

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

TIAGO DE OLIVEIRA MAGALHÃES

OS PAPÉIS DO PSICOLÓGICO NA FILOSOFIA DE WITTGENSTEIN:  
DO *TRACTATUS* ÀS *INVESTIGAÇÕES*

TIAGO DE OLIVEIRA MAGALHÃES

OS PAPÉIS DO PSICOLÓGICO NA FILOSOFIA DE WITTGENSTEIN:  
*DO TRACTATUS ÀS INVESTIGAÇÕES*

Dissertação submetida à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Filosofia.

PROF.<sup>a</sup>. DR.<sup>a</sup> MARIA APARECIDA DE PAIVA MONTENEGRO

Orientadora

FORTALEZA

2010

TIAGO DE OLIVEIRA MAGALHÃES

OS PAPÉIS DO PSICOLÓGICO NA FILOSOFIA DE WITTGENSTEIN:  
DO *TRACTATUS* ÀS *INVESTIGAÇÕES*

Dissertação submetida à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Filosofia.

Aprovada em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

BANCA EXAMINADORA

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Aparecida de Paiva Montenegro  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. João Carlos Salles Pires da Silva  
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

---

Prof. Dr. André Leclerc  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

## AGRADECIMENTOS

À minha mãe, a quem devo tudo que de valioso eu venha a alcançar.

À Lívia, minha companheira de todos os momentos, cujo carinho, compreensão e colaboração foram indispensáveis ao longo desses meses de produção.

Ao meu irmão, pelas diversas formas com que sempre me ajudou em tudo.

À minha orientadora, professora Maria Aparecida, cuja competência e dedicação contribuíram ativamente não só para a construção desta dissertação, mas para minha formação acadêmica como um todo.

Aos professores João Branquinho, da Universidade de Lisboa, e Cícero Barroso, da Universidade Federal do Ceará, membros da banca de pré-defesa deste trabalho, e aos professores João Carlos Salles, da Universidade Federal da Bahia, e André Leclerc, da Universidade Federal do Ceará, membros da banca de defesa, pelas pertinentes observações e recomendações que realizaram e pela imensa honra que me concederam ao aceitar o convite.

“... o dever da filosofia era dissipar a ilusão proveniente de um mal-entendido, mesmo com risco de destruir uma quimera tão amada e enaltecida” (AXIII)

Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*

## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo evidenciar o papel desempenhado pela reflexão sobre o psicológico na filosofia de Ludwig Wittgenstein, abrangendo os momentos mais relevantes do período que vai de seu primeiro livro filosófico até a principal obra de sua maturidade. Com esse intuito, as principais características do pensamento do autor são expostas, de maneira que aí se possa identificar o lugar ocupado pela reflexão sobre aquele campo temático. Dessa forma, o próprio desenvolvimento da filosofia wittgensteiniana em si mesmo é um tópico em destaque. O que se observa ao longo desse processo é um permanente e explícito cuidado em tornar clara a distinção entre o trabalho filosófico e qualquer forma de pesquisa científica sobre o mundo mental, acompanhado por um progressivo aumento do interesse pelo psicológico enquanto tema da atividade filosófica. Conclui-se que ambos esses aspectos são fatores fundamentais da própria caracterização do pensamento wittgensteiniano.

Palavras-chave: Ludwig Wittgenstein, filosofia, psicologia.

## **ABSTRACT**

The present study intends to enlighten the role that the reflection on psychological issues performs in Wittgenstein's philosophy, embracing the most remarkable moments of the period that goes from his first philosophical book until his main mature work. In order to do it, the capital features of his thought are presented, so that it becomes possible to identify the function displayed by his awareness on that subject field. Thus, the development of the wittgensteinian philosophy itself is a highlighted topic. What can be noticed throughout this process is the philosopher permanent and explicit concern in making clear the structural distinction between the philosophical task and any form of scientific research on mental world, going along with a progressive enhancement of his interest on the psychological as matter of the philosophical activity. The conclusion is that both aspects are fundamental traits of Wittgenstein's thought.

Keywords: Ludwig Wittgenstein, philosophy, psychology.

## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	8
2. CAPÍTULO I – O <i>TRACTATUS</i> .....	14
3. CAPÍTULO II – A FASE INTERMEDIÁRIA.....	35
4. CAPÍTULO III – AS <i>INVESTIGAÇÕES</i> .....	55
4.1 – A Nova Concepção de Filosofia.....	58
4.2 – A Imagem Agostiniana da Linguagem e a Aprendizagem Ostensiva..	67
4.3 – A Compreensão.....	73
4.4 – O Argumento da Linguagem Privada.....	78
4.5 – O Pensamento.....	87
4.6 – Os Conceitos Psicológicos e a Significação ( <i>Meinen</i> ).....	94
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	106
6. REFERÊNCIAS.....	109



## INTRODUÇÃO

Em meados de 1912, Wittgenstein teve uma discussão com Charles S. Myers, um de seus professores em Cambridge (MCGUINNESS, 1988). Em decorrência da mesma, conjecturou ele em confiança a Russell (cf. LD, 22.6.1912), Myers passou a considerá-lo “o mais arrogante demônio que já viveu”, dada a franqueza talvez excessiva com que viu confrontadas suas opiniões. Provavelmente, o jovem Wittgenstein manifestou então a impetuosidade com que costumava entregar-se a esse tipo de conversa, característica a que se deve em parte a fama de pessoa difícil que ele conquistou (MONK, 1995). Mas além dessa impressão desfavorável, Wittgenstein supôs ter provocado em seu oponente algo de positivo: ele estaria um pouco menos confuso sobre o assunto após o embate. Não dispomos de maiores detalhes acerca das posições por eles defendidas, mas sabemos que era em torno das relações entre lógica e psicologia que giravam as discordâncias.

Essa ausência de pormenores, felizmente, não chega a ser um inconveniente, já que o evento nos interessa muito menos como fato histórico que como alegoria de aspectos importantes da filosofia de Wittgenstein. Inicialmente, podemos indicar que o leitor encontra-se, diante de sua obra, como Myers em presença da veemente argumentação que lhe foi dirigida: suas concepções são confrontadas com intensidade, de maneira que seu pensamento seja purgado dos elementos que o tornam confuso. Esse aspecto positivo, contudo, dificilmente se realiza caso falte ao leitor uma atenção das mais acuradas e boa dose de paciência. Estando ausentes essas características, o desconcerto gerado pelo discurso de Wittgenstein tende a provocar apenas aborrecimento e impressões negativas. O autor estava ciente dessa marca de seu estilo e, em suas anotações, enunciou claramente as condições que ele impunha ao leitor: “minhas frases são todas para ler devagar” (CV, p. 88); “deixa ao leitor tudo que ele puder fazer sozinho” (CV, p. 114).

O assunto da discussão com Myers é outro fator extremamente significativo. Para melhor explorar o caráter simbólico desse aspecto, é útil que inicialmente forneçamos algumas informações adicionais sobre os participantes. Myers àquela época era professor em Cambridge e foi o responsável pela fundação do primeiro laboratório

de psicologia da instituição. Antes de voltar-se para a psicologia da indústria, área em que foi um dos principais pioneiros, ele concentrou-se, dentre outros assuntos, em pesquisas sobre a percepção musical. Wittgenstein, por sua vez, pertencia a uma das famílias mais ricas da Áustria, que valorizava imensamente a cultura, principalmente a música. Conta-se que ele tinha ouvido absoluto e era capaz de assoviar perfeitamente partituras completas de seus compositores favoritos. Recém-chegado em Cambridge, ele viu na linha de pesquisa de Myers uma possibilidade de lançar luz sobre certas questões estéticas que sua paixão pela música lhe inspirava, dedicando-se com afinco ao estudo do tema (VON WRIGHT, 1955). Tanto que, no evento de inauguração do laboratório, Wittgenstein chegou a expor um aparato técnico que ele próprio desenvolvera para o estudo experimental da percepção do ritmo. A criação desse instrumento deve ter sido tarefa agradável e não muito difícil para Wittgenstein, que desde cedo demonstrara vívido interesse por máquinas e notável habilidade para lidar com elas. Essas aptidões levaram-no, inclusive, a cursar engenharia nos anos imediatamente anteriores a sua mudança para Cambridge.

Ora, apesar do notável interesse pela psicologia da música, não foi para satisfazê-lo que Wittgenstein abandonou sua formação como engenheiro. Ao longo desta, ele se deparou com a questão da fundamentação da matemática, a verdadeira responsável pela mudança. Encantado com os projetos logicistas de Frege e Russell e com os problemas por eles originados, Wittgenstein decide aplicar-se a essa nova área do conhecimento. Para isso, ele recorre inicialmente à orientação de Frege em Iena, que o aconselha a procurar Russell (BOUWSMA, 1986). É com o intuito de estudar sob orientação deste último que Wittgenstein chega a Cambridge em 1911. Começa então um intenso período de colaboração intelectual que teve grande influência no pensamento posterior de ambos os autores. Os temas de que tratavam diziam respeito basicamente à essência da proposição e à natureza da lógica. Era, portanto, a reflexão acerca desses temas a principal atividade acadêmica de Wittgenstein naquele ano de 1912.

Estamos agora em melhores condições de voltar ao assunto da discussão com Myers. Dissemos acima que não temos como saber o que cada um defendia. Mas podemos fazer algumas suposições não de todo desprovidas de pertinência. Na mesma carta em que relata o ocorrido a Russell, Wittgenstein assevera: “A lógica deve ser algo completamente diferente de qualquer outra ciência” (LD, 22.6.1912). Provavelmente era

algo similar a isso que o ousado estudante dizia ao mestre. É razoável, então, que imaginemos um Myers afeito à tradição empirista britânica, partidário, por exemplo, da orientação de John Stuart Mill, que identificava a lógica como um braço da psicologia, ou ao menos de uma posição próxima, confiante na possibilidade de contribuições mútuas entre essas disciplinas. A tal concepção, Wittgenstein muito provavelmente dirigiu uma crítica fregeana, afirmando que a lógica lida com um campo anterior às ciências empíricas, e que não pode, portanto, beneficiar-se com o progresso das mesmas. Dessa forma, nos primórdios de sua reflexão filosófica, Wittgenstein, na esteira de Frege, negava que a investigação do mundo psíquico pudesse ser de qualquer valia para o desenvolvimento da lógica.

Levando isso em consideração, McGuinness (1988) afirma que as pesquisas sobre a psicologia da música que Wittgenstein realizou não passavam de um hobby, o que parece muito plausível. Investigações sobre o psicológico, portanto, seriam empreendimentos completamente alheios ao foco dos esforços teóricos de Wittgenstein nesse período. A discussão com Myers é especialmente conveniente por representar claramente esse aspecto. E podemos afirmar que seu caráter simbólico não abrange apenas o momento em que se deu aquela conversa, pois a negação categórica da relevância da psicologia empírica para a lógica, assim como para a filosofia<sup>1</sup>, se configura como uma autêntica constante do pensamento wittgensteiniano, como veremos nos capítulos que se seguem.

É importante destacar, contudo, que nada seria tão equivocado quanto supor que o autor manteve, ao longo do desenvolvimento de seu trabalho filosófico, as mesmas reservas no que se refere à consideração da temática psicológica em si mesma. Se dermos um salto de três décadas, encontraremos Wittgenstein debruçado sobre uma pluralidade de problemas relativos a conceitos mentais. Essa dedicação, de forma alguma, pode ser considerada um hobby ou uma ocupação de menor importância. Não seria exagerado dizer que, entre os anos de 1946 e 1949, o psicológico foi o principal tema da reflexão filosófica de Wittgenstein. Alguns dos manuscritos e datiloscritos dessa época foram publicados postumamente como *Observações sobre a Filosofia da Psicologia I e II* (RPP I e RPP II) e *Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia I e II* (LWPP I e LWPP II).

---

<sup>1</sup> Essa proximidade entre lógica e filosofia será devidamente esclarecida no primeiro capítulo.

Com os dados apresentados até aqui, seria possível imaginar que o psicológico surge no horizonte do pensamento de Wittgenstein como um tema tardio, que o autor passa a valorizar depois de longo descaso. Esse também não seria um bom retrato do que se passou. A princípio, devemos reconhecer que a recusa terminante em focar o psicológico já se constitui como uma maneira de colocar esse campo temático em evidência, ainda que seja para negar sua relevância filosófica. E em momentos não muito posteriores a essa fase inicial, já superada aquela interdição ao psíquico, constata-se um número significativo de referências a autores da psicologia. Dentre esses nomes, destaca-se o de William James. Segundo Goodman (2004), em determinado momento da década de 30, *The Principles of Psychology* era o único livro filosófico presente em sua estante. Na principal obra de Wittgenstein, as *Investigações Filosóficas* (PI), o nome de James é citado quatro vezes. À primeira vista parece pouco, mas Wittgenstein não tinha o hábito de realizar muitas citações, de forma que James empata com Frege nesse quesito e fica atrás apenas de Agostinho, a quem a obra faz cinco referências diretas.

O psicológico parece, então, ser um assunto consideravelmente presente no pensamento de Wittgenstein, sendo abordado de maneiras diversas em suas diferentes fases. Dessa maneira, o presente trabalho tem como objetivo evidenciar o papel que a reflexão sobre o psicológico desempenhou ao longo do desenvolvimento da filosofia wittgensteiniana, assim como esclarecer o teor dessas reflexões. Nossos esforços, esperamos, serão de alguma utilidade por fornecer subsídios para uma compreensão mais contextualizada do que diz o autor a respeito do psicológico. Tratando desse tópico, naturalmente, também estaremos lançando luz, caso tenhamos sucesso, sobre a forma como se processou o desenvolvimento da filosofia wittgensteiniana como um todo.

Cada um dos capítulos que se seguem aborda uma das três grandes fases em que se costuma dividir o pensamento de Wittgenstein, lidando especificamente com as obras que elegemos como as mais significativas. O primeiro trata do livro de estréia do autor – e o único<sup>2</sup> de caráter filosófico que publicou em vida –, o *Logisch-Philosophische Abhandlung*, mais conhecido pelo nome sugerido por Moore, *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP), lançado em 1922. Já o terceiro aborda as *Investigações Filosóficas*, que vieram a público apenas em 1953, dois anos depois de sua morte.

---

<sup>2</sup> Além do Tractatus, Wittgenstein publicou um dicionário de pronúncia da língua alemã para uso das instituições de ensino básico da Áustria (MONK, 1995).

Existem expressivas diferenças entre essas duas obras, o que faz com que seja muito comum que comentadores falem sobre “dois Wittgensteins”. Não nos preocuparemos aqui em expor ou discutir os inúmeros argumentos apresentados a favor da continuidade ou da descontinuidade existente entre esses dois períodos. É inegável que entre eles encontramos tanto acentuados traços comuns como significativas rupturas; negligenciar qualquer desses aspectos implica numa inadequada simplificação<sup>3</sup>.

O certo é que as modificações no modo de pensar de Wittgenstein rumo à sua filosofia tardia se deram de maneira bastante lenta e complexa. Procuraremos deixar isso claro no segundo capítulo, abordando a chamada “fase intermediária” – que vai do retorno<sup>4</sup> de Wittgenstein à filosofia em 1929 aos primeiros anos da década de 40, quando suas idéias adquirem a configuração apresentada nas *Investigações*. Não é nossa pretensão, contudo, abranger todo esse período. Deixamos fora de consideração detalhada a produção intermediária posterior ao *Livro Azul*, que Wittgenstein ditou a seus alunos no ano letivo 1933-4, pois nesse ponto suas idéias começam a apresentar grande similaridade com as contidas nas *Investigações*, com as quais já lidaremos no terceiro capítulo. Limitamo-nos, portanto, ao momento inicial da fase intermediária, quando começaram as críticas a certas concepções tractarianas, mas o trabalho filosófico ainda não adotou aspecto muito semelhante ao da filosofia tardia. As obras mais centrais a este capítulo são *Algumas Observações Sobre a Forma Lógica* (SRLF) – um artigo curto de 1929 – e *Observações Filosóficas* (PR) – uma coletânea de pensamentos que Wittgenstein terminou de reunir e organizar no final do ano de 1930.

Evidentemente que muitas outras fontes poderiam ter sido utilizadas ou exploradas de modo mais detido, o que tornaria o trabalho bem mais abrangente e completo. Nesse sentido, as ausências mais notáveis são, sem dúvida, as das *Observações sobre a Filosofia da Psicologia* e dos *Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia*. Inicialmente, era nossa intenção contemplar também essa fase do pensamento de Wittgenstein, já que é nela que as questões sobre o psicológico recebem maior atenção. Entretanto, o material arrolado acima se mostrou bem mais rico do que a princípio imaginávamos, de forma que decidimos restringir os limites de nossa dissertação para mais satisfatoriamente explorá-lo. Mas mesmo com essa exclusão, cremos que o trabalho não adquiriu dimensões inferiores ao que pode ser tolerado numa

---

<sup>3</sup> Para uma pertinente discussão sobre o assunto indicamos Margutti Pinto (2006).

<sup>4</sup> Ele a abandona, como veremos no segundo capítulo, após a conclusão do *Tractatus*, em 1918.

dissertação de mestrado. Esperamos poder dar prosseguimento a esses estudos em publicações futuras, contemplando as obras que não foram aqui incluídas.

Pretender originalidade num comentário à obra de Wittgenstein, dada a quantidade humanamente inapreensível de estudos sobre a mesma, indica, na melhor das hipóteses, ingenuidade e, na pior, falta de honestidade intelectual. Tentando manter-nos longe dessas duas pechas, o que podemos é afirmar que, até onde conseguiu chegar nossa capacidade de leitura, não encontramos publicação que se tenha demorado sobre o tema tal como o delimitamos. Já no que diz respeito a estudos sobre questões relevantes para o nosso trabalho, tivemos a sorte de tomar contato com vários, de onde pudemos extrair preciosas contribuições. Todavia, não nos preocuparemos em discutir a literatura secundária por si mesma; restringiremo-nos a aproveitar os esclarecimentos que ela presta, seja discordando da nossa perspectiva, seja corroborando-a.

## CAPÍTULO I – O *TRACTATUS*

Em carta a Wittgenstein, Keynes, aludindo à temporada em que seu amigo estabeleceu-se na terra dos fiordes para concentrar-se em seus estudos sobre a natureza da linguagem, dirige uma espirituosa censura a sua decisão de alistar-se no exército austríaco: “Deve ser mais prazeroso estar na guerra do que pensar sobre proposições na Noruega. Mas tenho esperanças de que você pare com essa auto-indulgência em breve” (10.1.1915). Em resposta, Wittgenstein replicou que sua condição de soldado não o afastara da atividade intelectual e que teria feito um trabalho significativo naquele período, estando ainda bastante animado a continuar produzindo. Tanto era verdade que o *Tractatus*, considerado uma das mais influentes obras da filosofia contemporânea, foi concluído antes mesmo do fim da guerra (MONK, 1995).

A idéia central do *Tractatus*, tal como resumida em seu prefácio, é a de que o que pode ser dito o pode ser claramente e sobre aquilo que não se pode falar deve-se guardar silêncio. Seu objetivo é apontar os limites do que pode ser pensado a partir do interior da linguagem, que expressa o pensamento. Assim, o *Tractatus* pretende dar cabo das questões filosóficas (não apenas de um grupo específico, mas de todas elas) mostrando que radicam na má compreensão da lógica da linguagem. De acordo com Santos (1993/2008), o objetivo a que se propõe o *Tractatus* – apontar os limites do pensamento – permite que o enquadremos na tradição filosófica crítica. Em sua versão moderna, que tem como representantes principais Hume e Kant, essa tradição procurou estabelecer o alcance do pensamento adotando uma estratégia epistemológica, ou seja, centrando-se na aparelhagem cognitiva de que o homem dispõe para conhecer a realidade. Wittgenstein, devido a motivos que pretendemos tornar claros a seguir, opta por focar-se na consideração da linguagem para chegar ao mesmo fim, razão pela qual também podemos incluí-lo na tradição lógica da filosofia, cujo questionamento fundamental é sobre a essência do discurso.

As investigações que culminaram na versão final do *Tractatus* tinham por objeto os fundamentos da lógica e a natureza do sentido proposicional, temática que Wittgenstein compartilhou com Russell durante seus primeiros anos em Cambridge, conforme já mencionamos. Imbuído da tarefa de esclarecimento da linguagem, Wittgenstein procurou discriminar o que é ou não essencial ao funcionamento da

mesma, identificando o que seria indispensável para que ela cumprisse sua função. A tarefa de distinguir entre o que é essencial e o que é acidental, atribuição filosófica por excelência, é um dos traços mais notáveis não só do *Tractatus*, mas de toda a filosofia de Wittgenstein. Outra premissa incontornável do *Tractatus* – que, por sua vez, é abandonada e passa a ser taxada de dogmática pelo autor no início da década de 30 – é sua caracterização da função primordial da linguagem: a representação do mundo. Metaforicamente, diz-se que a linguagem é o espelho da realidade. Junto a esta concepção está a de que a representação do mundo só é possível por que a linguagem compartilha com o mesmo sua forma lógica. Dessa maneira, o *Tractatus* pressupõe que linguagem e realidade são isomorfas, sendo essa isomorfia condição transcendental do sentido.

É estabelecendo-se os limites da representação linguística que se procede à delimitação entre o que é essencial e o que é acidental na linguagem. Para isso, Wittgenstein faz uso da dicotomia entre dizer e mostrar, cuja compreensão é fundamental para a adequada interpretação de seu pensamento. Como observa Glock (1996), essa distinção se faz presente no *Tractatus* desde o prefácio até o aforismo final. Numa de suas cartas a Russell, Wittgenstein afirma que esse seria o cerne não só de sua obra, como também de toda a filosofia: “O ponto principal é a teoria do que pode ser dito pelas proposições, isto é, pela linguagem (e, o que vem a ser o mesmo, o que pode ser pensado), e o que não pode ser dito por proposições, mas apenas mostrado; creio que este é o problema cardinal da filosofia” (19.8.1919).

Seguindo o comentário de McGinn (2001), podemos estabelecer uma íntima relação entre o conceito de mostrar e o que é essencial para o funcionamento da linguagem, com o que condiciona o sentido e é, portanto, anterior a todo sentido, constituindo seus limites. A linguagem representa a realidade e pode apenas dizer o contingente, o que pode ser verdadeiro ou falso, a depender de como se passam as coisas no mundo. As próprias condições essenciais da representação a linguagem não pode representar, elas mostram-se no próprio uso de proposições dotadas de sentido. O mostrar, portanto, está vinculado àquilo que o dizer pressupõe, não podendo ele mesmo ser dito.

Entre esses fatores que se mostram encontra-se o caráter logicamente articulado da linguagem. De acordo com o *Tractatus*, para ter sentido uma proposição deve estar de acordo com os critérios de ordenação lógica. Não há representação da realidade que



não obedeça a tal condição. Para essa propriedade não existe a possibilidade de construirmos um contínuo que vá das proposições mais bem ordenadas até as completamente desprovidas de estrutura lógica, passando por exemplares que atendem ao critério em maior ou menor grau. Dessa maneira, não há porque falar de um sistema de representação que seja mais rigorosamente lógico que qualquer outro, motivo pelo qual se diz que as proposições da linguagem ordinária, tal como são, atendem plenamente às condições de ordenação lógica postuladas pelo *Tractatus* (TLP, 5.5563). A vantagem que um sistema simbólico artificial poderia ter sobre a linguagem ordinária se resumiria à possibilidade de tornar mais facilmente reconhecível sua estrutura lógica. Em nossa expressão linguística cotidiana essa possibilidade está ausente. De acordo com o aforismo 4.002,

O homem possui a capacidade de construir linguagens com as quais se pode exprimir todo o sentido, sem fazer idéia de como e do que cada palavra significa – como também falamos sem saber como se produzem os sons particulares.

