de vários outros modos possíveis; o conhecimento do que é um objeto, contraposto ao ceticismo, se assenta nos recortes que são sugeridos pelos nossos critérios ordinários de reconhecimento.

Por trás da oscilação entre um realismo superlativo (o enrijecimento abstrato e dogmático da estrutura de nossa linguagem), e o abandono de qualquer determinação efetiva, senão aquela ligada à coerção social, está um modo de pensar a partir do qual poderíamos traçar analogias com outras dimensões da vida humana. Os pólos entre os quais oscilam as soluções ao paradoxo kripkeano exprimem uma tensão de nossa antropologia nativa, que é semelhante àquela que nos leva, em sociologia política, da postulação do papel absolutamente constitutivo da iniciativa e dos desejos individuais, às posições que concedem ao coletivo (o poder, o Estado, o grupo, o contexto) a plena determinação das realidades humanas. No pano de fundo da oscilação entre esses dois pólos, está uma concepção de pessoa e de grupo, profundamente influenciada por uma rede de dicotomias dentre as quais está aquela acusada por McDowell, entre a razão e a normatividade de um lado, e uma natureza na qual essas noções não têm espaço de outro.

McDowell alega que o melhor propósito para a filosofia é terapêutico. Neste sentido, a filosofia não estabeleceria teses positivas, mas se colocaria como a dissolução diagnóstica das dicotomias e dos problemas que nos intrigam quando sistematizamos nossa visão de mundo.

Isto acontece, por exemplo, quando, fascinados pelo poder de compreensão e de domínio proporcionado pelas ciências naturais, nos inquietamos com a autonomia do espaço lógico das razões. Para McDowell, outro modo de dissolver esses problemas filosóficos que nos atormentam seria adotar um naturalismo que abandona a intuição de que o espaço das razões possui uma autonomia, e buscar reconstruir este espaço em termos compatíveis com o espaço lógico da compreensão científico-natural (posição que, em *Mente e Mundo*, McDowell chama de “naturalismo nu e cru”).<sup>152</sup>

Do ponto de vista da dicotomia que fundamenta nosso problema, o naturalismo “nu e cru” consistiria na instalação da filosofia sob a égide de um dos lados da dicotomia (a natureza). Esta não é uma posição que Wittgenstein favorece, e McDowell busca outra alternativa, uma perspectiva que não vê o espaço das razões como ameaçado pela dicotomia entre razão e natureza. Em *Mente e Mundo*, ele tenta fazer isso através de uma idéia, resgatada de Aristóteles, de “segunda natureza”. Por este conceito, McDowell pretende resumir a formação cultural das capacidades perceptivas e intelectuais dos seres de linguagem, uma formação que, conforme vimos, consiste no núcleo de sua abordagem ao problema wittgensteiniano das regras (cf. 2005: 125-126, 133).

No entanto, ao propor este conceito, não creio que McDowell esteja apenas desenhando um tipo de filosofia puramente terapêutica. Pois, ao fazê-lo, ele enfrenta algumas objeções para as quais deve tomar uma posição filosófica em um sentido forte. Assim, por exemplo, no caso paradigmático do conteúdo conceitual da experiência, e na espinhosa questão do contraste entre o jeito como os animais e bebês perceberiam e o jeito como nós, humanos maduros, percebemos.

---

<sup>152</sup> *Bald naturalism*, no original em inglês. McDowell demonstra respeito por esta posição, que pode ser atribuída à Quine. Ela contorna de uma maneira eficaz uma rede de problemas filosóficos tradicionais, mas nos deixa com uma imagem de mundo onde é difícil encontrar uma concepção não redutiva da intencionalidade e do entendimento, pois o espaço lógico das razões não pode ser englobado confortavelmente pelo espaço da natureza cientificamente concebida (cf., p.ex., McDowell 2005: 35, 109-110).



Segundo penso, a tese de McDowell envolve uma distinção qualitativa defensável entre o conteúdo da subjetividade humana e aquele que podemos atribuir a uma “proto-subjetividade animal” (2005:156). Esta distinção é tanto mais plausível quando mais for contextualizada como relativa à *nossa* prática de descrição do comportamento dos animais: *nós* não encontramos espaço em nossos jogos de linguagem para atribuir-lhes mais do que a capacidade de respostas “inteligentes” ao meio, sempre governadas por propósitos biológicos. Reforçar esta diferença, como McDowell é levado a fazer para que a sua posição, enquanto contraposta ao “naturalismo nu e cru”, seja uma posição filosófica coerente, exige conceitos de “experiência” e de “percepção” que são peças de uma filosofia legitimamente construtiva. Como toda filosofia, esta aproveita e continua algumas intuições ordinárias, que por si mesmas não dissolveriam qualquer problema filosófico, pois elas são expressões das dicotomias que dão origem a estes problemas.