A linguagem corrente é parte do organismo humano, e não menos complicada que ele.

É humanamente impossível extrair dela, de modo imediato, a lógica da linguagem.

A linguagem é um traje que disfarça o pensamento. E, na verdade, de um modo tal que não se pode inferir, da forma exterior do traje, a forma do pensamento trajado; isso porque a forma exterior do traje foi constituída segundo fins inteiramente diferentes de tornar reconhecível a forma do corpo.

Os acordos tácitos que permitem o entendimento da linguagem corrente são enormemente complicados (TLP, 4.002).

Ao meio físico por onde se expressa um pensamento, a face perceptível da proposição, dá-se o nome de sinal proposicional. Já ao pensamento subjacente à proposição, que pode ser expresso por meio de diferentes sinais, damos o nome de símbolo. Podemos dizer que, na linguagem ordinária, o símbolo proposicional é encoberto pelo sinal proposicional. Se diversas combinações de sinais veiculam um mesmo sentido, dizemos que há por trás das mesmas um único símbolo. Dominando diferentes tipos de notação simbólica podemos converter proposições construídas segundo certo tipo de notação em proposições baseadas numa outra, mas que expressam o mesmo sentido.

Uma dessas possibilidades de conversão é a análise lógica, onde toda proposição da linguagem ordinária pode ser transformada numa proposição completamente analisada, em que são especificados seus componentes mínimos e o modo como eles se encontram combinados; nesse formato, sua adequada configuração lógica torna-se

evidente. Uma proposição completamente analisada permite uma visão perspicaz do símbolo no próprio sinal proposicional. Para chegarmos a proposições desse tipo seria proveitosa a utilização de uma notação especial, onde a) o mesmo sinal não é utilizado em símbolos distintos e b) sinais que designam de maneira diferente não sejam superficialmente empregados do mesmo modo (TLP, 3.325). Em tal estado, a proposição representa exatamente o mesmo conteúdo veiculado pela proposição ordinária da qual foi deduzida, com a vantagem de trazer à superfície a estrutura profunda que a outra notação velava.

Toda proposição tem apenas uma única análise lógica possível (TLP, 3.25). Caso se submeta uma sentença dotada de sentido às operações de análise que permitem reduzi-la a seus constituintes mínimos, um único resultado será encontrado. Isso equivale a dizer que, onde quer que exista sentido, este é precisamente determinado. Assim como não há expressões linguísticas meio lógicas, não existem as que veiculam meio sentido. Tal observação, obviamente, contempla as proposições da linguagem ordinária, embora boa parte delas seja caracterizada pela vagueza. Wittgenstein contorna essa dificuldade recorrendo à distinção entre símbolo e sinal. O uso corriqueiro da linguagem não deixa transparecer que sentidos bem delimitados estão sendo expressos, ainda que por meio de sinais que dão a aparência de imprecisão. O uso que se faz dos sinais, em ocasiões específicas de representação linguística, revela aquilo que não pode ser conhecido a partir apenas dos próprios sinais isolados<sup>5</sup> (TLP, 3.262). Um mesmo conjunto de sinais, em situações distintas, pode ser utilizado para representar diferentes fatos da realidade. Isto dependerá da aplicação que se faz daqueles sinais; em outras palavras, de que pensamento está por trás dos mesmos naquele momento particular. A análise lógica, partindo da aplicação dos sinais proposicionais, revela o símbolo que lhes é subjacente, tornando clara, assim, a parcela de realidade a que corresponde a proposição. Cabe ressaltar que a análise não complementa o sentido da proposição, ela apenas facilita o reconhecimento de sua estruturação lógica, reduzindo-a a suas partes elementares.

---

<sup>5</sup> Pode-se notar, então, que a noção de uso, que desempenhará função de destaque na filosofia tardia de Wittgenstein, já estréia no *Tractatus*, ainda que com uma acepção bastante distinta da que virá a ser adotada. No momento que agora abordamos, *uso* refere-se apenas à aplicação de sinais com vistas a representar determinada parcela da realidade. Em sua obra da maturidade, a noção de uso ganhará contornos bem mais amplos, como veremos nos capítulos seguintes.

A análise lógica de uma proposição revela não apenas seus próprios constituintes últimos, mas também os elementos mínimos da parcela da realidade que ela representa. Buscando evidenciar os aspectos fundamentais da linguagem, Wittgenstein acabou por ter de dizer algo a respeito da própria essência da realidade. Dessa maneira, seu trabalho, como ele próprio observou, estendeu-se dos fundamentos da linguagem à estrutura essencial do mundo (NB, 2.8.1916). Entretanto, na exposição tractariana essa ordem é invertida, de maneira que uma série de considerações ontológicas é realizada antes da apresentação dos conceitos utilizados para tratar da linguagem. A ontologia tractariana, de acordo com McGinn (2001), não deve ser entendida como um conjunto de asserções metafísicas a respeito de uma realidade extra-linguística onde deve ser encontrado o fundamento último do sentido. O esclarecimento do modo como a linguagem funciona, objetivo do *Tractatus*, deve ser alcançado atentando-se para a *lógica* da linguagem – seus limites são demarcados de seu próprio interior; ele não depende, pois, de qualquer reflexão metafísica que lhe anteceda. Assim, como ressalta Marques (2005), a ontologia tractariana, histórica e logicamente, decorre da reflexão wittgensteiniana sobre essência da linguagem; os aforismos iniciais especificam a estrutura lógica que o mundo deve ter para que seja possível sua representação linguística.

Em suas reflexões acerca dos fundamentos da linguagem, Wittgenstein assumiu a concepção tradicional de que aquilo que cada proposição representa, um fato, não pode ser um objeto simples, senão uma combinação de tais objetos. Essas entidades seriam, obviamente, indivisíveis e se distinguiriam por suas possibilidades combinatórias (TLP, 2.0121). A natureza de um objeto, sua forma lógica, é constituída pelas concatenações em que podem aparecer. A tais concatenações de objetos – onde eles vinculam-se como elos numa cadeia, sem demandar intermediários – dá-se o nome de “estados de coisas”. Um mero conjunto de objetos não chega a ser um estado de coisas; para tal, é necessário que os objetos estejam uns para os outros de maneira determinada, apresentando certa configuração lógica. Os mesmos elementos, combinados de maneiras distintas, formam produtos diferenciados. A estrutura do estado de coisas é o modo como seus objetos se encontram efetivamente ligados; a possibilidade dessa estrutura é sua forma. Cada estado de coisas é logicamente independente de todos os demais, a existência de um não implica necessariamente a de qualquer outro. A conjunção das estruturas de estados de coisas forma a estrutura do

fato. Os estados de coisas não podem ser analisados senão em objetos que se ligam de forma determinada, já os fatos são agrupamentos de estados de coisas assim constituídos<sup>6</sup>.

Os objetos simples são o que há de comum a todos os mundos concebíveis. Eles constituem o que é fixo e imutável na realidade, sua própria substância (TLP, 2.021). A totalidade das articulações possíveis de objetos, em outras palavras, a totalidade dos estados de coisas pensáveis, constitui o espaço lógico, o conjunto de todas as possibilidades lógicas. Dessa maneira, podemos entender por quê a ontologia tractariana enfatiza que o mundo, tudo o que ocorre, é constituído pela totalidade dos fatos e não dos objetos (TLP, 1.1). O mundo tal como é não passa de um ponto no espaço lógico, aquele referente às possibilidades que realmente são o caso. Como dissemos, a existência de um estado de coisas não implica a de qualquer outro, nas palavras de Wittgenstein, “algo pode ser o caso ou não ser o caso e tudo o mais permanecer na mesma” (TLP, 1.21). A única necessidade existente para o *Tractatus* é a necessidade lógica (TLP, 6.37). O mundo, então, é o domínio da contingência, tudo que nele ocorre é meramente casual.

As proposições representam os fatos do mundo enquanto figurações<sup>7</sup> dos mesmos: “A proposição é um modelo da realidade tal como pensamos que seja” (TLP, 4.01). Tal idéia, de acordo com Von Wright (1955), ocorreu a Wittgenstein a partir da leitura de uma revista que mencionava um esquema utilizado pelo Tribunal de Paris para representar uma sequência de eventos relacionados a um acidente automobilístico. O esquema substituíra pessoas por bonecos, carros por miniaturas e assim por diante, para indicar como os fatos realmente ocorreram. De maneira similar concebeu Wittgenstein a estrutura da linguagem: para cada elemento do fato afigurado deve existir um correspondente na proposição completamente analisada. Esses elementos, porém, não podem simplesmente ser reunidos de qualquer maneira. A proposição não pode ser um amontoado de sinais, estes devem relacionar-se entre si de maneira articulada, o que equivale a dizer que a proposição é um fato (TLP, 2.141).

---

<sup>6</sup> Esta não é a única maneira de interpretar as relações entre estados de coisas e fatos. Para uma visão alternativa cf. OLIVEIRA (2006). A discussão sobre os méritos das duas possibilidades não é apresentada aqui, pois seria uma digressão que extrapolaria o âmbito de nosso estudo.

<sup>7</sup> O termo alemão “Bild”, que aqui traduzimos por “figuração”, também pode ser traduzido como imagem. As traduções para o inglês têm adotado “picture” como termo padrão.

Para contar como representação de uma situação, um modelo deve ter com ela e com todos os outros modelos que dela se possa fazer, algo em comum. Diferentes maquetes podem ser construídas como representações legítimas de como se deu um acidente: os materiais, as dimensões e as cores dos componentes podem ser dos mais diversos tipos, mas todos eles reproduzirão as posições relativas que os entes envolvidos mantinham entre si. Podemos dizer, então, que materiais, dimensões e cores são fatores meramente acidentais da representação; já aquilo que todas as figurações possíveis de uma parcela da realidade devem ter em comum com ela – as relações que seus elementos mantêm entre si – constitui a forma lógica da proposição, sua dimensão essencial.

Uma proposição representa uma possibilidade do espaço lógico que pode ou não ocorrer no mundo. Sua própria forma lógica, porém, a proposição não pode representar, pois sua existência é condição *necessária* da representação e as proposições apenas podem representar o mundo, onde tudo é casual. Para que pudéssemos dizer a forma lógica seria necessário que nos colocássemos fora da lógica, ou seja, para além dos limites da razão (TLP, 4.12). Assim, conforme o *Tractatus*, a proposição apenas mostra sua forma lógica, sendo essa exibição condição da expressão do que a proposição diz.

Uma articulação de sinais quaisquer não passará de um fato ordinário, caso não haja determinado vínculo entre seus elementos e os do fato que se queira, por meio dele, representar. Obviamente, o fato afigurado não precisa ser o caso, basta que sua possibilidade esteja dada no espaço lógico. Nas palavras de Santos, “um fato se converte em figuração quando ganha sentido, ao ser interpretado segundo um método determinado, que estabelece relações de substituição entre seus elementos e os constituintes do fato possível a ser afigurado” (1993/2008, p. 61). O método de projeção do sinal proposicional na realidade é o pensar o sentido da proposição (TLP, 3.11). Isso equivale a dizer que os sinais proposicionais ganham sentido no momento em que um falante, numa ocasião particular, emprega-os para exprimir determinado pensamento, representando um fato específico.

É importante ressaltar que o próprio pensamento também é uma figuração da realidade; assim como as proposições da linguagem ordinária, ele adquire sentido por ocupar um lugar num sistema de representação fundamentado na relação projetiva que estabelece com o mundo. Seu diferencial consiste apenas em operar com sinais imateriais, equivalentes psicológicos dos utilizados nas proposições que fazem uso de

meios físicos<sup>8</sup>. Ao afirmar que são os sinais proposicionais pensados que constituem uma proposição, Wittgenstein pretendia dizer que é por meio de sua inserção numa relação projetiva com a realidade – onde cada um de seus componentes substitui um componente do fato representado – que tais sinais podem expressar algum sentido.

A relação biunívoca entre os elementos da proposição e os do fato correspondente não é visível no estado comum de uma sentença ordinária; ele apenas se tornaria patente em sua forma completamente analisada. Os componentes irreduzíveis de tais proposições denominam-se “nomes” e eles estão para aquelas como os objetos estão para os estados de coisas. Obviamente não temos aqui o mesmo significado que damos ao termo “nome” corriqueiramente, mas um uso técnico forjado por Wittgenstein. Uma concatenação de nomes que afigura um único estado de coisas é chamada de “proposição elementar”. Se a análise não tivesse um nível final a ser atingido, as proposições seriam reduzidas a outras proposições indefinidamente; portanto, postular a existência de proposições formadas por sinais simples é postular a própria determinação do sentido.

Uma proposição elementar tem seu valor de verdade determinado apenas pela existência ou inexistência do estado de coisas que afigura. As proposições *com sentido* – que representam certo domínio da realidade – são bipolares, isto é, se sua verdade é possível, sua falsidade também o é, não havendo alternativa distinta. A verdade de cada proposição elementar independe das demais, assim como a existência de um estado de coisas é indiferente à existência de qualquer outro. As proposições elementares, através de operações lógicas<sup>9</sup>, articulam-se em proposições complexas, a que se dá o nome de “proposições moleculares”. Toda proposição que representa um fato complexo pode ser reduzida às proposições elementares que afiguram os estados de coisas que o compõem. Dessa maneira, tudo que se pode dizer de verdadeiro sobre o mundo já se encontra expresso nas proposições elementares cujos estados de coisas correspondentes são o caso. A essa concepção de linguagem, para a qual toda proposição pode ser reduzida a proposições elementares autônomas, dá-se o nome de “atomismo lógico”.

---

<sup>8</sup> É conveniente informar que a referência a elementos psicológicos não é expressamente realizada no próprio *Tractatus*, podemos encontrá-la nos *Notebooks* – diários filosóficos que Wittgenstein escreveu durante os anos de 1914 e 1916, de onde foi extraída a maior parte do material que utilizou para compor o *Tractatus* – e numa carta que Wittgenstein escreveu para Russell.

<sup>9</sup> Vide p. 22.

O valor de verdade de uma proposição molecular depende exclusivamente dos valores que assumem as proposições elementares que a constituem; em outros termos, o valor de verdade da primeira é função do valor de verdade destas últimas. Sendo esses valores limitados a duas possibilidades – verdadeiro ou falso – uma proposição molecular formada por  $n$  proposições elementares contém  $2^n$  possibilidades de combinação de valores. Wittgenstein criou uma notação que tornava particularmente clara essa propriedade da linguagem, dando-lhe o nome de “tabela de verdade”. Aos possíveis valores assumidos pela conjunção “ $p$  e  $q$ ” em função dos valores de  $p$  e de  $q$ , por exemplo, pode dar-se a seguinte representação:

$p$	$q$	$p$ e $q$
V	V	V
F	V	F
V	F	F
F	F	F

A tabela acima mostra como os valores de verdade de  $p$  e  $q$  relacionam-se ao da sua conjunção através do conectivo “e”. É um equívoco supor que os conectivos lógicos representem o modo como os estados de coisas articulam-se em fatos, já que estes últimos são meros agregados de estados de coisas, os quais não se articulam de forma alguma. Os conectivos, obviamente, nada representam, eles apenas apontam como é possível a obtenção de uma estrutura proposicional de maior complexidade a partir das possibilidades enunciadas pelas proposições que a constituem. Wittgenstein chama de “operação” o que deve ser realizado para que se obtenha uma proposição a partir de outra, processo que se fundamenta na relação interna que o resultado (proposição obtida) mantém com as bases (proposições iniciais) (TLP, 5.23 - 5.231). Uma operação em que os resultados são sempre funções de verdade de suas bases denomina-se “operação de verdade”. É por meio desse tipo de operação que as proposições moleculares são constituídas a partir das elementares. A análise lógica da linguagem, por sua vez, consiste na operação inversa: parte da proposição composta e chega às elementares das quais ela é uma função de verdade.

Existem construções linguísticas que, apesar de sintaticamente legítimas, não possuem condições de verdade determinadas por fatos. Trata-se das tautologias e contradições. As primeiras carecem de condições de verdade porque são sempre verdadeiras, independentemente do que aconteça. “ $p$  ou não- $p$ ” será verdadeira, quer  $p$

seja o caso, quer não. Já as contradições não possuem condições de verdade porque não são verdadeiras em situação alguma. Ocorra ou não  $p$ , “ $p$  e não- $p$ ” será falsa. Diferentemente do que ocorre com as proposições dotadas de sentido, o valor de verdade de tautologias e contradições pode ser reconhecido *a priori*, recorrendo-se apenas ao símbolo proposicional. Essas expressões, portanto, nada representam. Diz-se, então, que carecem de sentido. Tais pseudo-proposições, porém, apresentam articulação lógica adequada, devendo, pois, ser diferenciadas dos contrassensos, combinações de sinais que não constituem uma apropriada estrutura sintática. Uma tautologia, assim como uma contradição, não acrescenta qualquer conhecimento a respeito dos fatos; uma frase como “chove ou não chove” nada comunica a respeito do tempo; ela nada *diz*, mas *mostra* algo relativo ao modo como as proposições se relacionam. Para conjugarem-se em tautologias ou contradições, as proposições devem ser logicamente constituídas de maneira específica; uma proposição sem sentido faz com que as possibilidades por elas representadas equilibrem-se mutuamente, o que revela suas propriedades formais (TLP, 6.121).

As proposições sem sentido são fundamentais para os processos de inferência lógica, onde assumem o papel de facilitar o reconhecimento de que existem certas relações formais entre proposições factuais cujas estruturas não o revelem tão claramente (SANTOS, 1993/2008). Wittgenstein vai além e assevera que as proposições da lógica, de modo geral, são tautologias: apesar de carecerem de conteúdo, elas exibem propriedades essenciais da linguagem. Nada mais pertinente; já que tudo que ocorre no mundo se dá por mera casualidade, a lógica, que lida com a necessidade, não pode ser a representação de um domínio de fatos de qualquer tipo. Wittgenstein, portanto, atribui à lógica caráter transcendental: ela não é algo *no* mundo, ou seja, não é passível de representação por proposições dotadas de sentido; ela evidencia os próprios andaimes do mundo, mostrando os fundamentos absolutos da linguagem e do que ela representa.

Como já foi indicado, a necessidade lógica é a única forma de necessidade reconhecida pelo *Tractatus* (TLP, 6.375). O mesmo se dá com a impossibilidade. Para ilustrar essa concepção, Wittgenstein cita a questão da exclusão mútua das cores:

Que, p.ex., duas cores estejam ao mesmo tempo num lugar do campo visual é impossível e, na verdade, logicamente impossível, pois a estrutura lógica das cores o exclui.

Pensemos na maneira como essa contradição se apresenta na física; mais ou menos assim: uma partícula não pode ter, ao mesmo tempo, duas velocidades; isso quer dizer que não pode estar, ao mesmo tempo, em



dois lugares; isso quer dizer que partículas que estejam em lugares diferentes a um só tempo não podem ser idênticas.  
 (É claro que o produto lógico de duas proposições elementares não pode ser nem uma tautologia nem uma contradição. O enunciado de que um ponto do campo visual tem ao mesmo tempo duas cores diferentes é uma contradição) (TLP, 6.3751).

À primeira vista, como destaca Medina (2002), a exclusão mútua das cores, por aparentar ser um fato bruto da natureza, não se apresenta como o exemplo mais adequado quando o que se quer é defender o caráter lógico da necessidade. O que Wittgenstein pretendia mostrar nessa passagem é um corolário contra-intuitivo, porém inevitável, de sua tese: mesmo uma impossibilidade aparentemente física pode ser reduzida a uma impossibilidade lógica. Esse trecho da exposição tractariana destoa do estilo rigorosamente abstrato predominante na obra, onde poucas referências são feitas a casos específicos de utilização concreta da linguagem. Em 6.3751, uma conclusão é derivada de uma instância particular da linguagem ordinária: atribuições concomitantes de cores incompatíveis a um mesmo ponto do campo visual devem conter contradições ocultas. A afirmação “A é ao mesmo tempo verde e vermelho”, não deixa claro em sua superfície, em seu sinal proposicional, que encerra uma contradição. Para que o constatemos devemos chegar às proposições elementares que a integram. Nesse ponto do livro, chega-se bastante perto de uma real análise lógica de uma sentença comum, mas a ilustração não vai a tanto. Em nenhum momento Wittgenstein apresenta uma proposição completamente analisada, e o aforismo em questão não é uma exceção. Nele, o autor apenas afirma que a contradição deve estar lá, mas não fornece um método preciso de como ela possa ser trazida à tona.

Um aspecto que chama a atenção na passagem em questão, que pretende endossar o caráter lógico da impossibilidade e da necessidade, é o trecho que fala sobre a localização e a velocidade de uma partícula. Muitos intérpretes, a começar por Ramsey (1923), tomaram essa breve digressão como uma explicação fisicalista do fenômeno da exclusão mútua das cores. Sob tal viés, Wittgenstein teria entendido a cor em termos de vibrações e reduzido a questão ao problema das propriedades necessárias de tempo, espaço, matéria ou éter. Isso apenas mudaria a localização da dificuldade sem a solucionar; aliás, tal redução provocaria o efeito inverso, pois daria a entender que aí lidamos com um problema de necessidade física e não lógica.

Medina (2002) sugere que as observações a respeito da velocidade das partículas não passam de um exemplo adicional do tipo de impossibilidade igualmente ilustrado

pela exclusão mútua das cores. O que Wittgenstein faz aí é mostrar que, assim como é logicamente contraditório atribuir cores diferentes a um ponto do campo visual num mesmo instante, também o é atribuir posições diferentes a uma partícula num dado momento; não se trata, pois, de explicar uma impossibilidade por intermédio da outra<sup>10</sup>. É muito pouco plausível supor que Wittgenstein tivesse usado tal estratégia – recorrer a uma explicação de ordem científica – para fundamentar uma observação de caráter lógico. Esse ponto ficará mais claro a seguir, com a exposição da noção de ciência defendida pelo *Tractatus*.

Como destaca Ferraz Neto (2007), a reflexão tractariana sobre a ciência, apesar da pouca atenção que recebeu dos comentadores, é um tema em destaque no livro, como indica a quantidade significativa de aforismos que lhe são dedicados. Tendo em vista a aceção tractariana de *dizer*, tudo o que pode ser dito são proposições das ciências naturais (TLP, 6.53). A representação do que ocorre no mundo, função essencial da linguagem, pode ser integralmente realizada por meio da ciência. A partir disso, porém, não se deve concluir que o *Tractatus* elege a ciência como única forma válida de discurso, negando legitimidade a outras formas de expressão do pensamento, como a linguagem coloquial. De acordo com o aforismo 5.5563, nossas proposições cotidianas, tal como estão, se encontram em perfeita ordem lógica – caso contrário, não poderiam cumprir sua função de significação. O que se quer dizer é que tudo aquilo que está ao alcance da linguagem – a descrição dos fatos do mundo – *pode* ser expresso através de proposições científicas.

A ciência pretende fornecer uma maneira unificada e generalizada de descrever a realidade, reza o *Tractatus*. Para isso ela recorre a alguns princípios fundamentais, como a lei da causalidade ou a lei do mínimo esforço. Essas concepções básicas são visualizações *a priori* de como se podem construir proposições da ciência e não algo que a realidade confirme ou descarte. Isso equivale a dizer que tais princípios são prescrições metodológicas para a formação de proposições bipolares, mas eles próprios não possuem condições de verdade. Comparemos o mundo com uma superfície branca

---

<sup>10</sup> A interpretação se torna ainda mais plausível quando nos deparamos com um comentário posterior de Wittgenstein sobre o assunto: “E que dizer de todas as asserções que parecem ser semelhantes [às relativas à exclusão mútua das cores], como: um ponto material só pode ter *uma* velocidade de cada vez, só pode haver *uma* carga em um ponto de um campo elétrico, em um ponto de uma superfície quente somente *uma* temperatura de cada vez, em um ponto de uma caldeira somente *uma* pressão etc.? Ninguém pode duvidar que essas asserções são auto-evidentes e que sua negação são contradições” (PR §81).

coberta por manchas negras irregulares. Para descrevê-la completamente poderíamos, ao invés de apontar a cor de cada ponto individualmente, cobri-la com uma rede formada por figuras geométricas pré-definidas e indicar, então, a cor assumida por cada unidade (TLP, 6.341). A figura escolhida para compor a malha utilizada na representação de uma mesma mancha pode variar: ora poderíamos usar losangos, ora triângulos etc. A rede, portanto, não é a descrição da superfície, mas um recurso pré-concebido utilizado na realização da mesma. Wittgenstein compara os princípios fundamentais da ciência com a rede utilizada na descrição da mancha: sendo inviável indicar individualmente quais os estados de coisas existentes, recorreremos a certas redes de princípios científicos para formular leis gerais que dêem conta do maior número possível de casos particulares. Seria, portanto, um equívoco tomar um princípio fundamental da ciência, o da causalidade, por exemplo, como algo inerente à própria realidade. Para o *Tractatus*, imaginar que cada fato sempre tem uma causa não tem fundamento lógico, trata-se de mera superstição, já que não há necessidade que não seja lógica.

O lugar privilegiado assumido pela ciência no sistema tractariano a torna alvo de uma relevante restrição. Elegendo-a como senhora da representação dos fatos, Wittgenstein lhe nega qualquer papel na resolução do *problema da vida humana*. Sendo os fatos meramente contingentes, não pode residir entre eles o valor de ordem ética. O sentido da vida não se situa no mundo, ele deve estar para além dele, deve ser transcendental. Isso significa que a ciência não pode lidar com o ético, já que ela apenas pode representar fatos, daí que “mesmo que todas as questões científicas *possíveis* tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados” (TLP, 6.52). Wittgenstein, dessa maneira, concede à ciência uma posição proeminente no que tange à representação, mas lhe retira toda a relevância no campo do que é mais valioso para o ser humano.

Vale acrescentar que a reserva de Wittgenstein quanto ao papel da ciência não se resume à restrição acima apresentada. Nos aforismos 6.371 e 6.372, o autor dirige uma breve, mas significativa crítica à postura da moderna sociedade ocidental, onde diz prevalecer a ilusória concepção de que as leis científicas sejam intrínsecas aos fenômenos naturais. Tal postura é comparável à dos primitivos diante de Deus e do Destino, com a desvantagem de que, no caso destes últimos, não se faz presente a demanda de que tudo aparente estar explicado. Nos capítulos seguintes, veremos que,

até seu falecimento, Wittgenstein mantém-se incomodado com o exagerado apreço que a sociedade ocidental nutre pela racionalidade científica, sentimento esse que se manifesta nitidamente em seus escritos.

Sendo a ciência capaz de dizer tudo que pode ser dito, conceberia o *Tractatus* a filosofia como um ramo da ciência? Nada poderia ser menos condizente com a realidade. As proposições da filosofia nada dizem, elas são caracterizadas como contrassensos por pretenderem representar a estrutura essencial e os fundamentos absolutos do mundo, condições transcendentais do sentido (SANTOS, 1993/2008). O desempenho dessa tarefa, como já deve estar claro, não está ao alcance da figuração proposicional. Se o resultado da ciência deve ser um corpo de sentenças significativas a respeito dos mais diversos fatos da realidade, a filosofia, por sua vez, deve resultar em clareza conceitual. O próprio *Tractatus* não está livre dessa condição, suas proposições são contrassensos no mesmo sentido em que as da filosofia tradicional o são. O leitor deve reconhecer isso ao compreendê-las e, abandonando-as, passar a ver o mundo corretamente (TLP, 6.54).

No entanto, “a mesma definição da forma essencial da proposição que desautoriza logicamente qualquer esforço de formulação de proposições filosóficas revela que o mundo tem uma estrutura essencial e fundamentos absolutos” (SANTOS, 1993/2008, p. 101). O *Tractatus* não pretende aniquilar o conceito de filosofia, mas preservá-lo por meio de sua reformulação. Com efeito, a filosofia deve morrer enquanto teoria e renascer na forma de atividade. Cumprindo sua tarefa de esclarecer logicamente os pensamentos, ela indica os fundamentos absolutos que em vão se tenta exprimir em proposições. O único método correto para a realização dessa tarefa seria dizer apenas o que pode ser dito, aquilo que pode ser figurado e, quando alguém quisesse dizer algo sobre metafísica, mostrar-lhe que não conferiu denotação a certos sinais que empregou em suas sentenças (TLP, 6.53).

Dessa maneira, torna-se clara a distinção radical que o *Tractatus* estabelece entre filosofia e ciência. Os aforismos que delimitam o sentido da atividade filosófica (TLP, 4.1 – 4.116) iniciam observando que as ciências naturais são constituídas pela totalidade das proposições verdadeiras e que a filosofia não pode ser uma delas. A filosofia, ciente dos limites do pensável, demarca o domínio do que pode ser estudado cientificamente. Ela deve estar acima ou abaixo da ciência natural, mas nunca a seu lado. Dentre essas

ciências com as quais a filosofia não deve ser confundida, a psicologia, como já explicitamos em nossa introdução, recebe atenção especial:

A psicologia não é mais aparentada com a filosofia que qualquer outra ciência natural.

A teoria do conhecimento é a filosofia da psicologia.

Meu estudo da linguagem por sinais não corresponderia ao estudo dos processos de pensar, estudo que os filósofos sustentaram ser tão essencial para a filosofia da lógica? No mais das vezes, eles só se emaranharam em investigações psicológicas irrelevantes, e um perigo análogo existe também no caso do meu método (4.1121).

A nítida distinção que Wittgenstein promove entre as atribuições da filosofia e as da psicologia, cabe tornar a dizer, é um traço conspícuo do pensamento wittgensteiniano, fazendo-se notar desde os primórdios (NL, p. 93) até os últimos escritos (OC; 447, 459, 494). No *Tractatus*, muitos dos assuntos classificados como desprovidos de interesse filosófico são relegados ao plano da psicologia (cf. TLP; 5.641, 6.3631, 6.423). Chama atenção, portanto, que, no aforismo citado acima, a teoria do conhecimento seja identificada com a filosofia da psicologia. Conforme a interpretação de Ferraz Neto (2003), a referida teoria do conhecimento seria a própria crítica à ilegítima pretensão de se erigir a psicologia, meramente uma dentre as demais ciências empíricas, como uma investigação revestida de caráter filosófico. O próprio comentador, porém, adverte que essa identificação talvez não deva ser levada tão a sério; a pretensão do *Tractatus* aí poderia ser apenas a de “mostrar a dívida substancial que a teoria do conhecimento tem com relação a essa crítica ou reflexão sobre a psicologia” (p. 42). Dessa forma, ainda que de maneira negativa, como um caminho tentador que deve ser evitado pelo filósofo, a psicologia ocupa um lugar de destaque na exposição tractariana.

Muito ilustrativo a respeito dessa relevante distinção é o modo pelo qual o *Tractatus* aborda a questão do pensamento. A citação acima evidencia que, como processo mental, o pensamento não interessa à filosofia; estudá-lo enquanto tal seria um modo de o filósofo desvirtuar seu *modus operandi*. Essa observação torna-se curiosa quando atentamos para o papel desempenhado por esse conceito em momentos cruciais da estrutura tractariana. Como observamos parágrafos acima, é fundamental que se conceba um pensamento subjacente ao sinal proposicional para sustentar a posição de que a ordem lógica deve estar presente a despeito da faceta aparente da expressão linguística. Wittgenstein não pode afirmar que a ordenação se faz presente na superfície

do fenômeno linguístico, tendo que recorrer então a algo que esteja por trás do mesmo e que seja digno de tal atribuição.

Sem o pensamento também não seria defensável a idéia de que todo sentido é precisamente definido. As frases da linguagem ordinária, como “há um livro sobre a mesa”, são demasiadamente vagas para que lhes imputemos sentidos determinados. A fim de que a tese da determinação do sentido seja mantida, deve-se recorrer a alguma entidade que possa especificar o que cada uma dessas frases quer dizer, tarefa desempenhada pela noção de pensamento. É adequado, portanto, afirmar que Wittgenstein, dados os motivos apresentados, acabou por aderir a certa concepção de pensamento que, posteriormente, tornou-se alvo de sua auto-crítica, como aponta McGinn (2006):

O mito ao qual Wittgenstein sugere posteriormente ter sucumbido no *Tractatus* é o de que podemos conceber o uso da linguagem em ocasiões particulares para expressar pensamentos com sentido definido como um processo de tradução, através do qual nós construímos o signo proposicional que expressa o pensamento a partir do próprio pensamento preexistente (p. 101).

É concebível que o pensamento assuma ainda outras funções com relação à linguagem. Spaniol, por exemplo, afirma que cabe a um ato mental decidir “se determinada proposição exprime uma afirmação, um desejo, um comando, ou uma expectativa, etc.” (1989, p. 40). Não é absurdo dizer que o autor do *Tractatus* pensasse dessa maneira sobre o tema, mas é válido que nos perguntemos se o mesmo está em consonância com o fim a que se dedica o livro. Na concepção do jovem Wittgenstein, a distinção entre os diferentes usos concretos que se pode fazer de um mesmo símbolo proposicional seria um assunto a ser tratado por alguma das ciências, não pela filosofia. No *Tractatus*, como sensatamente observa Marques (1995), “o problema filosófico da linguagem diz respeito às condições de sua possibilidade e não às condições concretas de sua utilização pelo *zoon phonanta*” (p. 193). Não é de surpreender que o assunto da distinção entre comandos e afirmações não seja abordado no *Tractatus*, mas encontre, segundo Spaniol (1989), suas páginas mais esclarecedoras nos *Notebooks*<sup>11</sup>. O conteúdo destes últimos não pode ser utilizado como fonte auxiliar na interpretação do *Tractatus* sem uma boa dose de consideração pelo trabalho de seleção e reformulação que precedeu a finalização da obra. É imprescindível, portanto, que o lugar ocupado pela

---

<sup>11</sup> Vide nota n° 8, pg. 20.

noção de pensamento na estrutura tractariana seja determinado com clareza, de modo a evitar equívocos de interpretação.

Os enganos acima não são os mais graves que se pode cometer com relação ao papel do pensamento no sistema tractariano. Dada a afirmação de que o método de projeção da proposição na realidade é o pensar o sentido da proposição, Spaniol (1989) deduz que “é o ato mental que une cada proposição ao correspondente estado de coisas” (p. 42). Desse ponto de vista, seria difícil negar que “a atividade mental é essencial para a própria estrutura do *Tractatus*” (*idem*). Inicialmente, podemos apontar que tal conclusão não é compatível com o aforismo 4.1121, que declara abertamente a irrelevância do objeto da psicologia para a investigação que a obra promove. Ora, a relação entre a proposição e o fato que afigura não é estabelecida por um intermediário que se interponha entre as duas, não é uma relação externa. Nas palavras de McGinn (2006):

“A relação entre a proposição e a situação que ela representa é essencial ou interna: ela não depende de nada além das regras que nos permitem derivar da proposição – isto é, das palavras usadas nesta combinação – um conhecimento de como as coisas estão se a proposição é verdadeira” (p. 85).

Outro argumento contra a idéia de pensamento como intermediário entre proposições e fatos é sua própria natureza intrinsecamente figurativa. Uma figuração é uma figuração independentemente da natureza dos sinais que utilize para cumprir sua função de representar o mundo. Assim, “a representação mental silenciosa de um fato possível... merece, tanto quanto sua exteriorização escrita ou sonora, ser qualificada como proposição” (SANTOS, 1993/2008, p. 74). Em resposta à indagação de Russell sobre os componentes últimos do pensamento, Wittgenstein afirma que eles seriam elementos psíquicos que se relacionariam à realidade tal como as palavras, sendo objetivo da psicologia e não da filosofia identificá-los (LD, 19.8.1919)<sup>12</sup>. Portanto, não faz sentido afirmar que o pensamento enquanto fenômeno mental explique as condições da figuração, já que ele próprio tem caráter linguístico e seu poder de significar advém de sua relação projetiva com a realidade. O pensamento pressupõe essa relação, não podendo, de forma alguma, ser tomado como fundamento da mesma.

---

<sup>12</sup> Spaniol não ignora essas considerações e, inclusive, cita a carta que mencionamos, o que torna ainda mais curioso que defenda as conclusões que ora criticamos.

Supor que o pensamento seria o responsável pela vinculação entre nomes e objetos implica em conceber uma apreensão mental do objeto ao qual o nome se refere, para que posteriormente se proceda à associação entre os mesmos. Os objetos de que o *Tractatus* fala, porém, não são os objetos de nossa experiência cotidiana, são entidades muito peculiares, as quais não podemos identificar isoladamente. A existência de entidades indivisíveis é postulada por uma questão lógica e não epistêmica. Isso torna pouco plausível a hipótese de que haja uma atividade de associação mental por trás das relações afigurantes. Sendo assim, como entender o aforismo 3.11, citado acima, que afirma que o método da projeção proposicional é o pensar o sentido da proposição? De acordo com Marques (1995), a conclusão a ser tirada daí não é uma explicação da relação projetiva que apela ao conceito de pensamento, mas o inverso. A passagem seria uma espécie de definição do pensamento: “pensar uma proposição, assim como enunciá-la, é empregá-la como projeção de uma situação possível” (p. 192). Essa interpretação é endossada pelo aforismo 4, que assevera que “o pensamento é a proposição significativa”.

Dessa maneira, torna-se claro que, para o *Tractatus*, formulações da psicologia, como meras asserções factuais que são, não podem contribuir com o trabalho filosófico de clarificação conceitual. Muito pelo contrário, sua utilização pode facilitar o surgimento de concepções enganosas com relação à lógica da linguagem. Os aforismos 5.541-5.5423 abordam um grupo de sentenças particularmente propensas a levar a certas impressões equivocadas sobre a linguagem: trata-se das proposições do tipo “A acredita que *p*”. A incompreensão da lógica da linguagem conduz à crença de que essa modalidade de proposição afirma que determinada elaboração lingüística, “*p*”, está coordenada a um objeto simples “*A*”, um sujeito que a articula. Wittgenstein atribui ao que chama de “moderna teoria do conhecimento” essa ilusão conceitual, identificando Moore e Russell como seus partidários (TLP, 5.541). E de fato, num trabalho sobre teoria do conhecimento, Russell postula uma concepção cartesiana de mente para explicar a unidade do significado da proposição. Wittgenstein apresentou críticas tão acerbadas ao mesmo que Russell desistiu de publicá-lo (SLUGA, 1983). Segundo a referida teoria, o que diferencia uma proposição legítima de um mero punhado de termos é que a primeira encontra-se adequadamente articulada por uma consciência que lhe confere unidade. A análise lógica tractariana evidencia a incoerência de tal concepção. Sendo “*p*” uma proposição, “*A* pensa *p*” é da forma “*p* pensa *p*’”, ou seja, se



A constrói uma representação  $p$ , ele deve apresentar a mesma multiplicidade de elementos de  $p$  para atender às condições de afiguração. Postular um sujeito cartesiano, com caráter de entidade simples e ontologicamente distinta, é, portanto, um contrassenso. Além disso, é uma explicação insatisfatória, pois nem todo conjunto de termos presentes na consciência formam proposições, já que podemos encontrá-los reunidos aí de maneira caótica.

Wittgenstein também rejeita a idéia de que  $A$ , nas proposições do tipo “ $A$  pensa  $p$ ”, seria uma entidade mundana complexa (5.5421). De acordo com Sluga (1996), o autor trata essa constatação como auto-evidente, dispensando-se de apresentar argumentos que a apóiem. Mas podemos indicar que as razões de tal rejeição se encontram nos aforismos 4.12 e seguintes, nos quais é asseverado que a proposição pode representar a realidade inteira, mas não a forma lógica que ela compartilha com a realidade. Para que isso fosse possível deveríamos nos colocar, com a proposição, fora da lógica, ou seja, fora de toda condição que possibilita o pensar. É incoerente, portanto, que a forma da representação seja algo no mundo. Assim, representar proposicionalmente o sujeito que representa é uma impossibilidade lógica. É nesse sentido que se deve compreender o aforismo 5.631, que nega categoricamente a existência de um eu que representa; o que ele quer dizer é que tal sujeito não pode estar no mundo (CUTER, 2006). Para ilustrar essa visão, Wittgenstein menciona que, caso escrevesse um livro onde fosse descrito o mundo tal como o encontra, nele incluiria referências a seu corpo e a quais membros estão ou não submetidos a sua vontade, mas não poderia indicar de forma alguma o sujeito isolado.

Não aceitando o sujeito enquanto entidade mundana, seja complexa ou simples, o *Tractatus* entende-o enquanto condição não-objetiva de toda objetividade. O eu tractariano não é o homem concreto, o corpo humano ou a alma de que se ocupa a psicologia, mas o eu num sentido transcendental (5.641). Dessa maneira, a filosofia tractariana entende o sujeito de um ponto de vista não-psicológico. O sujeito não integra o mundo, ele o condiciona, estando para o mundo assim como o olho está para o campo visual. Não vemos nosso olho em nosso campo visual e nada neste último nos leva a crer que é visto por um olho. Esta relação interna entre mundo e sujeito permite que o *Tractatus* adote um posicionamento solipsista com relação à subjetividade: “O eu penetra na filosofia porque ‘o mundo é meu mundo’” (5.641). Como em sua dimensão estritamente lógica a linguagem é uma só, o que o solipsismo pretende dizer coincide

com o que reivindica o realismo puro: “O eu do solipsismo reduz-se a um ponto sem extensão, a realidade permanecendo coordenada a ele” (5.64). A tese solipsista não seleciona uma perspectiva em detrimento de outras, tampouco torna a realidade dependente de algo. Como observa Santos (1993/2008), “a verdade do solipsismo é ser o mundo essencialmente limitado por uma perspectiva projetiva sem concorrentes, que apenas se mostra no próprio ato da projeção” (p. 106).

Também a vontade, enquanto instância vinculada ao ético, não pode ser interpretada como mero fenômeno psicológico. A vontade enquanto evento mental, que pode ser entendida como um dos objetos da ciência, não é digna de consideração filosófica, já que é apenas um objeto passível de representação proposicional. Dada sua relação com os valores, que integram aquilo que é transcendental, ela não pode estar senão nos limites do mundo, condicionando-o. Nos aforismos abaixo, mais uma vez fica clara a atribuição à psicologia dos assuntos que não têm relevância filosófica:

Da vontade enquanto portadora do que é ético não se pode falar.  
E a vontade enquanto fenômeno interessa apenas à psicologia (TLP, 6.423)  
Se a boa ou má volição altera o mundo, só pode alterar os limites do mundo, não os fatos; não o que pode ser expresso na linguagem.  
Em suma, o mundo deve então, com isso, tornar-se a rigor um outro mundo. Deve, por assim dizer, minuar ou crescer como um todo (TLP, 6.43).

Pode-se constatar, então, que o modo como Wittgenstein se apropria da noção de sujeito e de conceitos relacionados, como pensamento e vontade, rejeita explicitamente a idéia de um eu individualizado e contingente, substituindo-o por um puramente transcendental. Essa concepção é bastante difícil de articular teoricamente. Como aponta Sluga (1983), assumir tal posicionamento impossibilita, por exemplo, falar de diferentes perspectivas, dar um tratamento coerente à ação humana ou falar numa comunidade de sujeitos. Essas limitações geram grande insatisfação por parte dos estudiosos interessados, levando muitos deles a procurar superá-las através da aproximação do pensamento de Wittgenstein ao de autores dos quais teria sofrido influência (cf. MARGUTTI PINTO, 1998; MARTÍNEZ, 2001).

Esse tipo de trabalho pode ser bastante esclarecedor e certas influências sobre assuntos específicos são claramente identificáveis – como a de Schopenhauer, no que tange à temática da vontade. Mas é indispensável ter em mente que o caráter lacunar do tratamento das questões com as quais o *Tractatus* lida é perfeitamente coerente com a proposta anti-teórica de filosofia por ele defendida. Em suas observações a respeito do

eu, Wittgenstein não pretende avançar teses que esgotem o assunto e formem um corpo teórico abrangente, mas apontar que a ligação fundamental entre pensamento e realidade é condição transcendental do sentido, não podendo ser tratada como mero fato contingente.

A partir do que foi exposto, podemos afirmar que, para o *Tractatus*, a filosofia deve ocupar-se do esclarecimento lógico do pensamento, tornando evidentes os seus limites, o que equivale a mostrar os fundamentos absolutos da linguagem e do mundo. Essa tarefa não pode ser confundida com a das ciências empíricas, que apenas representam fatos contingentes. Dentre estas últimas, a psicologia ocupa posição de relevo, dada a facilidade com que suas investigações são confundidas com o verdadeiro *modus operandi* da filosofia. Dessa forma, apesar da relevância do conceito de pensamento para suprir certas demandas do sistema, nem os métodos nem os temas peculiares à psicologia enquanto tais têm interesse filosófico para o *Tractatus*. A presença do psicológico, portanto, cumpre um objetivo basicamente negativo: mostrar os caminhos dos quais o filósofo deve se afastar. Esse uso negativo do psicológico e da psicologia permanece ao longo da produção wittgensteiniana, mas com as transformações pelas quais passou sua filosofia, como veremos, a temática psicológica veio a receber cada vez mais atenção.

## CAPÍTULO II – A FASE INTERMEDIÁRIA

Vimos que Wittgenstein, ao finalizar o *Tractatus*, pensava ter dado a última palavra acerca dos assuntos filosóficos. Coerente com essa postura, ele afasta-se do mundo acadêmico, passando a dedicar-se a atividades como lecionar no ensino básico de vilarejos da Áustria, trabalhar como jardineiro em um mosteiro e tomar parte na construção de uma casa para uma de suas irmãs (MONK, 1995). Enquanto isso, seu livro ia tornando-se cada vez mais conhecido e admirado pela intelectualidade européia, principalmente da Inglaterra e de Viena. Conforme o testemunho de Keynes, o *Tractatus* dominou todas as discussões fundamentais em Cambridge desde sua publicação (LD, 29.3.1924). O fascínio exercido pela obra despertou em alguns estudiosos o desejo de debater com o autor suas brilhantes e enigmáticas idéias. O primeiro a conseguir tal feito foi o jovem matemático Frank Ramsey, que colaborou para a tradução inglesa do *Tractatus* e redigiu sobre o mesmo uma resenha bastante conceituada, ainda hoje considerada um dos mais perspicazes comentários que o livro recebeu (RAMSEY, 1921). Outro acadêmico que buscou entrar em contato com Wittgenstein nesse período foi Moritz Schlick, figura central do famoso Círculo de Viena, grupo com o qual Wittgenstein teve importantes encontros (STERN, 2008). Esses autores estavam interessados em explorar as possibilidades abertas pela análise lógica tractariana, aplicando-a a proposições concretas da linguagem, atividade que, segundo a oportuna expressão de Ferraz Neto (2003), o *Tractatus* “terceirizou”.