Assim, o contraste entre a *experiência* e aquilo que pode ser legitimamente atribuído aos animais não parece “reconciliar a razão com a natureza” (que para McDowell é o que nos possibilitaria uma perspectiva onde os problemas filosóficos não têm mais apelo algum – 2005: 123), simplesmente porque, segundo penso, tal conciliação não pode ser realizada no âmbito de qualquer prática filosófica.<sup>153</sup> Também a idéia de que a ilustração nos introduz em um mundo cuja inteligibilidade representa um *progresso* se comparada àquilo que McDowell caracteriza como “ponto de vista corrente na idade média” (McDowell 2005: 108), não parece diminuir o poder do naturalismo moderno sobre nosso pensamento (conforme ele diz ser a tarefa de uma filosofia terapêutica – 2005: 221). Nesse caso como no outro, vemos uma tendência filosófica comum, de projetar sobre os outros (os animais, as coisas, os povos, o passado...) uma imagem negativa – no sentido fotográfico – daquilo que pensamos de nós

---

<sup>153</sup> Do mesmo modo, McDowell alega, contra Wright, que as influências da concepção de intencionalidade atacada por Wittgenstein estendem suas raízes de um modo muito mais ramificado do que qualquer matéria pertinente à filosofia acadêmica, de modo que a filosofia não poderia erradicar da linguagem o paradigma da designação de objetos para o tratamento de intenções e sensações (McDowell 1998: 61).

mesmos. Talvez esse seja um procedimento universal, e mesmo necessário, de toda forma de pensar o lugar e o destino de nossa comunidade no mundo.

A distinção entre razão (ou cultura) e natureza – e todas aquelas suas irmãs, que cortam as coisas em outras direções: nós e eles, sociedades com escrita e sociedades orais, progresso e tradição, ciências humanas e ciências naturais, moral e instinto, etc. – faz parte de uma representação perspícua de nossa comunidade.<sup>154</sup> É entre esses pólos que ocorre boa parte das nossas decisões mais fundamentais. Pensamos através deles, mesmo quando sabemos que em outros lugares existem outras distinções, que possibilitam outros pensamentos. Há uma formulação dos Mebengokré, por exemplo, que atribui a origem do fogo, do arco e flecha e do hábito de comer carne assada (isto é, de bens e práticas prototipicamente culturais), ao jaguar, de quem os índios roubaram esses costumes. Se nos confrontamos com um dualismo distinto daqueles que prontamente manifestamos, vemos o quão positivas são as afirmações que se assentam em suas linhas divisórias. E ali, onde essas linhas divisórias passam, estão marcadas as origens e os objetos das filosofias que as comunidades elaboram ao se colocarem no mundo.

---

<sup>154</sup> Pensando aqui o conceito de “representação perspícua” (Wittgenstein 1953: §122) como instrumento de uma política científica e epistemológica cheia de conseqüências.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBRITTON, R. (1966) On Wittgenstein's Use of the Term "Criterion". G. Pitcher (ed.), *Wittgenstein's Philosophical Investigations*, pp. 231-250.

BAKER, G., HACKER, P. (1984) On Misunderstanding Wittgenstein: Kripke's Private Language Argument. P. M. S Hacker, *Wittgenstein: Connections and Controversies*. Oxford University Press, 2001, pp. 268-309.

BLACKBURN, S. (1984) The Individual Strikes Back. Miller, A., & Wright, C. (eds.), *Rule-Following and Meaning*. McGill-Queen's University Press, 2002, pp. 28-44.

\_\_\_\_\_ (1992) Theory, Observation and Drama. *Mind and Language* 7, pp. 187-203.

BLOOR, D. (1997) *Wittgenstein, Rules and Institutions*. New York: Routledge.

BOGHOSSIAN, P. (1989) The Rule-Following Considerations. Miller, A., & Wright, C. (eds.), *Rule-Following and Meaning*. McGill-Queen's University Press, 2002, pp. 141-187.