Foi a partir dessas discussões que Wittgenstein começou a perceber que alguns tópicos não haviam recebido tratamento satisfatório em sua primeira obra. Essa constatação lhe dá o impulso necessário à retomada oficial do trabalho filosófico, em 1929, quando retorna a Cambridge. Sua intenção inicial não era construir algo novo e deixar para trás o projeto tractariano, mas corrigir as falhas deste último. A necessidade de proceder a uma análise lógica da linguagem ainda é sustentada, embora algumas concepções antigas precisassem ser reformuladas. Começa, então, um dos momentos mais prolíficos da produção de Wittgenstein, em que a profusão de novas idéias era tanta que suas concepções de como a análise lógica deveria ser levada a cabo variavam de semana para semana ou mesmo de um dia para o outro (MONK, 1995). Essa particularidade do período dificulta bastante a descrição precisa de como de fato nele se

deu o desenvolvimento do pensamento do autor. Como atesta Noë (1994), é freqüente que se observe nos escritos desse momento o surgimento precoce de algumas idéias que, apenas algum tempo depois, adquirem sua significação profunda; outras são tomadas de forma tímida e momentaneamente abandonadas, para apenas posteriormente serem manifestamente aceitas. A exposição que se segue, portanto, deixa de fora muitas minúcias desse complexo itinerário, procurando apenas oferecer um panorama geral do desenvolvimento das noções mais relevantes para o objeto deste trabalho.

Costuma-se citar como exemplo da celeridade das modificações pelas quais passava seu modo de pensar, o fato de Wittgenstein ter rejeitado o conteúdo do artigo “Algumas Observações sobre a Forma Lógica” (SRLF) – único trabalho filosófico que publicou em vida além do *Tractatus* – pouco depois de sua entrega para os editores das atas da reunião anual da *Aristotelian Society*. Como indício dessa rejeição, alega-se o fato de ele ter substituído a leitura do mesmo pela de um texto a respeito da noção de infinito na matemática (AUSTIN, 1995). Somando isso ao caráter atípico do estilo em que foi escrito e ao fato de Wittgenstein o ter considerado fraco (LD, 27.5.1933), alguns comentadores negaram a SRLF o *status* de fonte adequada para a pesquisa da filosofia intermediária do autor.

Contudo, investigando-se mais a fundo as razões que levaram à substituição da leitura, podemos constatar que sua ocorrência não se deveu ao repúdio do conteúdo do trabalho, que apenas ocorreria alguns meses depois (SALLES, 1999). O real motivo da desistência da leitura de SRLF foi o fato de estar Wittgenstein, à época do evento, intensamente absorvido pelo tema da infinitude e da generalidade na matemática, assunto que pretendia discutir com Russell durante a conferência, como atesta a carta que lhe enviou convidando-o a comparecer à mesma (LD, 07.1929). Levando isso em conta, podemos descartar a hipótese que, devido aos motivos expostos, desconsidera SRLF como um legítimo representante de certo período do pensamento wittgensteiniano. Nossa exposição abordará alguns aspectos do artigo, não obstante seu estilo claramente destoante do restante da obra de Wittgenstein, já que as propostas nele tratadas foram alvo de sua séria consideração durante parte significativa do ano de 1929 (NOË, 1994).

Em suas poucas páginas, SRLF tenta solucionar algumas dificuldades relativas à questão da exclusão mútua das cores apresentada no aforismo 6.3751 do *Tractatus*, o que acaba repercutindo sobre a própria concepção da análise lógica. Como vimos no

capítulo anterior, a impossibilidade de atribuição simultânea de cores diferentes a um mesmo ponto do campo visual era imputada a uma contradição invisível no nível do sinal proposicional, que seria evidenciada mediante análise lógica. Em SRLF, Wittgenstein insere a questão numa consideração mais ampla: a das sentenças atributivas de qualidades que admitem gradação – como comprimento, intervalo de tempo, intensidade de som, etc. À época da redação do *Tractatus*, Wittgenstein imaginava que

“... uma proposição expressando o grau de uma qualidade poderia ser analisada num produto lógico de proposições simples de quantidade e uma proposição suplementar. Tal como poderia descrever o conteúdo do meu bolso dizendo ‘Ele contém uma moeda de um centavo, outra de dez, duas chaves e nada mais’ (SRLF, p. 32).

O que Wittgenstein verifica em SRLF, é que as proposições que lidam com intensidades não podem ser analisadas dessa maneira. Como elegantemente diz Cuter, “os números do *Tractatus* eram excelentes para contar, mas péssimos para medir... O acréscimo de um centímetro não é descrito da mesma forma que o acréscimo de uma pessoa a certo grupo” (2005, p. 117-118). Wittgenstein oferece um exemplo esclarecedor para ilustrar essa impossibilidade. Imaginemos que  $b$  seja uma unidade de brilho e que  $E(b)$  seja a sentença que indica que a entidade  $E$  possui somente uma unidade de brilho.  $E(2b)$  afirmaria que a mesma entidade teria duas dessas unidades. Caso tentássemos analisar  $E(2b)$  na conjunção “ $E(b)$  e  $E(b)$ ”, falharíamos, pois teríamos afirmado que  $E(b)$  e  $E(2b)$  dizem o mesmo. Por outro lado, se distinguíssemos entre duas unidades e fornecêssemos “ $E(b')$  e  $E(b'')$ ” como análise de  $E(2b)$ , estaríamos a dizer um absurdo, pois, se é da mesma propriedade que tratamos, devemos usar apenas uma unidade de cada vez. A partir daí, Wittgenstein conclui que proposições que falam de intensidades de qualidades não podem ser analisadas, concedendo-lhes, assim, o status de proposições elementares.

A relação de diferença de grau é uma relação interna, ou seja, tem caráter de necessidade; sua representação deve ocorrer, portanto, através de relações internas entre as proposições que afiguram essas diferenças. Por esse motivo, uma importante modificação é realizada: diferentemente das proposições elementares tractarianas, as proposições elementares em SRLF não são logicamente independentes, elas relacionam-se entre si, constituindo sistemas (*Satzsystem*). Podemos dizer, então, que Wittgenstein abandona o atomismo lógico, adotando uma postura que pode ser chamada de “holismo lógico” (STERN, 1995). Nos aforismos 2.1512 e 2.15121 do *Tractatus*, Wittgenstein

compara a proposição a uma régua aposta à realidade: apenas seus pontos externos a tocam. Na nova concepção, não são as proposições tomadas individualmente que se comparam a padrões de medida, mas conjuntos de proposições (LWVC, 25.12.29). Aqui a metáfora é mais adequada, pois se entende que quando se utiliza uma proposição de determinado sistema é como se todas as demais estivessem implicitamente sendo utilizadas; todas as gradações da régua estão presentes no ato de medição, mesmo que seja dado destaque a apenas uma delas. É isso que explica o fato de que se sabemos que A mede dez metros, também sabemos que ele não mede nove ou onze; se sabemos que B é azul, conseqüentemente sabemos que não é vermelho nem amarelo. Essas incompatibilidades não são mais consideradas como contradições veladas à espera de uma análise lógica que as torne patentes; elas agora constituem relações internas que as proposições que atribuem graus de uma mesma qualidade – proposições estas que não podem ser analisadas – mantêm entre si. No *Tractatus*, a tese da independência mútua das proposições elementares garantia que as relações entre proposições se resumiriam ao fato de umas atuarem como funções de verdade de outras; com a negação desse princípio, as possibilidades de inferência lógica já não podem ser reduzidas à forma tautológica, o que torna o assunto extremamente mais complexo.

Nesse contexto, o autor passa a criticar a atitude dogmática que adotou no *Tractatus*, ao pretender determinar *a priori* o funcionamento da lógica da linguagem. Durante uma discussão com o Círculo de Viena, ele afirmou: “Vi algo de muito longe e de maneira bastante indefinida, e quis extrair disso tanto quanto possível” (LWVC, 9.12.1931). Wittgenstein passa a pensar que a idéia de que há uma forma lógica compartilhada por toda proposição é uma generalização vazia. A análise lógica da linguagem passa, então, a depender de uma investigação de casos específicos de sua aplicação. Em outros termos, o trabalho de esclarecimento lógico passa a ser *a posteriori*. Mantivesse Wittgenstein a concepção tractariana de que a linguagem ordinária, tal como é, encontra-se em perfeita ordem lógica, a referida investigação possivelmente se teria debruçado sobre as proposições de nosso simbolismo comum. Mas sua visão a respeito deste último sofre uma alteração radical. Segundo SRLF, mais que esconder as regras da sintaxe lógica, a linguagem ordinária claramente as infringe. Uma notação ideal não se limitaria a resolver os mal-entendidos subjacentes aos problemas filosóficos, mas deveria atuar remediando as deficiências do simbolismo ordinário, substituindo-o quando necessário. Sob tal perspectiva, as regras da sintaxe

lógica não poderiam, obviamente, ser obtidas a partir da análise das sentenças ordinárias.

Durante um breve período, Wittgenstein – provavelmente por influência das conversas que travou com o Círculo de Viena no final da década de vinte – adotou uma postura abertamente fenomenalista (MEDINA, 2002). Dessa maneira, a proposta que o autor apresenta em SRLF é a de que a análise lógica deveria voltar-se para os próprios fenômenos que a linguagem descreve. Esse direcionamento é da máxima importância para os objetivos do presente trabalho, já que o objeto da análise lógica passa a ser o conteúdo de nossa experiência imediata, daquilo que se nos apresenta, o que traz o psicológico para o centro das reflexões de Wittgenstein, como detalharemos mais à frente. Os dados “primários” da experiência são entendidos como a própria realidade em si, e não como meros sintomas de algo mais substancial (PR §166). Tais dados, assim como as proposições que os descrevem, organizar-se-iam em sistemas independentes, ocupando diferentes espaços lógicos. Essa condição reflete-se na sintaxe da linguagem: apenas proposições que descrevem um mesmo sistema de dados guardam relações internas entre si, sendo logicamente independentes das demais. Isso pode ser exemplificado da seguinte maneira: as sentenças “A é circular” e “A é quadrangular” pertencem a um mesmo espaço lógico, onde não está incluída “A é quente”.

A partir desse ponto de vista, é função da filosofia tornar claras tais relações procedendo a uma fenomenologia, uma investigação *a posteriori* da própria *estrutura lógica* da realidade. Apenas o conhecimento direto da própria lógica intrínseca aos dados da experiência imediata nos possibilitaria a compreensão das regras subjacentes ao funcionamento da linguagem, compreensão esta que nos possibilita distinguir claramente entre o que faz e o que não faz sentido dizer. A linguagem com a qual habitualmente nos comunicamos, por utilizar uma mesma forma proposicional para lidar com modalidades muito distintas de fenômenos, não pode ser usada na fenomenologia “sem lançar uma luz deturpadora sobre seus objetos” (PR §57). Portanto, impôs-se como necessária a construção de um simbolismo que permitisse a expressão exata dos dados da experiência, uma linguagem fenomenológica ou primária. Através dessa notação privilegiada, seria possível uma representação precisa dos fenômenos, em que a estrutura lógica dos mesmos tornar-se-ia manifesta no próprio signo proposicional, resultado similar ao que seria obtido através de uma análise lógica completa no *Tractatus*.



Apesar de contrariar a idéia tractariana de que a lógica deve cuidar de si mesma, de que os limites do sentido devem ser traçados do próprio interior da linguagem, a visão fenomenalista apresentada em SRLF embasa uma tentativa de consubstanciar a noção de análise lógica, para a qual não foi oferecido um método específico no *Tractatus*. SRLF configura-se, então, como um esforço para manter o cerne das intenções tractarianas, encaminhando sugestões para o estabelecimento de uma possibilidade concreta de análise lógica da linguagem. No entanto, as transformações envolvidas no projeto de construção de uma linguagem fenomenológica, mais do que ajudar o autor a conservar antigas concepções, abrem o caminho para o rompimento definitivo com algumas delas, constituindo um importante passo de Wittgenstein em direção a sua filosofia da maturidade. É durante o período em que SRLF é escrito, por exemplo, que a lógica deixa de ser vista como simples e uniforme, passando a ter a multiplicidade como aspecto capital; noção cuja relevância, como veremos, vai tornando-se cada vez maior no decorrer do desenvolvimento de seu pensamento.

Outras modificações contidas no artigo, porém, não se mantiveram durante muito tempo. Tal é o caso da concepção do método filosófico como investigação dirigida aos próprios fenômenos, proposta que Wittgenstein rapidamente vem a reconhecer como incoerente. As regras subjacentes ao funcionamento da linguagem não podem ser justificadas apelando-se à descrição de alguma propriedade da realidade, pois as próprias regras seriam pressupostas pela descrição (PR §7). Assim, qualquer investigação sobre os dados da experiência já implicaria o uso de uma linguagem e, por conseguinte, a adoção das normas que a regem. Se a expressão “esfera dotada de arestas” é classificada como um contrassenso é porque não está de acordo com as convenções segundo as quais os termos empregados devem ser utilizados e não porque até o momento não encontramos um objeto assim. São as nossas convenções gramaticais, as regras que regem os nossos modos de representação, que determinam a forma lógica dos fenômenos.

Dessa maneira, Wittgenstein passa a identificar a Fenomenologia com a Gramática<sup>13</sup>; o que se pretendia alcançar através da primeira torna-se função da segunda. Inverte-se, portanto, a ordem sugerida em SRLF: agora é a investigação das

---

<sup>13</sup> Já podemos encontrar esse pensamento expresso num manuscrito de fevereiro de 1929, mas, como frequentemente ocorre nos escritos da fase intermediária, implicações significativas do mesmo só são formuladas no período final do mesmo ano (NOË, 1994).

regras gramaticais inerentes a cada sistema de proposições que leva ao conhecimento da natureza dos diferentes tipos de fenômeno e não o inverso (MEDINA, 2002). Referências às regras da gramática lógica – ou, mais propriamente, da sintaxe lógica – já ocorrem algumas vezes no *Tractatus*, mas elas não desempenham aí um papel muito relevante. Compreendida a natureza essencial da lógica, todo o funcionamento da linguagem estaria esclarecido no que é fundamental. Com o emprego de uma linguagem completamente analisada, “a natureza dos signos naturais e inevitáveis” falaria por si mesma, o que tornaria supérfluas as regras gramaticais (KENNY, 2005, p. 89). Portanto, apenas depois da retomada do trabalho filosófico é que Wittgenstein atribui um papel central à noção de gramática (GARVER, 1996).

A essa época, Wittgenstein interpretava a prática linguística como a realização de um cálculo (WL). Sob esse ponto de vista, utilizar a linguagem é operar com signos. Dessa forma, ele pretende ressaltar o fato de a linguagem ser uma atividade efetivada de acordo com regras precisas. Essa concepção de linguagem como cálculo já está presente no *Tractatus*, mas algumas distinções importantes surgem na fase intermediária: a) por cálculo passam a ser entendidos diversos tipos de operações com signos e não apenas as da lógica verifuncional; b) os diversos cálculos que compõem a linguagem não possuem um fundamento transcendental, eles têm caráter convencional; e por fim, c) eles não são velados, apresentam-se na superfície da linguagem (MEDINA, 2002). À gramática não cabe estabelecer novas operações simbólicas, ela apenas cataloga regras que os falantes já seguem naturalmente ao utilizar a linguagem. Seu objetivo é oferecer uma representação perspicua dos empregos legítimos das expressões, de forma que os equívocos filosóficos, gerados por analogias enganadoras entre certos modos de representação, sejam sanados. Assim, para aquele que se pergunta se uma coisa é tão idêntica como outra, deve-se mostrar as regras que especificam o significado do termo “idêntico” e indicar que sua questão não o emprega adequadamente (PR §9).

Naturalmente, a substituição da fenomenologia pela gramática acarretou alterações no modo de encarar o projeto de formulação de uma linguagem primária. Cabe destacar que as modificações que ora relatamos não se deram de uma hora para a outra, apesar de terem ocorrido num curto intervalo de tempo. Stern (1995) aponta que a rejeição do referido projeto efetivou-se somente depois de intensa discussão sobre sua pertinência, discussão essa que forneceu a base para o tratamento que Wittgenstein veio a dar ao assunto e a seus correlatos no início da década de 30. Conforme relata Noë

(1994), tendo sido concebida em julho de 1929, período em que foi concluído SRLF, a intenção de criar uma notação fenomenológica teria sido posta de lado já em novembro do mesmo ano, data provável em que o autor teria escrito:

Agora já não tenho como objetivo a linguagem fenomenológica, ou 'linguagem primária', como costumava chamá-la. Não mais a considero necessária. Tudo que é possível e necessário é separar o que é essencial do que não é essencial em *nossa* linguagem (PR§ 1).

“Seria estranho que a lógica se preocupasse com uma linguagem ‘ideal’ e não com a *nossa*. Pois o que exprimiria essa linguagem ideal? Presumivelmente o que agora exprimimos em nossa linguagem cotidiana; nesse caso, essa é a linguagem que a lógica deve investigar. Ou alguma outra coisa: mas, nesse caso, como eu poderia saber de que se trata? A análise lógica é a análise de algo que temos, não de algo que não temos, portanto, é a análise das proposições *tal como estão*. (Seria estranho que a raça humana viesse falando até hoje sem nunca ter elaborado uma proposição propriamente dita) (PR§ 3).

Com a rejeição da *necessidade* de uma linguagem fenomenológica, o simbolismo ordinário recupera a cidadania lógica que já possuía no *Tractatus*; mas diferentemente do que ocorre neste último, nas *Observações Filosóficas*, é da própria linguagem ordinária que se deve tratar e não de uma suposta estrutura linguística a ela subjacente. O abandono do projeto de construção de uma linguagem fenomenológica marca o rompimento com o ideal tractariano de mostrar a lógica da linguagem servindo-se de uma notação privilegiada. A partir desse momento, não se deve mais esperar que o trabalho de esclarecimento lógico leve à exibição direta de um conjunto único de proposições elementares que estaria na base de todo e qualquer simbolismo (CUTER, 2005). A filosofia passa a não mais se comprometer com a revelação de algo que seja escondido pela superfície da linguagem. Isso equivale a rejeitar a tese segundo a qual uma proposição deve ter uma e apenas uma análise completa: deve contar como análise todo trabalho de clarificação do funcionamento da linguagem, que pode ser realizado de modos diversos (STERN, 1995).

O que há de essencial em nossa linguagem é mostrado à medida que são descritas linguagens alternativas que lhe sejam equivalentes. Se compararmos uma linguagem a uma variante sua, aqueles aspectos que não são compartilhados pelas duas podem ser excluídos como meramente acidentais. Dessa maneira, confrontando nossa linguagem com diferentes outras que cumpram a mesma função, avançamos na delimitação de sua essência. Imaginando, por exemplo, que déssemos nomes próprios às nossas mãos – o que é plenamente realizável, ainda que de pouca praticidade na maior parte do tempo – podemos notar que o fato de pertencer a alguém não é parte da

essência do conceito de mão, mas apenas uma impressão bastante comum que nos ocorre devido à nossa prática linguística (PR §71). Nos termos de Wittgenstein:

Cada vez que digo que, em vez de tal e tal representação, também seria possível usar alguma outra, damos mais um passo rumo ao objetivo, que é entender a natureza do que é **representado**.

Um reconhecimento do que é essencial e do que não é essencial em nossa linguagem para que ela tenha condições de **representar**, um reconhecimento de quais partes de nossa linguagem são rodas que giram ociosamente, equivale à construção de uma linguagem fenomenológica (PR §1; grifos acrescentados).

Depreende-se da citação acima que, apesar de todas as modificações introduzidas, a imagem tractariana de linguagem como espelho da realidade mantém-se presente na reflexão wittgensteiniana deste período. O autor ainda sustenta que a função primordial da linguagem consiste em figurar a realidade. Esta última, por sua vez, mesmo depois de abandonada a idéia de que a análise lógica demanda a construção de uma linguagem fenomenológica, continua sendo entendida como o que é dado na experiência imediata. Dessa maneira, qualquer linguagem possível – inclusive nossa linguagem ordinária e a da física – deve ser uma representação da realidade fenomênica. Por sua vez, a formulação de uma notação que permitisse a representação direta dos fenômenos – linguagem fenomenológica – ainda recebe especial atenção de Wittgenstein, não mais porque a construção de um simbolismo ideal viesse a esclarecer definitivamente o funcionamento da linguagem, mas devido à prescrição metodológica de que devemos comparar nossa linguagem com outras funcionalmente equivalentes.

A comparação entre a linguagem fisicalista e a primária mostra que a primeira utiliza artifícios hipotéticos que tornem mais simples o seu manejo (PR §230), enquanto que a segunda representa de maneira isenta todos os dados imediatos da experiência descrita, não permitindo “nenhuma maneira de exprimir uma preferência por certos fenômenos a outros; [esta linguagem] teria de ser, por assim dizer, absolutamente *imparcial*” (PR §53). A partir dessas peculiaridades, Wittgenstein estabelece a diferenciação entre as sentenças das linguagens que remetem a objetos físicos, que chama de hipóteses, e as da linguagem primária, denominadas simplesmente de proposições. Apesar de figurarem de maneira diferente, ambas derivam seus sentidos da possibilidade de concordância com a realidade imediata (PR §225). Enquanto que entre as proposições e os fenômenos que representam deve haver um ajustamento completo, no caso das hipóteses, é suficiente que apenas uma de suas facetas seja passível de confirmação pela realidade. Para dizermos “há uma cadeira aqui”, por exemplo, basta

que vejamos um de seus lados. Assim sendo, uma hipótese deve poder ser convertida em proposições cujo contraste direto com a realidade seja possível; nos termos de Wittgenstein, “uma proposição é, por assim dizer, um corte transversal particular de uma hipótese” (PR §228). Não é apropriado, portanto, falar em verdade ou falsidade de uma hipótese – estes termos são exclusivamente aplicáveis às proposições da experiência imediata – mas somente de sua maior ou menor probabilidade.

Ainda que Wittgenstein tenha declarado haver, essencialmente, apenas uma linguagem – a que utilizamos cotidianamente (LWVC, 29.12.1929) – linguagens dela distintas, como dissemos acima, têm importância na medida em que mostram o que há de comum entre elas, tornando claro, dessa forma, o que é essencial em nosso simbolismo. A construção de uma linguagem que figurasse o fenômeno de maneira exata, portanto, seria conveniente para evidenciar que o caráter hipotético de nossa prática linguística comum é um traço acidental da mesma. Conforme Noë:

O fato de que podemos descrever uma sala usando apenas equações da geometria analítica e índices de cores, nunca mencionando mesas, cadeiras, papel de parede etc. é tomado como demonstração de que não é essencial para o que é descrito que ele seja caracterizado na linguagem dos objetos físicos (1994, p. 19).