CAVELL, S. (1979) *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. Oxford: University Press.

\_\_\_\_\_ (1962) The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy. G. Pitcher (ed.), *Wittgenstein's Philosophical Investigations*, pp. 151-185.

DIAMOND, C. (1980) Wright's Wittgenstein. *The Realistic Spirit*. Cambridge: MIT Press, 1991, pp. 205-223.

\_\_\_\_\_ (1982) Realism and the Realistic Spirit. *The Realistic Spirit*. Cambridge: MIT Press, 1991, pp. 39-72.

\_\_\_\_\_ (2000) Does Bismarck Have a Beetle in His Box?. Cray, A. & Read, R., (orgs.), *The New Wittgenstein*. New York: Routledge, pp. 262-292.

DUMMETT, M. (1959a) Wittgenstein's Philosophy of Mathematics. *Truth and Other Enigmas*. Cambridge: Harvard University Press, 1996, pp. 166-185.

\_\_\_\_\_ (1959b) Truth. *Truth and Other Enigmas*. Cambridge: Harvard University Press, 1996, pp. 1-24.

\_\_\_\_\_ (1963a) Realism. *Truth and Other Enigmas*. Cambridge: Harvard University Press, 1996, pp. 145-165.

\_\_\_\_\_ (1963b) The Philosophical Significance of Gödel's Theorem. *Truth and Other Enigmas*. Cambridge: Harvard University Press, 1996, pp. 186-201.

\_\_\_\_\_ (1973) The Philosophical Basis of Intuitionistic Logic. *Truth and Other Enigmas*. Cambridge: Harvard University Press, 1996, pp. 215-247.

\_\_\_\_\_ (1976) What is a Theory of Meaning? (II). G. Evans & J. McDowell (eds.), *Truth and Meaning*. Oxford: Clarendon Press, pp. 67-137.

\_\_\_\_\_ (1978a) What do I Know when I Know a Language?. *The Seas of Language*. Oxford: Clarendon Press, 1993, pp. 94-105.

\_\_\_\_\_ (1978b) *Truth and Other Enigmas*. Cambridge: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_ (1981) Frege and Wittgenstein. *Frege and Other Philosophers*. Oxford: Clarendon Press, 1991, pp. 237-248.

FREGE, G. (1918) The Thought: A Logical Inquiry. Trad. A.M. & Marcelle Q. R. Harnish (ed.), *Basic Topics in the Philosophy of Language*. New Jersey: Prentice Hall, 1994, pp. 517-535.

GLOCK, H. J. (1996) Necessity and Normativity. Sluga, H. & Stern, D. (orgs), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: University Press.

GOLDFARB, W. (1985) Kripke on Wittgenstein on Rules. Miller, A., & Wright, C. (eds.), *Rule-Following and Meaning*. McGill-Queen's University Press, 2002, pp. 92-107.

HACKER, P. M. S. (1972) *Insight and Illusion*. Oxford: Clarendon Press.

HORNSBY, J. (1997) Truth: The Identity Theory. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 97, pp. 1-24.

KRIPKE, S. A. (1982) *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

MCGINN, C. (1984) *Wittgenstein on Meaning*. Oxford: Oxford University Press.

MCDOWELL, J. (1976) Truth-Conditions, Bivalence and Verificationism. *Mind, Knowledge and Reality*. Cambridge: Harvard University Press, 1998, pp. 3-28.

\_\_\_\_\_ (1981a) Non-Cognitivism and Rule Following. Holtzman, S. H. & Leich, C. M. (ed.) *Wittgenstein: to Follow a Rule*, pp. 141-162.

\_\_\_\_\_ (1981b) Anti-Realism and the Epistemology of Understanding. *Mind, Knowledge and Reality*. Cambridge: Harvard University Press, 1998, pp. 314-343.

\_\_\_\_\_ (1981c) On "The Reality of the Past". *Mind, Knowledge and Reality*. Cambridge: Harvard University Press, 1998, pp. 295-313.

\_\_\_\_\_ (1982) Criteria, Defeasibility and Knowledge. *Mind, Knowledge and Reality*. Cambridge: Harvard University Press, 1998, pp. 369-394.

\_\_\_\_\_ (1984) Wittgenstein on Following a Rule. *Mind, Value and Reality*. Cambridge: Harvard University Press, 1998, pp. 221-262.

\_\_\_\_\_ (1987) In Defense of Modesty. *Mind, Knowledge and Reality*. Cambridge: Harvard University Press, 1998, pp. 87-107.

\_\_\_\_\_ (1989a) Mathematical Platonism and Dummettian Anti-Realism. *Mind, Knowledge and Reality*. Cambridge: Harvard University Press, 1998, pp. 344-365.

\_\_\_\_\_ (1989b) One Strand in the Private Language Argument. *Mind, Value and Reality*. Cambridge: Harvard University Press, 1998, pp. 279-296.

\_\_\_\_\_ (1991) Intentionality and Interiority in Wittgenstein. *Mind, Value and Reality*. Cambridge: Harvard University Press, 1998, pp. 297-321.

\_\_\_\_\_ (1993) Meaning and Intentionality in Wittgenstein's Later Philosophy. *Mind, Value and Reality*. Cambridge: Harvard University Press, 1998, pp. 263-278.

\_\_\_\_\_ (1997) Another Plea for Modesty. *Mind, Knowledge and Reality*. Cambridge: Harvard University Press, 1998, pp. 108-131.

\_\_\_\_\_ (1998) Response to Crispin Wright (Self-Knowledge: The Wittgensteinian Legacy). Wright, C., Smith B., MacDonald, C. (eds.), *Knowing Our Own Minds*. Oxford: Clarendon Press, pp. 47-62.

\_\_\_\_\_ (2005) *Mente e Mundo*. Trad. J. Vergílio Gallerani. São Paulo: Idéias e Letras.

STROUD, B. (1965) Wittgenstein and Logical Necessity. Pitcher, G. (ed.) *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*. New York: Anchor Books, 1966.

THORNTON, T. (1997) Intention, Rule Following, and the strategic role of Wright's order of determination test. *Philosophical Investigations* 20:2 Abril, pp. 136-147.

TRAVIS, C. (2000) Taking Thought. *Mind*, vol. 109. 435. Oxford University Press, pp. 532-557.

WETTSTEIN, H. (1988) Cognitive Significance Without Cognitive Content. *Has Semantics Rested on a Mistake?* Stanford University Press, 1991, pp. 132-158.

WITTGENSTEIN, L. (1953) *Philosophical Investigations*. Trad. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1999.

\_\_\_\_\_ (1975) *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1ª ed.

\_\_\_\_\_ (1978) *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Revised Edition. Trad. G. E. M. Anscombe. Cambridge: MIT Press.

\_\_\_\_\_ (1993) *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. L. H. dos Santos. São Paulo: Edusp.

\_\_\_\_\_ (1998) *Da Certeza*. Trad. Ana Berhan Morão. Lisboa: Edições 70.

WRIGHT, C. (1980) *Wittgenstein On the Foundation of Mathematics*. London: Duckworth; caps. 1, 2, 11, 12, 19, 20, 21.

\_\_\_\_\_ (1981) Rule Following, Objectivity and the Theory of Meaning. Holtzman, S. H. & Leich, C. M. (ed.) *Wittgenstein: to Follow a Rule*, pp. 99-117.

\_\_\_\_\_ (1981b) Dummett and Revisionism. *Philosophical Quarterly* 31, pp. 47-67.

\_\_\_\_\_ (1984) Kripke's Account of the Argument against Private Language. *Journal of Philosophy* 81, pp. 759-78.

\_\_\_\_\_ (1989a) Wittgenstein's Rule-following Considerations and the Central Project of Theoretical Linguistics. A. George (ed.), *Reflections on Chomsky*. Oxford: Blackwell.

\_\_\_\_\_ (1989b) Critical Notice of 'Wittgenstein on Meaning' by Colin McGinn. Miller, A., & Wright, C. (eds.), *Rule-Following and Meaning*. McGill-Queen's University Press, 2002, pp. 108-128.

\_\_\_\_\_ (1989c) Wittgenstein's Later Philosophy of Mind: sensation, privacy, and intention. *Journal of Philosophy* 86, pp. 622-634.

\_\_\_\_\_ (1998) Self-Knowledge: The Wittgensteinian Legacy. Wright, C., Smith B., MacDonald, C. (eds.), *Knowing Our Own Minds*. Oxford: Clarendon Press, pp. 13-45.