É com base nessa possibilidade de comparação que Wittgenstein justifica seu recalcitrante interesse pela linguagem fenomenológica. Todavia, as contínuas reflexões sobre o tema vão revelando aos poucos as dificuldades que lhes são intrínsecas. Como destaca Ferraz Neto (2003), é no aspecto temporal da linguagem fenomenológica que se concentram as suspeitas iniciais com relação à viabilidade de sua construção. Será útil para esse trecho da exposição que examinemos um conveniente símile que Wittgenstein costumava evocar com frequência. Ele lhe ocorreu já no ano de 1911, segundo relato de Bouwsma (1986, p. 10), durante a visita que fizera a Frege antes de decidir estudar em Cambridge. O elemento de comparação utilizado é o projetor de cinema. A imagem na tela corresponderia à experiência imediata, enquanto que a fita de filme inserida na máquina seria como a realidade física. O presente pode ser entendido como o quadro da fita que está na frente da lâmpada, sendo o passado constituído pelos quadros que já ocuparam essa posição e o futuro pelos que virão a ocupá-la. A imagem projetada, por sua vez, “não possui vizinhos” (WL, p. 15); diferentemente dos quadros que compõem a fita de filme, que estão todos no mesmo nível, podendo ser comparados uns com os outros, ela não possui concorrentes. Portanto, no âmbito da imagem projetada na tela,

assim como com relação aos fenômenos, não faz sentido falar em passado ou futuro, mas apenas no constante fluxo do presente. A propósito, falar que só a experiência presente tem real existência seria redundante, já que aí não se utiliza o termo “presente” em oposição a passado ou futuro (PR §54). A noção de tempo de que fazemos uso para lidar com a realidade física não pode ser, portanto, adequadamente utilizada para falar do mundo atemporal dos dados fenomênicos.

A linguagem, qualquer que seja ela, tem caráter físico, já que se configura como sistema de sinais. Ela ocorre, portanto, no mundo da fita, não no da tela (PR §48). Como seria possível, então, representar o mundo atemporal dos fenômenos por seu intermédio? Wittgenstein ilustra a dificuldade propondo que se imagine alguém com memória tão boa que pudesse lembrar-se de todas as suas impressões sensoriais (PR §67). Essa pessoa poderia elaborar uma descrição desses conteúdos utilizando figuras moldadas em gesso que os representassem, completando-as na mesma velocidade em que foram experienciados os fenômenos. Teríamos assim, no momento da construção da representação, uma espécie de descrição fenomenológica dos conteúdos em questão. Até aí, enquanto há simultaneidade entre a rememoração e a confecção das figuras, o empreendimento parece ser bem sucedido. O problema surge quando consideramos qualquer leitura posterior dessa descrição: “não teria ela afinal, caráter hipotético?” (*idem*). Para contornar essa situação, Wittgenstein serve-se da idéia de um mecanismo acionável através de uma manivela, que seria utilizado para apresentar as figuras nos momentos apropriados a dois olhos fixados em pontos determinados, suprimindo assim a deficiência da tentativa anterior. Esta seria a descrição mais imediata que poderíamos imaginar (PR §68). Contudo, conclui Wittgenstein, essa analogia só serve para mostrar que o mecanismo, assim como nossa linguagem, encontra-se no domínio do filme, enquanto que apenas algo que fosse seu correspondente na tela poderia ser a linguagem primária (PR §69). Dessa maneira, a forma da proposição não contempla o aspecto temporal do fenômeno, o que equivale a dizer que ela não determina plenamente seu sentido, já que tem uma multiplicidade inferior à dele (FERRAZ NETO, 2003).

A explicitação de tal insuficiência, contudo, não leva à condenação definitiva da linguagem fenomenológica. Na sequência do texto em que a constata, Wittgenstein insiste que “está claro que precisamos de uma maneira de falar com a qual possamos representar o campo visual isolado, como tal” (PR §70). Essa posição torna-se defensável porque Wittgenstein estabelece que a indeterminação do sentido da

linguagem é suprida através de sua aplicação. Conforme Ferraz Neto (2003), “a multiplicidade correta [que falta à forma proposicional] é introduzida no momento em que eu uso essa proposição. Será, portanto, somente o uso da proposição que poderá introduzir a determinação temporal” (p. 151). Tal como uma vara graduada passa a ser uma régua apenas mediante sua utilização para medir um objeto, o emprego da linguagem dá vida às combinações de sons ou marcas gráficas, que antes dele não passam de elementos inertes do mundo do filme. Dessa maneira, a linguagem, qualquer que seja ela, não pode dizer nada a respeito das características temporais dos fenômenos, é-lhe vetado figurar o fluxo constante peculiar à realidade, mas esse traço essencial dos fenômenos se expressa através do próprio uso dos sinais.

Estando Wittgenstein ainda comprometido com uma concepção figurativa da significação, o uso da linguagem é entendido como a própria “*confrontação* entre linguagem e realidade” (PR §54). Mas, nesse período, algumas inovações importantes são introduzidas. No manuscrito que serviu de fonte para o quinto capítulo das *Observações*, logo depois da frase supracitada, aparece o seguinte: “E esta aplicação da linguagem é a verificação das proposições” (apud in STERN, 1995). Evidencia-se aí a adesão de Wittgenstein ao verificacionismo, a tese de que *o sentido de uma proposição é o método de sua verificação*, concepção que sustenta com variados graus de convicção entre 1929 e 1932. Sob esse ponto de vista, “toda proposição dotada de sentido tem de nos ensinar por meio desse seu sentido como devemos nos convencer de que ela é verdadeira ou falsa” (PR §148). Em outros termos, a proposição nos fornece os dados necessários para que se proceda ao cálculo de seu valor de verdade. Sendo os valores de verdade das proposições determinados por aquilo que ocorre na realidade, obviamente, sua verificação sempre ocorre no presente, na sua confrontação com instantes particulares do fluxo contínuo da experiência imediata (PR §48).

O tópico “uso da linguagem”, como vimos no capítulo anterior, já aparece no *Tractatus* (cf. TLP, 3.262); mas ele não recebe aí qualquer tratamento aprofundado. Nada mais natural, já que na abstrata arquitetura tractariana, alheia às questões práticas da linguagem, não há lugar para algo como a verificação de proposições, que seria evitada como uma mera questão empírica (MARCONI, 2000). Dessa maneira, no *Tractatus*, a consideração da aplicação da linguagem apenas remete laconicamente à inserção de sinais em relações projetivas com a realidade, de tal forma que o sentido da proposição é interpretado exclusivamente como as condições sob as quais ela é

verdadeira; a partir da fase verificacionista, ele passa a ser identificado com as condições que fazem com que *nós* a consideremos verdadeira, iniciando assim a valorização da dimensão pragmática da linguagem (MEDINA, 2002).

Nesse contexto, em que as proposições só adquirem sentido a partir de sua relação com os dados da experiência imediata, a emergência da aplicação da linguagem como tema a ser seriamente levado em conta pelo trabalho filosófico traz à tona alguns conceitos psicológicos, categoria que havia sido taxativamente excluída pela concepção tractariana de filosofia (cf. TLP, 4.1121). Diferentemente do que ocorre no *Tractatus*, nos primeiros anos da filosofia intermediária de Wittgenstein, a consideração do psicológico não desempenha função meramente negativa. Queremos com isso dizer que certos conceitos mentais, mais especificamente os intencionais, como expectativa e pensamento, são um importante alvo das reflexões do autor das *Observações Filosóficas* devido a sua relevância para o funcionamento do nosso simbolismo: “Se você excluir da linguagem o elemento da intenção, toda a sua função [da linguagem] desmorona” (PR §20). Em outra passagem, que parece ecoar a pretensão de converter a filosofia numa investigação direta dos fenômenos, Wittgenstein assevera:

Parece haver cores simples. Simples como fenômenos psicológicos. O de que preciso é uma teoria psicológica das cores, ou antes, fenomenológica, não de uma teoria física e, igualmente, tampouco de uma fisiológica (PR §218).

A passagem acima é particularmente apropriada por evidenciar os termos em que se dá essa ascensão do mental na filosofia wittgensteiniana. Se, por um lado, a temática psicológica é adotada como objeto de reflexão, por outro, rejeita-se a metodologia científica – representada pela física e pela fisiologia – como método adequado para levá-la a cabo. É válido, então, que elucidemos como, durante esse importante período do pensamento de Wittgenstein, seu trabalho filosófico manteve-se diferenciado de qualquer forma de pesquisa empírica psicológica. Uma breve exposição do tratamento dado a certos conceitos mentais nas *Observações Filosóficas* será o bastante para evidenciar o devido teor das reflexões nessa fase. Antes disso, porém, é adequado que uma rápida digressão sobre o anti-cientificismo wittgensteiniano seja realizada, revelando como o mesmo manifestou-se nos escritos posteriores à volta do autor à atividade acadêmica.

Em seus últimos anos de vida, Wittgenstein declarou que, conquanto questões científicas pudessem interessá-lo, apenas as conceituais e estéticas de fato o prendiam



(CV, p. 117). Contudo, como mencionamos no capítulo anterior, um interesse limitado não era o único sentimento que a ciência, ou melhor, o status atribuído à ciência pela cultura ocidental inspirava em Wittgenstein; suas considerações sobre o assunto revelam reprovação e desconfiança. Durante a década de 20, Wittgenstein tomou contato com a perspectiva de Spengler – segundo a qual a predominância das ciências e a posição secundária das artes na vida intelectual de uma sociedade seriam sintomas de sua decadência –, encontrando nela uma articulação muito próxima de sua própria avaliação negativa da civilização tecnológica (HALLER, 1990). Os poetas e músicos, de acordo com a visão cultural criticada por Wittgenstein, existem para proporcionar prazer, instrução não é algo que se espere deles, mas apenas dos cientistas (CV, p. 61). Numa sociedade assim as realizações do verdadeiro gênio são valorizadas, se é que o são, como mero entretenimento, o que se espera em termos de conhecimento são os resultados da aplicação de métodos objetivos e suas consequências tecnológicas. Em 1947, Wittgenstein chegou a escrever que, de modo algum, é absurdo pensar que não exista nada de bom ou desejável no conhecimento científico e que, na verdade, ao procurá-lo, a humanidade está a cair numa armadilha, que pode ser o marco inicial de seu fim (CV, p. 86). Entretanto, é importante destacar que o desagrado de Wittgenstein não é para com a ciência em si, suas objeções dirigem-se ao cientificismo, às “tendências imperialistas do pensamento científico que resultam da idéia de que a ciência é a medida de todas as coisas” (GLOCK, 1996, p. 341). Num mundo com tais concepções, não haveria lugar para o trabalho filosófico que ele desenvolvia. Tal impressão faz-se notar claramente numa versão preliminar do prefácio das *Observações Filosóficas*:

É-me indiferente que o cientista ocidental típico compreenda ou aprecie, ou não, o meu trabalho, visto que de qualquer modo ele não compreenderá o espírito com que escrevo. A nossa civilização é caracterizada pela palavra «progresso». Fazer progressos não é uma das suas características, o progresso é, mais propriamente a sua forma. Ela é tipicamente constructora. Ocupa-se em construir uma estrutura cada vez mais complicada. E até mesmo a claridade é desejada apenas como um meio para atingir este fim, nunca como um fim em si mesmo. Para mim, pelo contrário, a claridade e a transparência são em si mesmas valiosas. Não estou interessado na construção de um edifício, mas sim em ter uma visão clara dos alicerces de edifícios possíveis. Assim, não viso o mesmo alvo que os cientistas e a minha maneira de pensar é diferente da deles.  
(...)

Poderia dizer: se o lugar a que pretendo chegar só se pudesse alcançar por meio de uma escada, desistiria de tentar lá chegar. Pois o lugar a que de facto tenho de chegar é um lugar em que já me devo encontrar. (CV, 1930).

Fica evidente, a partir dos trechos acima, que Wittgenstein, de forma alguma, pretendia realizar um trabalho de teor científico, o que nos remete à distinção tractariana entre as atribuições da filosofia e as da ciência. A primeira não pode, sob qualquer justificativa, adotar os métodos desta última. A filosofia deve visar, como único objetivo, à clareza conceitual e não a descobertas ou teorias de qualquer tipo. Nesse sentido, a metáfora da escada, presente no aforismo 6.54, é evocada com o intuito de criticar certa incoerência do *Tractatus* em relação a esse tópico: ao mesmo tempo em que ele defende a acepção de filosofia como atividade e não como um sistema teórico, estabelece que sua tarefa de análise lógica passa por uma investigação que conduz ao conhecimento de toda uma estrutura linguística ainda ignorada porque encoberta pela superfície do simbolismo comum. O breve período em que Wittgenstein concebe o método da filosofia como uma investigação que se debruça diretamente sobre a natureza dos fenômenos também apresenta dificuldade semelhante. Contudo, vale ressaltar, nenhuma dessas duas modalidades de investigação se atrela a qualquer programa de pesquisa empírica, já que elas teriam caráter estritamente lógico. Ao propor que a elucidação do funcionamento da linguagem fosse promovida mediante investigação da experiência imediata, é da estrutura lógica dessa experiência que fala Wittgenstein, de seus aspectos definidores, essenciais, e não de regularidades meramente factuais, que são da alçada da ciência.

Dessa maneira, assim como no *Tractatus*, nas *Observações Filosóficas*, a psicologia serve como elemento de comparação para indicar o que a investigação filosófica não deve ser. A investigação empírica dos fenômenos mentais continua sendo uma alternativa cuja adoção implicaria na degeneração do trabalho filosófico: “Na filosofia sempre corremos o perigo de oferecer uma mitologia do simbolismo ou da psicologia – em vez de dizer o que todo mundo sabe e tem de admitir” (PR §24). A função da filosofia não é descobrir algo novo sobre os fatos psicológicos – e nem de qualquer outra natureza –, mas oferecer uma representação perspicua das regras que ordenam nossos sistemas de representação.

Ao passar a identificar a realidade com o mundo da experiência imediata, Wittgenstein não direciona sua reflexão para o estudo dos dados sensórios de sujeitos

empíricos. É mantida a noção tractariana de que nada no mundo sugere um sujeito que o representa, assim como nada no campo visual sugere que ele é visto por um olho. A representação do fenômeno não inclui a representação de um portador do mesmo. Assim como é por mero acidente que um livro é propriedade de uma pessoa, “o espaço visual essencialmente não pertence a ninguém” (PR §71). Dessa forma, diferentemente da psicologia, que, enquanto ciência, se preocupa em estabelecer certas regularidades peculiares aos dados sensórios dos sujeitos empíricos, a fenomenologia wittgensteiniana, mesmo na fase em que ainda não se encontra identificada com a gramática, ocupa-se apenas com os traços essenciais dos fenômenos investigados. Uma pesquisa empírica sobre fenômenos mentais só pode revelar aspectos acidentais sobre a experiência imediata; ela apenas estabelece relações externas entre eventos, enquanto que à filosofia apenas relações internas interessam. Portanto,

(As discussões psicológicas – triviais – sobre expectativa, associação, etc. sempre deixam de lado o que é realmente merecedor de atenção, e é perceptível que [nelas] faz-se referência a todos os aspectos secundários sem tocar no ponto vital) (PR §31).

Dentre os conceitos psicológicos abordados nas *Observações Filosóficas*, o de expectativa recebe atenção especial, sua discussão ocupa parte considerável do terceiro capítulo da obra. O cerne das reflexões acerca do tema é a crítica a definições de expectativa, e de conceitos correlatos, através do apelo a relações externas. Wittgenstein aponta esse erro nas concepções de Russell, Ogden e Richards, que atribuem papel central a relações causais em suas teorias sobre o assunto, e acabam por descrever a conexão entre expectativa e fato esperado como sendo mediada pela ocorrência de um terceiro evento, que seria a própria realização da expectativa (PR §21).

No que concerne à teoria de Russell, a que de fato é comentada ao longo do capítulo em questão, não é propriamente a concepção de expectativa que é criticada, mas as de pensamento e desejo. Wittgenstein lhe atribui uma acepção de expectativa paralela a essas duas outras e que não é a que realmente ocorre em *The Analysis of Mind* (cf. RUSSELL, 1922, Lecture XIII). O autor parece, dessa forma, querer apontar um equívoco que costuma ocorrer com frequência nos tratamentos dados a conceitos psicológicos intencionais. De acordo com Wittgenstein, por não enfatizar o caráter interno das relações existentes entre tais processos mentais e seus referentes, a teoria de Russell leva a absurdos como os seguintes:

Se dou uma ordem a uma pessoa e fico satisfeito com o que ela faz, então ela executou minha ordem.

(Se quisesse comer uma maçã e alguém me desse um soco no estômago, tirando meu apetite, então esse soco é o que eu originalmente queria) (PR §22).

Ora, para que uma ordem seja considerada cumprida o que se faz necessário é que a pessoa que a recebeu aja de acordo com o que seu conteúdo prescreve; a satisfação de quem a emitiu mantém com a mesma uma relação meramente causal. Do mesmo modo, o desejo de comer uma maçã é realizado através do ato de comer uma maçã; a mera supressão do apetite, que pode ser obtida por diferentes meios, não corresponde ao atendimento do desejo. Algo semelhante ocorre entre a expectativa e o fato que a atende:

“A realização de uma expectativa não consiste em acontecer uma terceira coisa que também poderia ser descrita de outra maneira que não simplesmente como ‘a realização da expectativa’, caso de, por exemplo, uma sensação de satisfação ou prazer ou seja o que for” (PR §25).

A descrição do objeto da expectativa já é a própria descrição do conteúdo da mesma. O evento esperado necessariamente deve poder tomar o lugar da expectativa; eles devem, pois, ocupar o mesmo espaço. Uma expectativa antecipa o evento que a satisfaz, por assim dizer, criando um modelo do mesmo. É como se, através dela, nos fosse preparado um padrão com o qual será medido o evento esperado, de maneira que é necessariamente possível medir um com relação ao outro. Desse modo, só pode contar como expectativa de algo um processo que tenha a mesma multiplicidade desse algo (PR §32). A salivação, por mais que seja uma atividade orgânica que ocorre regularmente antes de um evento e que podemos observar com exatidão, não pode ser considerada uma expectativa, já que lhe falta a adequada articulação. Uma expectativa, portanto, é sempre um todo articulado, uma figuração. Seu caráter figurativo é tão acentuado que Wittgenstein afirma dar no mesmo dizer que uma hipótese é uma regra para formar proposições ou uma regra para formar expectativas (PR §228). É característico desse tipo peculiar de figuração que ele seja imediatamente reconhecido como uma expectativa. Estaria a dizer um contrassenso quem afirmasse que, tendo diante de si uma representação, não sabe se se trata de algo por que espera ou de um evento de que se recorda.

Como deixa clara essa breve exposição sobre a expectativa, são as relações internas que Wittgenstein procura evidenciar, relações que devem ser buscadas atentando-se para os usos legítimos da expressão, para o que faz ou não sentido dizer por seu intermédio, em outros termos, para sua gramática. O autor não procede,

portanto, à elaboração de um modelo do funcionamento mental, fundamentado na construção de relações causais como as de que se servem as teorias criticadas. Seu propósito é tornar claras as relações gramaticais pressupostas por tais elaborações. O interesse pelo psíquico restringe-se à contribuição que o mesmo oferece à linguagem; os aspectos do mundo mental que estejam para além desse âmbito devem ser desconsiderados pelo trabalho filosófico:

O processo de pensamento do homem comum trabalha certamente com um mistura de símbolos, dos quais os símbolos propriamente linguísticos constituem talvez apenas uma pequena parte (PR §5).

Pois a lógica devia incomodar-se com essa questão de saber se a proposição foi realmente *pensada* por inteiro? E qual seria o critério para isso? Com certeza, não o jogo animado de imagens que acompanham sua expressão! Está claro que, aqui, chegamos a uma região que não é, absolutamente, de nenhum interesse nosso e da qual devemos nos retirar com a maior alacridade (PR §17).

O Wittgenstein das *Observações* já reconhece que “a idéia de que você ‘imagina’ o significado de uma palavra quando a ouve ou lê é uma concepção ingênua do significado de uma palavra” (PR §12), prefigurando a crítica que viria a fazer a esse modo de pensar. Mas ele permanece preso à imagem de que a experiência imediata dá vida aos sinais proposicionais, de modo a afirmar que essa concepção de significado não pode estar inteiramente errada (*idem*). O abandono da idéia de linguagem como representação do mundo fenomênico não ocorre de maneira repentina. Gradativamente ela vai perdendo espaço e passa a predominar outra forma de caracterizar a linguagem, que não lhe é incompatível e com a qual coexistiu durante algum tempo: a concepção de linguagem como atividade estritamente regida por regras, ou seja, a visão da linguagem como cálculo, à qual já nos referimos. A tão significativa analogia entre as palavras e as peças do jogo de xadrez – que já aparece nas *Observações* (PR §18) – é uma das tantas idéias que surgem precocemente, mas têm suas implicações profundas exploradas somente algum tempo depois. Assim, foi apenas por volta de 1931 que o exame atento da gramática de palavras como *compreensão* e *significado* levou à rejeição explícita da concepção de linguagem como figuração dos dados da experiência imediata (STERN, 1995). Essa mudança de perspectiva foi fundamental para que a intuição de que a linguagem é uma atividade regida por regras pudesse ser adequadamente atualizada. Wittgenstein passa, então, a satirizar sua antiga noção de significado atribuindo a seus defensores a idéia de que o sinal, elemento meramente acidental, seria como uma droga

que deve causar, no interlocutor, sensações semelhantes às que experimenta o falante, estas sim constituindo a essência do significado (BT, 1).

Adotando essa nova perspectiva, Wittgenstein afasta-se do referencialismo tractariano, defendendo que não se deve buscar pelo significado como quem persegue uma entidade à qual os sinais devam corresponder. Esse modo de pensar deriva do fato de “significado” ser um substantivo, o que faz com que, ao utilizá-lo, tenhamos a procurar por algo para onde possamos apontar, tal como quando se diz “Eis um livro” (BB, p. 29). É essa tendência que Wittgenstein diz estar por trás da postura assumida no *Tractatus*. Identificar o significado de um nome com o seu portador é um equívoco claramente reconhecível por meio da observação das distinções gramaticais existentes entre essas expressões. Não empregamos “portador do nome *x*” da mesma forma como “significado do nome *x*”; não dizemos que o nome perdeu seu sentido quando o objeto ao qual se refere foi destruído (PG §27). Encontrando tais impasses, retira-se do que coloquialmente chamamos nome a qualidade de autênticos representantes dessa categoria e postula-se a existência de entidades linguísticas que atendam essa condição por referirem-se a objetos atemporais. Wittgenstein concebe esse tipo de formulação, que ocorre apenas quando filosofamos, mas não quando nos expressamos em nossas práticas ordinárias de comunicação, como engrenagens girando isoladas, sem conexão com o restante do mecanismo da linguagem.

Uma forma mais comum de atender ao anseio por uma entidade que corresponda ao significado é dizer que este último é um processo mental que acompanha o proferimento de uma sentença, atitude que, como vimos, Wittgenstein adotou, com algum desconforto, durante o período fenomenalista. Contudo, observando os critérios que obedecemos na aplicação de *significado* e *compreensão*, fica patente a inadequação desse modo de encarar tais fenômenos. Atribuir compreensão a alguém é mais similar a atribuir-lhe uma habilidade que uma imagem mental. O que se passa na cabeça de alguém pode estar de alguma maneira relacionado com o significado que se confere a determinado signo, mas não é condição necessária nem suficiente desse significado. Nossas atribuições de compreensão fundamentam-se na capacidade de utilizar os signos de maneira adequada. Assim,

A compreensão da linguagem, como a de um jogo, assemelha-se a um pano de fundo contra o qual uma sentença particular adquire sentido. – Mas essa compreensão, o conhecimento da linguagem, não é um estado de consciência que acompanha as sentenças da linguagem. Nem mesmo se uma de suas conseqüências é um tal estado. É muito mais como a

compreensão ou domínio de um cálculo, algo como a *capacidade* de multiplicar (PG §11).

Sob a perspectiva da linguagem como cálculo, o significado de uma expressão é constituído pelo conjunto das regras gramaticais que delimita os usos legítimos que dela se pode fazer. Deve-se abandonar qualquer tentativa de encontrar uma entidade misteriosa que responda pelo significado e tomar o emprego corriqueiro desse termo como o que realmente importa; assim, deve contar como significado o que uma explicação do significado explica (PG §32). É perceptível, neste momento, que a linguagem ordinária adquire um *status* distinto do que tinha até então. Para o *Tractatus*, ainda que diga que ela cumpre adequadamente sua função, é necessário que se proceda a uma análise verifuncional de suas sentenças para que sua real forma lógica seja trazida à tona. No início do período intermediário, durante um breve intervalo, o simbolismo ordinário chegou a ser declarado como inapto para a representação da realidade. Mesmo depois de recuperar sua cidadania lógica, a linguagem ordinária era vista com certa desconfiança, demandando a construção de uma linguagem fenomenológica que auxiliaria na revelação de seus traços essenciais. Apenas com a reflexão sobre os empregos corriqueiros do termo *significado* é que se inicia o processo que culmina com a aceitação plena da linguagem ordinária como objeto privilegiado de reflexão filosófica. Esse processo, todavia, não foi completamente concretizado no período que ora comentamos, mas apenas por volta da segunda metade da década de 30 (MEDINA, 2002). Dizemos isso porque a visão da linguagem como cálculo implica uma boa dose de idealização a respeito do que seriam as regras gramaticais:

Estamos interessados na linguagem como um processo segundo regras explícitas porque os problemas filosóficos são mal-entendidos que devem ser removidos por meio do esclarecimento das regras segundo as quais estamos inclinados a usar as palavras (PG §32).

Se olhamos para o uso de uma palavra, o que vemos é algo constantemente flutuando.

Em nossas investigações contrapomos a essa flutuação algo mais fixo, tal como se pinta uma imagem estática de uma paisagem em constante alteração.

Quando estudamos a linguagem, nós a *encaramos* como um jogo com regras fixas. Nós a comparamos e a confrontamos com um jogo desse tipo (PG §36).

Nesse período, Wittgenstein ainda está preso à idéia de que existiria algo como um espaço lógico ou gramatical autônomo, constituído por distintos sistemas de cálculo independentes – um resquício dos *Satzsystem* do início do período intermediário. Ele parece estar cativo de uma metáfora que o faz comprometer-se com uma espécie de

“metafísica do simbolismo” (NOË, 1994). Posteriormente, Wittgenstein reconhece que formular tais idealizações nos desorienta, já que apenas em alguns casos empregamos a linguagem de acordo com regras precisas (BB, p. 14). Sua reflexão filosófica, então, volta-se para uma consideração cada vez maior da incontornável vinculação entre nossa linguagem e as práticas que constituem nossa vida como um todo. Omitiremos os detalhes desse complexo histórico de desenvolvimento, limitando-nos a apresentar, no próximo capítulo, o modo como tais concepções se fazem presentes nas *Investigações*.



### CAPÍTULO III – AS INVESTIGAÇÕES

Desde seu retorno a Cambridge, em 1929, Wittgenstein empenhou-se em compor um livro expondo suas novas idéias. O resultado desses esforços, as *Investigações Filosóficas*, viria a prelo apenas em 1953, dois anos depois de sua morte. Contudo, o texto finalizado entre 1945 e 1946, corresponde, com diferenças mínimas, ao que hoje se conhece como a primeira parte das *Investigações*. Esse conjunto de observações, que a princípio deixa a impressão de desleixo, foi cuidadosamente organizado e revisado pelo autor, que ao longo das décadas de 30 e 40 produziu diferentes versões da obra, com as quais nunca se mostrava completamente satisfeito. Apesar de não atender a seu elevado nível de exigência, o texto de 1945/1946 foi considerado por Wittgenstein como apto para publicação. O mesmo não se pode dizer daquilo que os editores das *Investigações* nela incluíram como sua segunda parte, formada a partir de manuscritos produzidos entre 1947 e 1949; material que não passou pelo lento processo de polimento ao qual se submeteu aquele que deu origem à parte I. Há, também, como mencionamos na Introdução, uma nítida diferença de conteúdo entre as duas partes; sendo que na segunda existe um predomínio da filosofia da psicologia, enquanto que na primeira o tratamento desse assunto recebe bastante atenção, mas encontra-se, em sua maior parcela, diretamente vinculado a questões mais gerais a respeito da linguagem. Dessa maneira, há significativas diferenças de estilo e conteúdo entre os dois blocos. Além disso, nos escritos de Wittgenstein não há indicações de que o livro devesse ser dividido em partes (STERN, 2004). Dados esses fatores, é usual que os comentadores tomem apenas a primeira parte como as legítimas *Investigações*, tratando a segunda como um trabalho mais próximo aos escritos sobre a filosofia da psicologia – RPP I, RPP II, LWPP I e LWPP II (BAKER; HACKER, 2005a). Também assim faremos nós ao longo do restante deste trabalho.

O prefácio das *Investigações* sugere que as mesmas devem ser lidas em contraste com o *Tractatus* e tendo-o como pano de fundo. Na passagem imediatamente posterior, Wittgenstein reconhece ter cometido graves erros naquela primeira obra. A consideração conjunta desses dois trechos pode levar a equívocos a respeito do modo como as relações entre os dois livros devem ser concebidas, já que ela favorece uma

visão muito radical da ruptura de Wittgenstein com seu antigo modo de pensar, o que obscurece as fundamentais continuidades que permeiam o desenvolvimento de seu trabalho filosófico. Corre-se também o risco de realizar uma leitura ingênua, onde as concepções submetidas ao escrutínio das *Investigações* são atribuídas ao *Tractatus* sem o devido apuro, o que prejudicaria a interpretação de ambas as obras. Ao longo deste capítulo, conforme forem apresentados os traços fundamentais das *Investigações*, se tornarão claros os pontos de contato e de divergência entre o pensamento maduro de Wittgenstein e seu pensamento da juventude.

Um ponto de discordância fundamental entre os dois livros é o modo como compreendem a reflexão filosófica sobre a linguagem. O *Tractatus* pretendia mostrar uma forma única que estaria por trás de toda e qualquer sentença dotada de sentido, revelando assim a sua essência. Já nas *Investigações*, a rejeição de tal modo de pensar é praticamente onipresente e constitui parte fundamental do fim a que elas se dedicam. Sobre esse assunto, o trecho abaixo é bastante ilustrativo:

Considere, por exemplo, os procedimentos a que chamamos “jogos”. Falo de jogos de tabuleiro, jogos de cartas, jogos de bola, jogos olímpicos, e assim por diante. O que é comum a todos eles? – Não diga: “Deve haver algo em comum, ou eles não seriam chamados de ‘jogos’” – mas veja se há algo em comum a todos. – Pois, se você olha para eles, você não verá algo que é comum a todos, mas semelhanças, parentescos, e mesmo toda uma série deles. Repito: não pense, mas veja! – Veja, por exemplo, os jogos de tabuleiro, com seus variados parentescos. Agora passe para os jogos de cartas; aqui você encontra muitas correspondências com o primeiro grupo, mas muitas características comuns somem e outras aparecem. Quando passamos aos jogos de bola, muita coisa comum é mantida, mas muito é perdido. – Eles são todos divertidos? Compare o xadrez com a amarelinha. Ou há sempre ganhar e perder ou competição entre os jogadores? Pense na paciência. Nos jogos de bola há ganhar e perder; mas quando uma criança arremessa sua bola na parede e torna a pegá-la, esse traço some. Veja os papéis desempenhados pela habilidade e pela sorte; e a diferença entre habilidade no xadrez e no tênis. Pense agora nas brincadeiras de roda; aqui há o elemento de diversão, mas quantas outras características sumiram! E podemos percorrer muitos e muitos outros grupos de jogos da mesma maneira e ver semelhanças surgirem e desaparecerem.

E o resultado dessa consideração é: vemos uma complicada teia de semelhanças sobrepondo-se e cruzando-se: semelhanças globais e de pormenor (PI §66).

A frase “não pense, veja!” é uma excelente representação da postura defendida por Wittgenstein nas *Investigações*. Ao utilizarmos “jogo” para falar de todas as atividades citadas acima, tendemos a pensar que deve haver algo em comum a todas elas que justifique o emprego da mesma palavra. Mas quando deixamos esse imperativo de lado e simplesmente atentamos para esses eventos, não encontramos o tal elemento

unificador; apenas vemos o que Wittgenstein chama de “semelhanças de família”, uma miscelânea de características partilhadas de forma assistemática pelos membros do grupo. Nesse contexto, é pertinente a contraposição que Wittgenstein estabelece entre seu método e aquele a que Sócrates aspira em sua discussão com Teeteto, no diálogo que leva o nome deste último: quando o jovem discípulo de Teodoro procura explicar o que é o conhecimento por meio da apresentação de vários exemplos, Sócrates o repreende, indagando por uma definição que seja capaz de abarcar todos os casos (*Teeteto*, 146 d-e.). O método de Wittgenstein, como mostra a citação acima, consiste justamente em oferecer uma série de casos distintos, de maneira a mostrar o caráter irreduzivelmente multifacetado de determinadas expressões.

É importante destacar que Wittgenstein não está afirmando que todo e qualquer conjunto de casos agrupados sob um mesmo conceito seja caracterizado apenas pelo fato de seus membros apresentarem entre si semelhanças de família (SLUGA, 2006). Termos passíveis de definições inequívocas são plenamente possíveis e facilmente encontramos casos que o ilustrem, como os conceitos da geometria. Contudo, pelo fato de isso ser possível em certos domínios da linguagem, não devemos *pensar* que também o seja para os demais. O conceito de linguagem é, nesse sentido, diferente dos conceitos geométricos e semelhante ao de jogo. Dessa similaridade surge a famosa expressão “jogos de linguagem”, através da qual Wittgenstein explicita a multiplicidade característica do fenômeno linguístico. Essa variedade, é importante destacar, não é algo fixo e definitivo; constantemente novos jogos aparecem e outros caem no esquecimento, o que define o caráter dinâmico da linguagem.

A analogia com os jogos remonta ao período do cálculo, quando já se entendida a linguagem como uma atividade humana onde as regras desempenham um papel fundamental. Mas, diferentemente do que ocorria nesse período, nas *Investigações* o trabalho filosófico não remete a um conjunto de regras fixas e bem definidas e tampouco, como no *Tractatus*, a um espaço lógico atemporal; nossas práticas linguísticas só podem ser adequadamente compreendidas como elementos constituintes de nossas formas de vida (PI §23). Dessa maneira, permanece a noção de significado como uso, mas este último não é mais interpretado como “aplicação segundo regras explícitas”. O uso de uma expressão só pode ser entendido contra o pano de fundo das práticas linguísticas em que de fato ocorre. Portanto, é das formas efetivas de uso que Wittgenstein fala nas *Investigações* e não de um conjunto de convenções idealizadas.

Um sistema abstrato de regras, por si só, não fornece subsídios suficientes para elucidar o significado de qualquer termo, pois já pressuporia o conhecimento de certas formas compartilhadas de ação para ser compreendido. Como destaca Moreno (1995):

as regras não são autônomas e nem exatas: são indicações mais ou menos estáveis que apontam apenas para uma direção consensual, para uma forma institucional de agir – sob a condição de inúmeros pressupostos empíricos, psicológicos e culturais – que são as nossas formas de vida (MORENO, p. 96).

Linguagem e formas de vida são conceitos em íntima relação nas *Investigações*; de tal modo que nelas se afirma que “imaginar uma linguagem significa imaginar uma forma de vida” (PI §19). Ao nos depararmos com uma linguagem completamente desconhecida, o sistema de referência de que dispomos para interpretá-la é o próprio “modo de agir comum da humanidade” (PI §206). Não é, portanto, algo como uma estrutura transcendental, mas certa concordância entre os seus usuários que garante o funcionamento de uma linguagem. Tal concordância, obviamente, não se dá entre as opiniões, mas entre as formas de vida (PI §241). Um jogo de linguagem não pode ser adequadamente compreendido caso se ignore as reações típicas dos jogadores e as circunstâncias características em que ele é jogado. Um jogo de informar as medidas de determinados objetos, por exemplo, não seria possível caso aquilo que se devesse medir sofresse constantes alterações sem nenhuma causa aparente; já o de comunicar estados subjetivos não pode ser pensado sem as expressões características de dor, de alegria, de pavor, etc. (PI §143). Dessa forma, as *Investigações* afirmam que é nessa gama de reações compartilhadas e de regularidades naturais que se ancora a normatividade intrínseca à linguagem.

#### **4.1 – A Nova Concepção de Filosofia**

Diante de tais considerações, é natural que se pergunte: a filosofia, passando a interessar-se pelas condições concretas em que se emprega a linguagem, não se tornaria dependente do conhecimento advindo da pesquisa científica a respeito das formas de vida? Mais uma vez, então, a questão da distinção entre filosofia e ciência se nos impõe.

E neste ponto encontramos uma basilar convergência entre o pensamento tractariano e o das *Investigações*. O objetivo da filosofia não deve ser o de formular teses, não lhe cabe nenhum campo de estudo específico sobre o qual devamos obter novas informações. Caso se tentasse formular teses em filosofia, elas seriam de tal ordem que um debate sobre elas não seria possível, pois todos estariam de acordo a seu respeito (PI §128). A filosofia limita-se a esclarecer o funcionamento da linguagem e, ao fazê-lo, dissolve os problemas filosóficos, mostrando que residem num mal-entendido a respeito desse funcionamento. A natureza dos objetivos da filosofia, portanto, é nitidamente distinta dos da ciência. A seguinte citação evidencia essa continuidade entre as duas obras:

Era certo dizer que nossas considerações não deveriam ser científicas. Não era de nenhum interesse para nós chegar pela experiência à conclusão de que “contrariando nossas idéias pré-concebidas, pode-se pensar tal-e-tal” – o que quer que isso possa significar. (A concepção pneumática de pensamento). E não devemos avançar nenhuma espécie de teoria. Nada deve haver de hipotético em nossas considerações. Devemos desistir de toda *explicação* e substituí-la pela descrição. E essa descrição recebe sua luz, isto é, seu propósito, dos problemas filosóficos. Estes, por sua vez, não são problemas empíricos; eles são resolvidos através do exame do funcionamento de nossa linguagem, e de tal modo que nos faça reconhecer esse funcionamento: *contra* o impulso de mal compreendê-lo. Os problemas são resolvidos não pelo acúmulo de novas informações, mas pela disposição adequada daquilo de que sempre soubemos. A Filosofia é uma luta contra o enfeitamento do nosso entendimento por meio de nossa linguagem (PI §109).

Obviamente, quando se diz que as considerações do filósofo nada devem ter de *hipotético*, não é no mesmo espírito em que se dizia, durante o período fenomenalista, ser necessário construir uma linguagem fenomenológica. O que Wittgenstein afirma é o caráter meramente descritivo do trabalho filosófico, que apenas deve ocupar-se do que já se sabe. A filosofia não deve formular descobertas ou deduções, sua função restringe-se a chamar a atenção para o que já está diante de nós, ou seja, para os modos como efetivamente empregamos a linguagem em nossas práticas cotidianas (PI §126). É nesse sentido que o autor afirma que “o trabalho do filósofo consiste em reunir lembranças para um fim determinado” (PI §127). Esse fim é alcançado quando são desfeitos os enganos que surgem quando somos confundidos por certas características de nossa linguagem. Ao mencionar a vinculação entre as formas de vida e nossas práticas linguísticas, a pretensão de Wittgenstein não é elaborar uma teoria sobre estas últimas ou fundamentá-las, mas eliminar esses equívocos em que incorremos, oferecendo assim uma representação das nossas maneiras de falar que nos permita uma clara visão do funcionamento da linguagem.

Os enganos de que trata a filosofia não são os que ocorrem durante o emprego ordinário da linguagem – como aqueles em que incide alguém que ainda não aprendeu a utilizar adequadamente um termo –, mas os que se originam quando deixamos de lado esse emprego corriqueiro e nos perdemos em elucubrações. Em outras palavras, eles se originam não quando a linguagem trabalha, mas quando entra de férias, ou seja, quando deixa de cumprir sua função usual (PI §38; §132). Características enganadoras da linguagem nos fazem aderir a certas concepções equivocadas a seu respeito. Por utilizarmos verbos como *pensar* e *compreender*, tendemos a imaginar que existe uma atividade específica subjacente a cada situação em que dizemos que pensamos ou compreendemos algo. Dado que afirmamos descrever nossos estados subjetivos, temos a impressão de que fazê-lo é algo equivalente à descrição de qualquer objeto físico, com a diferença de que o estado de espírito, ao contrário daquele outro, é observável apenas por quem o possui. Às concepções que nos ocorrem a partir dessas impressões Wittgenstein dá o nome de “imagens” (*Bild*). É interessante notar que o termo alemão é o mesmo com o qual ele se referia à figuração no *Tractatus* e em parte da fase intermediária. Esse recurso estilístico é convenientemente empregado pelo autor no intuito de caracterizar sua antiga noção figurativa como o resultado de um apego dogmático a certa imagem da linguagem: “Uma *imagem* mantinha-nos prisioneiros. E não podíamos nos livrar dela, porque ela residia em nossa linguagem e esta parecia repeti-la para nós inexoravelmente” (PI §115). A seguinte passagem de Moreno (1995) resume bem o novo uso que Wittgenstein faz do termo:

“Temos, então, duas características das imagens: correspondem, por um lado, às más interpretações de nossas expressões habituais conduzindo, assim, a dificuldades insolúveis; por outro lado, possuem a força da necessidade... Ora, a terapia filosófica<sup>14</sup> não incide sobre os conceitos que construímos, mas sobre as imagens que elaboramos a partir e a respeito dos conceitos – imagens que guardam a necessidade conceitual, mas que interpretam-na confusamente” (p. 37)

É a partir do apego a determinadas imagens, que parecem se impor a nós como algo necessário, que nos distanciamos das práticas comuns de uso da mesma e nos deparamos com problemas filosóficos. Apesar de surgir de mal-entendidos desse tipo, tais problemas parecem carregar consigo a marca da profundidade (PI §111). As ilusões da filosofia vêm acompanhadas da sensação de que devemos ir além da superfície dos fenômenos, de que devemos penetrá-los em busca de sua essência escondida (PI §90).

<sup>14</sup> Sobre esta nova forma de caracterizar o trabalho filosófico vide as páginas seguintes.

Imaginamos, então, que a solução para nossas dificuldades encontra-se na descoberta de algo que nos escapa. Wittgenstein assume que, no *Tractatus*, estava cativo de uma ilusão desse tipo. Encantado pela lógica formal e disposto a afirmar a sua sublimidade, acabou deportando uma série de termos – *nome, objeto, proposição, fato, linguagem, mundo*, etc. – para um terreno de idealizações, isolando-os de seu uso corriqueiro. Nas *Investigações*, Wittgenstein propõe que tais termos sejam repatriados, dadas as condições inóspitas do exílio:

Quanto mais minuciosamente examinamos nossa linguagem efetiva, mais nítido se torna o conflito entre ela e nossas exigências. (A pureza cristalina da lógica não adveio, obviamente, como resultado de uma investigação: era uma exigência.) O conflito torna-se insuportável; a exigência agora periga tornar-se algo vazio. – Caímos no gelo escorregadio onde não há fricção e, assim, em certo sentido, as condições são ideais, mas também por isso mesmo, não podemos andar sobre ele. Mas queremos andar, portanto, precisamos de *atrito*. Voltemos ao solo áspero! (PI §107).

Dessa maneira, o trabalho filosófico empreendido por Wittgenstein consiste em “reconduzir as palavras de seu uso metafísico ao seu uso cotidiano” (PI §116). Cada mal-entendido filosófico deve ser dissolvido através desse processo de recondução. Isso significa que a tarefa do filósofo não pode ser cumprida de modo definitivo, através da resolução de um único grande problema. Ela consiste em eliminar dificuldades, e o tratamento que dá aos problemas filosóficos é similar ao que se dá às doenças (PI §255). Assim com as enfermidades físicas ou psíquicas surgem quando o corpo ou a mente do indivíduo deixam de funcionar da maneira habitual, as enfermidades filosóficas, como vimos, se originam de um processo semelhante, mas pertinente à dimensão conceitual. Dessa forma, assim como existem diferentes terapias para curar aquelas outras enfermidades, para o tratamento das doenças filosóficas não há um único método (PI §133). Essa analogia entre terapia e filosofia é bastante oportuna, pois ajuda a compreender a perspectiva wittgensteiniana a respeito de diversos aspectos da real natureza das dificuldades filosóficas e do modo como devemos lidar com elas.

Um primeiro ponto a ser comentado é o fato de as ilusões filosóficas não serem meros erros cognitivos e, portanto, demandarem mais que uma simples correção ou aquisição de informações para sua resolução. A superação desse tipo de problema exige uma mudança de atitude, o abandono de velhos hábitos do pensamento. Morris (2007) faz uma interessante aproximação entre os preconceitos (*prejudices*) comuns, como o racismo, e as pré-concepções (*prejudices*) filosóficas para ilustrar o caráter extra-

cognitivo destas últimas. Ambos são caracterizados pela resistência veemente à evidência e ao argumento. Insistindo no caráter de necessidade das imagens às quais aderem, seus partidários apegam-se a elas tenazmente e procuram compatibilizá-las com os contra-exemplos que lhe sejam apresentados, por mais contundentes que sejam. Esse tipo de postura favorece uma das principais causas das doenças filosóficas: o fato de nutrirmos nosso pensamento apenas com um tipo de exemplo (PI §593). Wittgenstein ilustra muito bem esse modo de agir na seguinte passagem:

Imagine que alguém diga: “*Todas* as ferramentas servem para modificar algo. Assim, o martelo modifica a posição do prego; a serra, a forma da tábua, e assim por diante.” – E o que é modificado pela régua, o pote de cola, os pregos? – “Nosso conhecimento do comprimento de uma coisa, a temperatura da cola, e a solidez da caixa.” – Ganhar-se-ia alguma coisa com essa assimilação das expressões? – (PI §14).

Cabe, então, ao filósofo a reformulação desse regime alimentar, através da apresentação de exemplos que contrariem a imagem subjacente ao problema. O objetivo aí não é refutar esta ou aquela posição específica, mas provocar uma modificação profunda na própria forma de pensar que dá origem aos enganos filosóficos. Tal trabalho só é possível mediante o engajamento ativo de quem passa pela terapia. Nesse ponto, fica clara a similaridade entre o método proposto por Wittgenstein e o psicanalítico. Ambos os procedimentos enfatizam que, para que se obtenha sucesso, o paciente deve dar consentimento ao diagnóstico formulado. Dessa forma, é necessário que o sujeito reconheça que a origem de seus questionamentos filosóficos repousa tão somente em seu apego a determinada forma de pensar (BT, 410). É natural que, na terapia filosófica, o paciente se mostre resistente às interpretações oferecidas pelo terapeuta, tal como ocorre no processo de análise; e, nos dois casos, a superação dessas resistências é uma parte incontornável do trabalho terapêutico. Outro ponto importante da analogia com a terapia freudiana é que, tal como o psicanalista, o filósofo wittgensteiniano procura fazer perceber, e assim tornar inofensivo, aquilo que gerava prejuízos por estar inconsciente (HACKER; BAKER, 2005a). Não nos damos conta das imagens enganadoras que nossa linguagem nos faz formar e simplesmente tomamo-las por algo natural, que sequer nos ocorre questionar. É função do filósofo, então, trazer à consciência as confusões que passam despercebidas, tornando-as assim solucionáveis. Em outros termos, o filósofo transforma o contrassenso dissimulado em contrassenso patente (PI §464).



Foi o próprio Wittgenstein quem sugeriu a pertinente analogia entre sua filosofia tardia e a psicanálise freudiana<sup>15</sup>. Contudo, é necessário reconhecer que, embora oportuna no que diz respeito aos aspectos acima indicados, essa analogia pode ocasionar falhas de interpretação, caso estendamos demasiadamente seus limites. Sustentar, por exemplo, que nela reside a chave de interpretação da filosofia tardia de Wittgenstein, como o faz Baker (2004), é um franco exagero. Como o demonstra Hacker (2007), em toda a imensa extensão do *Nachlass*<sup>16</sup>, encontram-se referências à similaridade entre o método empregado por Wittgenstein e a psicanálise em apenas cinco trechos. Já nas *Investigações*, não é feita qualquer menção à mesma. Outra evidência contrária à idéia de Baker é que efeitos equivalentes aos obtidos por meio da comparação com a psicanálise podem ser alcançados utilizando-se outros modelos de psicoterapia, como sugere Fischer (2004), empregando a *Terapia Cognitiva* de Aaron Beck. Fatores adicionais da limitação dessa analogia poderiam ser aduzidos, como o fato da psicanálise fundamentar-se numa elaborada teoria do funcionamento psíquico, enquanto que a terapia wittgensteiniana, como já é do nosso conhecimento, não vem acompanhada de nenhum corpus teórico – e é justo que se diga que Baker não ignora esse aspecto.

O caráter terapêutico da filosofia tardia de Wittgenstein é, pensamos, o principal responsável pela grande dificuldade com que geralmente se realiza a leitura das *Investigações*. Seu estilo deixa evidente que não podemos encará-las como um livro tradicional de filosofia. Contudo, movidos pelo hábito, tendemos a percorrer suas observações em busca de explicações teóricas. Realizada com esse espírito, a leitura esbarra em passagens que parecem indecifráveis e acaba por distanciar-se do real escopo da obra. Wittgenstein estava ciente dessa dificuldade e achava pouco provável que fosse de fato compreendido, ainda que por poucos (PI, pref.). É natural, portanto, que essa concepção terapêutica de filosofia tenha gerado diversas discussões, onde podemos encontrar objeções bastante pertinentes e incompreensões ilustrativas cuja abordagem pode ser proveitosa para nossa exposição. A seguir, abordaremos as três questões que julgamos mais relevantes.

---

<sup>15</sup> Para uma pertinente reflexão sobre as considerações de Wittgenstein sobre a psicanálise, cf. Bouveresse (1995).

<sup>16</sup> Trata-se da coletânea de manuscritos e datiloscritos, disponível em CD-ROM, que reúne praticamente toda a produção filosófica escrita de Wittgenstein.

A primeira delas diz respeito à possibilidade de sujeitos que não o próprio autor das *Investigações* beneficiarem-se do trabalho filosófico que elas empreendem. Observando os assuntos tratados na obra, percebe-se claramente que se aproximam de diversas posições defendidas por Wittgenstein em seus escritos anteriores, dentre as quais podemos citar os tópicos: a) existência de objetos indivisíveis, b) identificação do significado do nome com o seu portador e c) possibilidade de descrição de objetos privados. Nas *Investigações*, esses temas ressurgem, sendo então submetidos aos processos terapêuticos. Dessa maneira, a seu modo, Wittgenstein está sempre retornando a seus “fantasmas mais íntimos”, tratando questões com as quais tem plena familiaridade (SALLES, 2005). Isso se revela de maneira particularmente clara no estilo confessional das *Investigações*, onde se dá um diálogo entre a voz da tentação, que expõe a tendência a aderir às pré-concepções filosóficas em questão, e a voz que procura levar à eliminação da mesma (PETERMAN, 1992).

Ora, se a terapia empreendida nas *Investigações* é autoterapia, que interesse teria para nós? A pretensão de curarmo-nos através da terapia alheia não seria, como provocativamente sugere Salles (2005), tão vã quanto a de nos redirmos de uma falta fazendo com que outrem seja castigado em nosso lugar? A observação é muito pertinente e ajuda a tornar um pouco mais clara a origem dos problemas filosóficos. Seria equivocado imaginar que Wittgenstein estava tratando apenas de suas fraquezas particulares ao desenvolver a modalidade de filosofia que ora expomos. Não é de insuficiências de um ou outro indivíduo que surgem as dificuldades em foco, mas de certas características das nossas formas de falar (FISCHER, 2004). As questões filosóficas que nos afligem atualmente são bastante semelhantes às que ocupavam os antigos gregos e isso não se deve ao gênio visionário de um Platão, mas à similaridade entre os padrões enganadores da linguagem, que fazem parecer, por exemplo, que o verbo *ser* funciona como *beber* ou *correr* (BT, 312a). Assim, todo usuário da linguagem é uma vítima em potencial de suas armadilhas e um possível paciente da terapia wittgensteiniana. Mas esse trabalho, como já indicamos, realmente será em vão caso não haja o engajamento apropriado do paciente, de quem se exige “uma leitura que também recomponha esse mesmo movimento terapêutico” (SALLES, 2005, p. 91).

A segunda dificuldade aponta para certa incoerência nas formulações de Wittgenstein, relativa à sua explícita recusa em construir teorias. No que tange a esse tópico, não ocorreria nas *Investigações* o mesmo choque entre a descrição da atividade

filosófica e o modo como a obra é elaborada que ocorre no *Tractatus*? Essa concepção de atividade terapêutica parece conspirar contra ela própria, como torna clara a passagem a seguir:

Ao propor uma concepção de atividade filosófica que seja apenas terapêutica, parece inescapável a presença de uma teoria para fundamentar essa particular concepção. Ou será que seria possível uma prática terapêutica e conceitual sem uma teoria que a fundamentasse? (MORENO, 2004, p. 278).

Kenny (2005) indica que muitas das formulações das *Investigações* não estão de acordo com a idéia de que, caso viéssemos a avançar teses filosóficas, elas seriam declarações de tal tipo que ninguém lhes apresentaria objeção. E acrescenta também que dificilmente se diria das citações abaixo que são apenas um conjunto de lembranças do que já é do conhecimento de todos:

O significado de uma palavra é seu uso na linguagem (§43).  
 A essência é expressa na gramática (§371).  
 Você aprendeu o conceito de ‘dor’ junto com a linguagem (§384).  
 É na linguagem que uma expectativa e o evento que a atende fazem contato (§445).  
 Uma coisa pode parecer uma sentença, mas não veicular nenhum sentido (§513).

De acordo com Hanfling (2004), descrever as observações acima como teorias ou partes de teorias estaria em conformidade com a utilização corriqueira do termo, mas Wittgenstein o emprega, no contexto de descrição de sua atividade filosófica, com uma conotação específica. O tipo de teoria filosófica que se pretende evitar é aquele que, ao encarar a linguagem de maneira descontextualizada, ignorando o solo áspero em que se desenvolve, trata-a como algo misterioso e carente de fundamentação e procura resolver as dificuldades daí advindas apelando para uma essência única que se encontra oculta (MEDINA, 2002). Evitar essa modalidade particular de teoria não é o mesmo que abandonar toda e qualquer concepção a respeito da linguagem. Se entendermos *teoria* num sentido amplo, como um “modo encarar as coisas”, encontraremos muitas delas nas *Investigações*, onde formam um sistema de referências em que se apóia o trabalho terapêutico (MORENO, 2004). Wittgenstein combate as imagens de onde se originam os questionamentos filosóficos contrapondo-lhes imagens alternativas. Estas últimas, contudo, apenas atuam como objetos de comparação e não devem ser abraçadas de maneira dogmática (PI, §130; §144).

Com relação à pertinente observação de Kenny (2005) – sobre o fato de algumas das declarações das *Investigações* não serem meras lembranças de algo já conhecido por

todos –, cabe invocar o aforismo onde se afirma que o trabalho do filósofo consiste em reunir lembranças para um propósito particular (PI §127). Isso implica dizer que essa reunião de lembranças deve ser feita de maneira a atingir o propósito visado, qual seja a dissolução dos problemas filosóficos. As declarações presentes nas *Investigações* que não são meras trivialidades que todos tenderiam a confirmar não devem ser tomadas como um conjunto de teses filosóficas, mas como um modo mais elaborado de reunir essas lembranças para que esse propósito específico seja atingido. O que Wittgenstein pretendia oferecer não era uma teoria a partir da qual os problemas filosóficos pudessem ser resolvidos, mas um exemplo de método através do qual a dissolução dos mesmos fosse possível. Dessa forma, o que resulta da terapia wittgensteiniana não é um sistema filosófico, mas “nenhuma hesitação diante do jogo e suas regras” (SALLES, 2005, p. 91).

Um último ponto a ser comentado é a idéia de que, em sua versão terapêutica, a filosofia estaria desprovida de qualquer profundidade ou importância. Esse modo de pensar é formulado por Russell da seguinte maneira:

“Não encontrei nas *Investigações Filosóficas* nada que me parecesse interessante, e não entendo como toda uma escola encontra uma importante sabedoria em suas páginas... Se o livro estiver certo, a filosofia, na melhor hipótese, é uma pequena ajuda para os gramáticos e, na pior, um passatempo inócuo para uma roda de chá” (Russell, 1975).

Se Wittgenstein tivesse chegado a ler esse comentário, provavelmente não se surpreenderia, pois já previra esse tipo de reação:

De onde nossa investigação retira sua importância, já que ela parece apenas destruir tudo que há de interessante, isto é, tudo que é grande e importante? (Como se fossem todas as construções, deixando atrás apenas montes de pedra e escombros.) O que estamos destruindo são apenas castelos de cartas e liberamos, assim, o solo da linguagem onde eles se sustentam (PI §118).

É um equívoco imaginar que o trabalho filosófico torna-se, para o Wittgenstein das *Investigações*, uma mera distração com palavras. Não é apenas de palavras que trata sua filosofia; em o fazendo, ela lida com a essência das coisas (PI §370). Sua oposição não é à intenção de falar da essência, mas a certas imagens particulares do que ela seja (MULHAL, 2004). São essas imagens que nos levam a pensar que, ao lidar com a essência, a filosofia deva elaborar complicados sistemas teóricos. Assim, quando se diz que a filosofia deve ocupar-se de esclarecer a gramática de nossa linguagem, parecemos atacar sua dignidade. Contudo, essa não é uma tarefa menor: já que os questionamentos filosóficos enraízam-se em nossa linguagem, a filosofia é tão importante quanto o é esta

última e tão profunda quanto o são as raízes desses questionamentos em nossas formas de vida (PI §111).

Na “obscuridade dos nossos tempos”, para utilizar os termos do prefácio das *Investigações*, em que os intelectos se encontram mesmerizados pelas conquistas científicas, é comum que se conceba como irrelevante algo que destoe do modelo de racionalidade preponderante. O que a terapia wittgensteiniana procura é mostrar que mimetizar os métodos científicos no campo filosófico é uma das fontes do problema e não o caminho para sua solução. Longe de desmerecer a filosofia, o modo como Wittgenstein a entende é uma maneira de reservar-lhe um espaço nitidamente independente do modelo hegemônico de atividade intelectual, concedendo-lhe uma legitimidade que se alicerça em terrenos inacessíveis à racionalidade científica.

#### 4.2 – A Imagem Agostiniana da Linguagem e a Aprendizagem Ostensiva

O trabalho terapêutico das *Investigações* inicia-se com a apresentação de certa imagem da essência da linguagem humana, subjacente a um grande número de equívocos filosóficos, que Wittgenstein localiza na seguinte passagem das *Confissões* de Santo Agostinho:

Quando os adultos nomeavam algum objeto, e ao fazê-lo, moviam-se em sua direção, eu notava isso e compreendia que o objeto fora chamada pelo som que eles emitiram, pois queriam apontar para ele. Sua intenção era mostrada por seus movimentos corporais, como se fossem uma linguagem natural de todos os povos: as expressões da face, o jogo com os olhos, o movimento de outras partes do corpo, e o tom da voz que expressa as sensações da alma, quando ela deseja, rejeita ou foge de algo. Assim, à medida que ia ouvindo palavras repetidamente sendo usadas em seu lugar adequado em várias sentenças, eu gradualmente aprendi a entender quais objetos elas significavam; e depois que treinei minha boca para pronunciar tais signos, usei-os para expressar meus próprios desejos (I, 8).

Muitos temas caros à reflexão wittgensteiniana, que são recorrentemente abordados ao longo das *Investigações*, fazem-se presentes nesse pequeno trecho. Contudo, Wittgenstein, inicialmente, resume o que chama de “imagem agostiniana da linguagem” aos dois seguintes pontos: “as palavras da linguagem denominam objetos – frases são ligações de tais denominações” (PI §1). Logo a seguir, são enumeradas certas idéias que se desenvolvem a partir dessa imagem: “cada palavra tem uma significação.

Esta significação é agregada à palavra. É o objeto que a palavra substitui” (*idem*). Ora, essas idéias não são estranhas a autores histórica e intelectualmente próximos de Wittgenstein, como Frege e Russell, ou mesmo ao *Tractatus*; convém, pois, que esclareçamos os motivos que fizeram com que ele priorizasse o distante Agostinho em detrimento daqueles outros.

Uma primeira razão está vinculada à figura de Agostinho – que Wittgenstein tinha como “uma grande mente” (MALCOLM, 1984) –, a qual se alia à própria distância que nos separa dele: se tal imagem ocorreu a tão competente pensador, numa época longínqua e culturalmente distinta da nossa, isso confere certa universalidade à tentativa de pensar dessa maneira, o que erige seu tratamento como um empreendimento de grande relevância (MCGINN, 2002). Mas não era apenas entre os grandes filósofos que Wittgenstein cria que esse modo de pensar fosse comum. Baker e Hacker (2005b) mencionam certos manuscritos em que o autor se refere à imagem agostiniana como a maneira natural de conceber a linguagem, para a maior parte da humanidade. Ao iniciar a obra com aquele trecho, Wittgenstein esperava que o leitor desse assentimento a seu conteúdo, ou melhor, que o tomasse por uma trivialidade, de forma que sequer lhe ocorresse pô-lo em questão.

O modo conveniente como certos tópicos aparecem combinados na referida passagem também pesou a favor dessa escolha – e isso é de grande relevância para os objetivos do presente trabalho. Além da já citada forma de entender a natureza das palavras e das sentenças, certa concepção das relações entre linguagem e psiquismo se faz presente nesse trecho, apesar de Wittgenstein não enfocá-la imediatamente. Na sessão 32, Wittgenstein compara o processo de aprendizagem descrito por Agostinho àquele por que passaria uma pessoa em país estrangeiro tentando aprender o idioma nele falado, mas já possuindo plena proficiência no idioma de seu torrão natal. É como se Agostinho fosse capaz de pensar, tendo perfeito conhecimento de seus próprios estados mentais, antes de aprender a “linguagem dos adultos”, vindo esta última apenas acrescentar a possibilidade de comunicar tais estados aos demais. Como destaca Faustino (1995):

“Wittgenstein apresenta a concepção agostiniana da linguagem de modo a permitir reconhecer simultaneamente: de um lado, um modelo de linguagem fundado e estruturado a partir do conceito ‘filosófico’ de significado, de outro, a suposição de que as operações básicas da linguagem são operações ‘mentais’ ou ‘intelectuais’, cujo resultado consistiria na expressão verbal (externa) da vontade e das afecções anímicas (internas)” (p. 11).

Alguns comentadores acusam Wittgenstein de ter deturpado a concepção de linguagem de Santo Agostinho, que seria muito mais elaborada e sofisticada que a imagem apresentada. Kenny (1984) assume esse posicionamento, questionando as qualidades de Wittgenstein enquanto conhecedor da filosofia agostiniana. Outro ponto discutido pelo mesmo autor é a estranheza que causa a escolha, dada a similaridade existente entre algumas concepções de Agostinho sobre a linguagem e certas imagens apresentadas e defendidas nas *Investigações*. Para nos restringirmos às convergências que encontram representação no trecho em questão, podemos dizer que ambos apontam para uma espécie de linguagem natural, composta por formas de agir comuns, como pré-condição da linguagem e de sua aquisição (BAKER; HACKER, 2005b). Outra proximidade a destacar é a idéia de que a aprendizagem da linguagem não pode ser realizada apenas através de instruções, mas requer que se observe seu uso apropriado sendo repetido em diferentes contextos. Fica patente, a partir desses dois pontos, que aquilo que Wittgenstein tenderia a reconhecer como correto na imagem agostiniana gira em torno da importância que ela concede às relações entre aprendizagem e uso, o que tem a virtude de chamar a atenção para os possíveis laços gramaticais entre os conceitos de ensino e significado (FAUSTINO, 1995). Veremos que, apesar da contribuição que a reflexão sobre as condições de aprendizagem da linguagem podem ter para o esclarecimento de seu funcionamento, certos equívocos podem surgir justamente a partir de determinadas imagens formuladas sobre essas condições.

À questão levantada por Kenny (1984) a respeito da acurácia do conhecimento de Wittgenstein sobre a obra de Agostinho, pode-se objetar que não é plausível que a julguemos a partir do retrato da imagem agostiniana da linguagem oferecido nas *Investigações*, já que esta, de maneira alguma, se pretende um comentário fiel à obra do filósofo de Hipona. A passagem selecionada certamente não é a melhor representante do seu pensamento a respeito da linguagem; nela, em tom autobiográfico, o autor apenas procura mostrar o modo como, pretensamente, aprendeu a falar. Não se pode, pois, confundir a imagem agostiniana da linguagem de que fala Wittgenstein com as articulações teóricas de Agostinho sobre o assunto. Tais fatores, longe de constituírem-se em indícios de uma seleção descuidada ou de má vontade da parte de Wittgenstein, apontam para o modo específico como ele pretendia utilizar a passagem escolhida. Seu objetivo, como já nos faz esperar a apresentação da concepção terapêutica de filosofia, não é realizar uma crítica acadêmica de qualquer autor, mas chegar ao ponto nevrálgico

dos enganos filosóficos, tornando claras suas origens em formas de pensar mais rudimentares. A imagem agostiniana da linguagem, portanto, é uma estrutura primitiva de pensamento, que pode ser encontrada na base de uma ampla gama de ilusões filosóficas mais bem desenvolvidas; e cabe ressaltar que sua influência é perceptível não apenas na filosofia da linguagem, mas também nas da matemática e da psicologia.

Estabelecido claramente o verdadeiro status da imagem agostiniana, podemos avançar para o tratamento que Wittgenstein lhe dispensa ao longo da obra. E aqui, para explicitar ainda mais o caráter peculiar da imagem e do modo como é discutida, é válido seguir a orientação de Cavell e atentar para o que não é dito sobre ela:

Ele não diz, por exemplo, que ela é falsa, ou que não há condições suficientes para ela, ou que contradiz algo que Agostinho diz em outra passagem, ou que não é clara ou que contém um argumento inválido (1994, p. 265).

A primeira reação de Wittgenstein à idéia de que cada palavra denota um objeto não é confrontá-la, mas mostrar que se aplica a certo conjunto de palavras: em primeiro lugar, substantivos comuns e nomes de pessoas e, em segundo, nomes de certas atividades e qualidades; deixando de lado as demais espécies (PI §1). Na sessão seguinte, Wittgenstein põe-se a imaginar uma linguagem à qual a imagem agostiniana fizesse jus:

... a linguagem deve servir para a comunicação entre o construtor A e um assistente B. A está construindo com pedras apropriadas: ele dispõe de cubos, colunas, lajotas e vigas. B tem que lhe passar as pedras na ordem em que A precisa delas. Para isso eles utilizam uma linguagem consistindo das palavras “cubo”, “coluna”, “lajota” e “viga”. A as grita; – B traz a pedra que ele aprendeu ao ouvir cada palavra (PI §2).

Dessa forma, a descrição contida na passagem das *Confissões* representa parcialmente um tipo de sistema de comunicação, mas está longe de abranger a imensa variedade de práticas que compõe a linguagem. Ao elevar esse aspecto do uso das palavras a um padrão geral da significação, cria-se uma névoa que impede a visão clara do funcionamento da linguagem (PI §5). Para dissipá-la é útil que se examine formas linguísticas primitivas – onde seja possível discernir claramente o modo como as palavras são utilizadas –, tais como aquelas em que se engaja a criança quando aprende a falar. Não é intenção de Wittgenstein elaborar uma espécie de psicologia genética da linguagem ou extrair dessas formas primitivas uma teoria geral que contemple também as mais sofisticadas (PI §130). Os jogos de linguagem mais simples servem apenas como objetos de comparação por meio dos quais devem se tornar mais facilmente



compreensíveis as dificuldades em que nos enredamos quando atentamos apenas para certas formas de linguagem.

Nesse contexto, torna-se fundamental a discussão a respeito de uma parte extremamente relevante do processo de aquisição da linguagem: o ensino ostensivo das palavras (PI §6). Trata-se do procedimento corriqueiro através do qual quem ensina mostra objetos e chama a atenção da criança para eles, enquanto pronuncia a palavra a ser aprendida, pretendendo assim estabelecer uma relação associativa entre a palavra e o objeto. Wittgenstein estabelece uma distinção entre ensino ostensivo e definição ostensiva. Esta última também se vale da demonstração de objetos, mas ocorre quando o aprendiz já domina a linguagem a ponto de ser capaz de formular perguntas sobre a denominação das coisas, como “que cor é esta?”. O ensino ostensivo, por sua vez, está presente no próprio treinamento que possibilita esse tipo de utilização da linguagem. Os objetos utilizados durante as explicações ostensivas passam a funcionar como padrões de correção da aplicação dos termos ensinados por seu intermédio (PI §16). Podemos dizer, então, que eles tornam-se parte da linguagem, constituindo a gramática das palavras às quais se relacionam.

A imagem agostiniana da significação parece estar estreitamente relacionada a uma interpretação simplista do papel desempenhado pelo ensino ostensivo. A evidente amplitude da utilização deste último nos contextos de aquisição da linguagem é vista como uma comprovação da idéia de que a cada palavra deve corresponder um objeto e que dominar uma linguagem consiste em aprender nomes de objetos. Conforme essa maneira de pensar, o ato ostensivo é uma espécie de instituição primordial onde um mero sinal se conecta com algo que lhe é exterior e assim recebe significado, tornando-se uma palavra. Mas como se torna possível que um procedimento tão simples possa desencadear essa notável metamorfose? A imagem agostiniana sugere que para responder a esse questionamento devemos nos voltar para a exploração do mundo mental, onde os vínculos entre signo e significado são criados e mantidos. Como nitidamente expõe Faustino (1995):

Na imagem agostiniana... encontra-se a concepção de um mecanismo subjetivo de referência: um mecanismo mental que associa os signos aos seus significados [...] É nessa medida que o ensino ostensivo das palavras estabelece, de acordo com essa concepção, a correspondência entre a palavra e o objeto, imprimindo na mente ou na memória do aprendiz uma ‘imagem’ daquele objeto. O fenômeno da compreensão é explicado pela ação do seguinte mecanismo: ao ferir o sentido da audição ou da visão, o signo é imediatamente ligado à imagem mental que lhe confere ‘significatividade’. O ensino da linguagem seria neste caso a causa das

associações mentais, do sentimento de reconhecimento mental dos signos, inculcação de imagens: seria comparável, diz Wittgenstein, com ‘instalar uma conexão elétrica entre uma lâmpada e um interruptor’ (BB, p. 12) (p. 23).

Esse apelo ao mental torna-se notadamente conveniente à medida que se interpreta a aprendizagem da linguagem com vistas apenas ao gesto ostensivo em si mesmo, esquecendo-se das demais condições que a ele se combinam para que aquela seja efetivada. O simples ato de apontar para algo e dizer o nome a ser aprendido deixa em aberto tudo o mais que se precisa saber para compreender o modo como esse nome deve ser utilizado. Assim como uma barra só funciona como alavanca de freio dado todo o mecanismo restante no qual se insere, a ostensão apenas estabelece uma condição dentre as muitas necessárias para que uma palavra seja utilizada adequadamente (PI §6). Se aponto para uma natureza-morta onde figuram algumas maçãs e digo “isto é vermelho”, meu interlocutor pode conceder ao termo tanto o significado que lhe damos como o que conferimos a “quadro” ou a “fruta”. É a casos como este que Wittgenstein se refere quando diz que “toda explicação pode ser mal compreendida” (PI §29). Em nosso exemplo, poderíamos facilitar o aprendizado especificando melhor a quê especificamente a palavra alude: “esta *cor* chama-se ‘vermelho’”. E isso torna claro que a definição ostensiva funciona apenas quando já se sabe o papel gramatical que a palavra exerce, que nesse caso é indicado pelo termo “cor”. Dito de outro modo: a elucidação ostensiva de uma palavra só é útil para aquele que já adquiriu certas habilidades requeridas pelo jogo de linguagem no qual ela figura, de forma a saber que papel ela aí desempenha.

O defensor da imagem agostiniana poderia objetar que para ser bem sucedida uma explicação ostensiva não demanda que se domine um jogo de linguagem, mas que se compreenda o que tem em mente<sup>17</sup> aquele que aponta uma forma, uma cor, um número, etc. Aquilo que se pretende indicar seria determinado com precisão por uma atividade ou conteúdo psíquico daquele que aponta. O aprendiz, então, deve apenas esforçar-se para reproduzir, em sua própria mente, essas mesmas condições. Ora, essa concepção da aprendizagem ostensiva apresenta algumas dificuldades óbvias. Indicando uma delas, Wittgenstein questiona: “em que consiste, pois, ‘apontar para a forma’, ‘apontar para a cor’? Aponte para um pedaço de papel! E agora para sua forma, – agora

---

<sup>17</sup> Voltaremos ao conceito de “ter em mente” (*meinen*) na última seção deste capítulo.

para sua cor, – agora para seu número (isto soa estranho!)” (PI §33). É possível que se alegue que essas perguntas podem ser respondidas enumerando-se atividades, sentimentos ou imagens mentais que ocorrem caracteristicamente quando apontamos para cada coisa. Para o caso, digamos, de apontar para a forma de um objeto, não haveria dificuldade em fornecer uma lista desse tipo; mas a situação seria bastante diferente se estivéssemos falando de apontar para um político enquanto político, por exemplo.

O exposto acima, por si só, já apresenta um empecilho para que se adote aquela posição. Mas, de qualquer forma, examinemos o caso em que alguém afirmasse, com razão, que sempre dá uma elucidação ostensiva do termo  $x$  fazendo  $a$  e sentindo  $b$ . Poderíamos, aqui, dizer que houve compreensão por parte do aprendiz apenas a partir da constatação de que ele fez  $a$  e sentiu  $b$ ? Imaginemos uma pessoa que, após receber a referida explicação, tenha realmente sentido e feito o que era esperado, mas passe a utilizar  $x$  de maneira completamente distinta de como o faz seu instrutor. Tendemos a dizer, naturalmente, que essa explicação não foi bem sucedida e isso lança alguma luz sobre o que de fato está em jogo numa elucidação ostensiva (PI §34). Os fenômenos que a acompanham, ainda que sejam muito freqüentes, são indiferentes; os verdadeiros critérios para a avaliação de seu sucesso encontram-se naquilo que quem a recebe passa a fazer nos contextos de uso do nome elucidado.

Essa canhestra apresentação das considerações a respeito da imagem agostiniana e da elucidação ostensiva deixa de lado muitos temas fundamentais abordados pelas primeiras seções das *Investigações*, como a questão da existência de objetos simples e da determinação do sentido. Optamos por nos restringir aos aspectos que caracterizam essas reflexões como um primeiro tratamento que as *Investigações* ministram às ilusões filosóficas onde enganos acerca do mental figuram como componentes significativos. Vimos que é por negligenciar os demais fatores envolvidos no aprendizado da linguagem que se passa a atribuir às explicações ostensivas faculdades extraordinárias, para cuja explicação deve-se apelar a misteriosos mecanismos psicológicos. Dessa forma, as concepções abordadas são bastante ilustrativas do modo como o mundo psíquico torna-se especialmente atrativo quando é preciso solucionar determinadas demandas originadas em interpretações equivocadas a respeito de certos aspectos de nossa linguagem.

### 4.3 – A Compreensão

No âmbito da discussão dos temas abordados na seção anterior, o tratamento das interpretações que relacionam o mental e o funcionamento da linguagem de maneira equivocada é ainda bastante incipiente. O trabalho de combate a tais concepções passa a adotar estratégias mais robustas e consistentes a partir dos trechos que enfocam o conceito de compreensão (PI §§138-184), que abordaremos nesta seção.

Um dos principais alvos do trabalho de clarificação do conceito de compreensão é a concepção de que por seu intermédio designamos algo de ordem psíquica. Tal imagem, cabe dizer, não se encontra completamente desprovida de indícios que a apoiem. Ela se enraíza em poderosas e enganadoras analogias existentes entre diferentes regiões da linguagem. Baker e Hacker (2005a) apontam uma série de fatores que fazem com que essa perspectiva pareça ser bastante aceitável. Em primeiro lugar, a compreensão de outra pessoa é algo que não pode ser observado por outrem; apenas suas manifestações o são. Se damos uma ordem a alguém, podemos, dentre outras coisas, vê-la nos obedecer ou questionar a impraticabilidade do que foi solicitado; essas ações demandam compreensão, mas não se identificam com ela.

Por outro lado, no que tange à nossa própria declaração de ter compreendido algo, parece que somos capazes de emití-la sem recorrer a qualquer critério público, fazendo-o simplesmente por nos ocorrer uma vivência típica, uma espécie de “iluminação mental”; como quando tentamos resolver um problema durante algum tempo sem obter sucesso e, subitamente, a resposta nos vem à mente. Tendemos, então, a encarar a compreensão como um fenômeno mental subjacente a todos os comportamentos que a tornam manifesta.

Os autores também mencionam que existe uma grande diferença entre, digamos, acompanhar um discurso ou fazer uma leitura com ou sem compreensão. Ao escutarmos uma conversa em língua que nos é estranha, nos engajamos em experiências nitidamente distintas daquelas pelas quais passamos quando prestamos atenção a algo claramente dito num idioma que dominamos. É comum que se diga que a diferença aí se deve à presença ou ausência dos processos mentais que devem acompanhar cada

atividade e que podem ser caracterizados como a própria compreensão ou como os responsáveis por ela.

O último fator apresentado relaciona-se ao modo como “compreender”, principalmente quando utilizado no pretérito, nos dá a nítida impressão de que falamos da realização de ações específicas na situação relatada. Assim, a frase “creio que, depois da segunda explanação, finalmente compreendi tudo”, parece bastante similar a “passados trinta minutos, fui à recepção tomar água”; havendo apenas a diferença de que a primeira se refere a uma atividade mental, enquanto que a natureza da segunda é estritamente física.

Inspirados por essas características enganadoras, comumente pensamos que “a própria compreensão é um estado, de onde nasce o emprego correto” (PI §146). O tipo de estado em que se pensa aqui é, obviamente, um estado psíquico. O tratamento que Wittgenstein dispensa a tal concepção consiste na exposição das diferenças gramaticais existentes entre as atribuições de compreensão e as descrições de estados mentais. Tomemos, então, expressões referentes a tais estados – apreensão, tristeza, dor, etc. – e comparemos suas formas de uso com as das expressões indicativas de compreensão (PI §151).

De modo geral, a divergência entre essas duas regiões da linguagem fica clara através de uma observação bastante trivial: falamos que alguém se encontra em estado de apreensão ou depressão, mas não em estado de compreensão. No que diz respeito às suas relações com o conceito de duração temporal, também encontramos distinções bastante significativas. É certo que podemos muito bem dizer “ontem, sofri um acidente e, desde então, sinto dores nas pernas” e também “ontem, me explicaram o significado de *Bedeutung* e, desde então, compreendo esta palavra”. Entretanto, faz sentido indagar “você passou o dia inteiro sentindo dores?”, mas não “você passou o dia inteiro compreendendo *Bedeutung*?”. Dizemos, portanto, que a compreensão, diferentemente dos estados mentais, não apresenta “duração genuína”.

É possível ainda que se defenda a tese segundo a qual, apesar de não ser propriamente um estado, a compreensão é um evento mental de outra ordem. E então se pode pensar nela, por exemplo, como uma espécie de representação ou imagem. Ora, essa suposição está submetida às mesmas restrições que fizemos, nos últimos parágrafos da seção anterior, à identificação da compreensão com qualquer evento que a acompanhe: a simples ocorrência das vivências características não garante que tenha

havido compreensão. Mas não resolveria a dificuldade se concebêssemos a compreensão como uma imagem mental que necessariamente levasse ao emprego correto? Na falta (e na descrença da existência) de melhor exemplo, imaginemos a seguinte situação. Uma pessoa deve continuar a série “2, 6, 12, 20, 30”. De repente, ocorre-lhe a fórmula “ $n^2 + n$ ” e, com alívio, ela diz “entendi! Agora já posso continuar”. Não teríamos razão em dizer que o fato de a fórmula lhe vir à mente é a própria compreensão? Nessas circunstâncias específicas podemos, de fato, afirmar que dizer “ocorreu-me a fórmula correta!” ou “compreendi!” daria no mesmo. Mas é prudente que verifiquemos se isso se aplica a outras condições. Tomemos uma criança a quem ainda não se ensinou potenciação. Caso, por um motivo qualquer, lhe viesse à mente a fórmula, seria ela capaz de continuar apropriadamente? E o que diríamos de alguém que interprete “ $n^2$ ” como a multiplicação de “ $n$ ” por dois? Naturalmente que, nesses casos, a ocorrência da fórmula não surtirá qualquer efeito e, portanto, não poderá ser identificada com a compreensão. Somente quando se domina a técnica de sua aplicação é que a fórmula tem alguma utilidade.

Wittgenstein aventa ainda outra forma de postular a natureza mental da compreensão. Se nenhum desses eventos conscientes usualmente concomitantes à compreensão pode ser identificado com ela, então deve haver algo que o possa, mas que escapa à nossa observação. Na passagem abaixo, o termo discutido não é “compreensão”, e sim “leitura”, mas o que é observado vale para ambos:

E mesmo que não houvesse nenhuma diferença quanto àquilo de que são conscientes, deveria haver uma diferença no trabalho inconsciente de seus espíritos; ou também no cérebro. – Diríamos, portanto: há aqui, em todo caso, dois mecanismos diferentes! E o que se passa neles deve diferenciar a leitura da não-leitura. – Mas esses mecanismos são apenas hipóteses, modelos para a explicação, para o resumo do que você percebe (PI §156).

Como poderíamos afirmar que o termo “compreensão” se refere a um processo oculto se o utilizamos cotidianamente sem qualquer dificuldade? E, se devêssemos empreender pesquisas empíricas sistemáticas para desvelar o que realmente é a compreensão, como saberíamos o que procurar se ela fosse um processo oculto? Caso encontrássemos um fenômeno neurológico presente em todas as situações observadas em que alguém compreende algo, o faríamos já dispor de certos critérios para determinar que casos entrariam ou não em nossos testes. E, certamente, não abriríamos mão desses critérios para adotar, em seu lugar, os procedimentos técnicos empregados pelos pesquisadores. As informações daí advindas seriam de grande relevância para o

progresso da ciência, mas o que nos falta aqui é clareza conceitual e não dados empíricos. Essa clareza, inclusive, é fundamental para a produção de tais dados. O modo como utilizamos o verbo “compreender”, de forma alguma, é dependente da observação de processos conscientes ou da formulação de hipóteses sobre fenômenos ocultos. Nesse sentido, o comentário de McGinn é particularmente esclarecedor:

Ensinar uma criança a usar a frase “agora compreendo” não envolve chamar sua atenção para algo “ocorrendo em sua mente” ou para uma conexão empírica entre seu ato de pensar uma fórmula e seu desempenho adequado. Na verdade, o professor responde com encorajamento aos padrões emergentes no comportamento da criança que indicam aquisição de habilidade. A criança responde, por sua vez, com um crescente senso de confiança e facilidade que a incita a dar o passo vital de continuar independentemente. O uso das palavras “agora compreendo”, “agora posso continuar”, etc. são aprendidas no contexto do desenvolvimento de respostas autônomas, confiantes que estão em harmonia com uma prática particular e não em conexão com a introspecção de estados mentais ou a elaboração de hipóteses sobre regularidades empíricas (MCGINN, 2002, p. 96).

Os critérios que utilizamos para atribuir compreensão a alguém estão vinculados com sua capacidade de agir de determinada maneira. Se aprendo o significado de “cahier”, posso fornecer um substituto em português, descrever para quem seu referente é usualmente utilizado, apontar corretamente para um objeto correspondente e assim por diante. Dessa forma, “compreender” tem íntimo parentesco gramatical com “poder”, “ser capaz de”, etc. (PI §150). É nesse sentido que Wittgenstein diz: “compreender uma frase significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica” (PI §199). A atribuição de compreensão, portanto, é semelhante à atribuição de determinada habilidade: ambas são realizadas tendo-se como pano de fundo um modo relativamente normatizado de ação.

Assim, compreender uma palavra implica ser capaz de comportar-se em conformidade com as regras que regem seu uso. E por “regras”, naturalmente, Wittgenstein não entende um tipo particular de enunciado verbal que forçaria determinadas formas de ação. Como vimos no caso da série numérica a ser completada, essa não é uma alternativa viável. A noção de “agir conforme regras”, para Wittgenstein, tem uma acepção bem mais ampla, onde não se faz necessária a utilização de instruções expressas. O que é essencial no seguimento de regras é que o comportamento do indivíduo esteja em conformidade com uma prática estabelecida, que ele se adapte a determinados padrões compartilhados de ação.

Sob essa perspectiva, fica claro que não são certas vivências características, mas as circunstâncias em meio às quais elas ocorrem, que se toma como critérios da compreensão. E, obviamente, encontramos diferentes níveis de complexidade nos usos que se faz do termo. Os critérios que empregamos para dizer que alguém sabe realizar determinadas operações aritméticas são bem mais simples que os aplicados para constatar se a mesma pessoa compreendeu uma alegoria do *Apocalipse*; e em alguns casos, esses critérios podem, inclusive, variar de acordo com a comunidade que se tem por referência. O conceito de compreensão, portanto, vincula-se de maneiras por vezes muito complicadas à participação do usuário da linguagem em determinadas formas de vida características.

Tendo em vista essas observações a respeito da gramática de “compreender”, fica evidente que os critérios envolvidos em sua aplicação são bem mais intrincados do que pode parecer à primeira vista. Essa complexidade não inviabiliza o uso cotidiano do termo, mas dificulta a reflexão sobre o assunto; o que faz com ele se torne um exemplo paradigmático da seguinte observação: “O emprego incompreendido de uma palavra é interpretado como expressão de um estranho *processo*” (PI §196). E aqui, mais uma vez, o mental vem preencher uma lacuna criada por nossos equívocos a respeito de nossas formas de expressão. Ao interpretar a compreensão como entidade ou processo mental, distraímos-nos da complexidade inerente ao assunto e nos pomos a formular teorias inapropriadas. Para afastar tais ilusões, Wittgenstein sugere: “Tente, ao menos uma vez, não pensar na compreensão como um ‘processo mental!’” (PI §154). É importante, contudo, que essa recomendação seja vista não como parte de uma tentativa de substituir uma teoria mentalista da compreensão por uma de natureza distinta, mas como integrante de seus esforços para esclarecer a gramática do termo.

#### **4.4 – O Argumento da Linguagem Privada**

O que se convencionou chamar “Argumento da Linguagem Privada” é, muito provavelmente, o mais comentado dos tópicos sobre os quais se debruça a filosofia tardia de Wittgenstein (FOGELIN, 2002). O interesse que atraiu está diretamente ligado ao fato de que a pressuposição da possibilidade de uma “linguagem privada” – um



sistema simbólico que se refere a objetos aos quais apenas seu falante pode ter acesso – é um elemento fundamental de boa parte da tradição filosófica ocidental (GLOCK, 1995). Conforme McGinn (2002), é abordando esse tema que as *Investigações* iniciam sua discussão sobre a filosofia da psicologia e oferecem sua maior contribuição à filosofia da mente; daí a grande relevância que o mesmo possui para o presente trabalho.

A discussão sobre a linguagem privada é precedida e relaciona-se intimamente com as reflexões acerca do conceito de regras. No âmbito dessas considerações, a linguagem é caracterizada como uma atividade que depende de certos acordos entre seus usuários. Como já foi dito, trata-se de uma concordância no que tange não às opiniões, mas às formas de agir. Se cada pessoa utilizasse as palavras como bem entendesse, não seria possível o tipo de comunicação que habitualmente estabelecemos através de nossa linguagem. Esta última, portanto, se fundamenta nos padrões públicos de ação que constituem o pano de fundo da significação. Wittgenstein, então, se põe a ponderar sobre certos casos que poderiam ir de encontro a esse modo de pensar, aqueles em que uma pessoa não utiliza a linguagem para dirigir-se aos demais, mas para, por exemplo, encorajar-se, consolar-se, repreender-se ou responder a uma pergunta formulada por ela própria (PI §243). Radicalizando essa linha de raciocínio, Wittgenstein se questiona acerca de uma possibilidade de uso da linguagem ainda mais reservada:

Mas podemos imaginar também uma linguagem na qual uma pessoa poderia escrever ou dar expressão vocal às suas experiências internas – seus sentimentos, seus estados de espírito e tudo o mais – para seu uso privado? – E não podemos fazer isso na nossa linguagem corriqueira? – Mas não é isso que quero dizer. Cada palavra dessa linguagem só pode referir-se ao que pode ser conhecido apenas por quem a fala, às suas sensações imediatas, privadas. E, assim, outra pessoa não poderia compreender a linguagem (PI §243).

Caso simplesmente escrevêssemos um diário relatando as emoções que sentimos em determinados períodos, outra pessoa poderia compreendê-lo perfeitamente. Poderíamos, então, dificultar a leitura do bisbilhoteiro elaborando um sistema por meio do qual se substituísse nossas expressões ordinárias pelas de um código artificial. Fica claro que não é a esses tipos de uso da linguagem que o trecho se refere. O que ele propõe é um sistema que não se limitasse a dificultar a compreensão de terceiros, mas um que lhes fosse completamente inacessível. Não é, pois, de nenhum jogo de

linguagem por meio do qual cotidianamente expressamos nossas experiências, mas de um modelo fictício que se fala na passagem citada.

Diferentemente do que ocorre com algumas idéias discutidas em outras partes das *Investigações*, que são tidas como representações incompletas ou válidas apenas para um conjunto limitado de casos, à noção de uma linguagem privada não se pode atribuir sequer a mais restrita aplicabilidade, ela é simplesmente, como veremos, caracterizada como incoerente. E de que serviria, então, deter-se sobre essa curiosa quimera? A resposta para tal pergunta se encontra na utilidade da linguagem privada como objeto de comparação em contraste com o qual podemos avaliar melhor certas imagens que formulamos acerca de algumas de nossas formas de expressão. Por meio desse artifício, torna-se possível evidenciar a inadequação de certos modos de interpretar as declarações psicológicas em primeira pessoa. O esclarecimento da gramática dessa região específica tem repercussões sobre certas maneiras de encarar a linguagem como um todo, principalmente para as linhas de pensamento que concebem nossas experiências privadas como fundamento último do conhecimento – e vimos, no segundo capítulo, que essa foi a posição de Wittgenstein durante um curto intervalo de tempo. Para Stern (2004), minar as bases de tal forma de pensar seria o principal alvo do argumento da linguagem privada.

Refletindo sobre o assunto com atenção, podemos constatar que a idéia de uma linguagem privada é subsidiária de algumas concepções presentes na imagem agostiniana (FAUSTINO, 1995). Segundo uma delas, para compreender o significado de uma palavra, basta saber a qual objeto ela corresponde; o mesmo ocorreria no simbolismo fictício em questão, com a especificação de que o objeto aí é privado. Sendo assim, as frases dessa linguagem seriam descrições de um mundo interior exclusivamente observável por seu falante, mundo este do qual ele próprio já tem pleno conhecimento antes de aprender aquela linguagem. Também se faz presente, na concepção dessa ficção linguística, a idéia de que os nomes ganham significado a partir de definições ostensivas. Seria, portanto, por meio de um “apontar interno” que os objetos privados receberiam seus nomes e que estes últimos teriam definidos os seus critérios de correção.

Ora, sendo a imagem agostiniana uma forma comum de interpretar nossas formas de expressão, é natural que a linguagem privada possa ser vista como uma versão modificada de algumas delas. E, de fato, certas características dos jogos de

linguagem relacionados às sensações parecem fornecer indícios de que essa forma *sui generis* de linguagem seria realmente possível. As pessoas podem observar os comportamentos de dor de outra, mas a dor em si é perceptível apenas por ela própria. É corriqueiro que a partir disso se deduza que a dor é uma entidade de cuja existência apenas o próprio sujeito pode ter conhecimento, enquanto que os demais apenas podem supô-la (PI §246). Isso favorece a idéia de que a dor ou outras sensações poderiam figurar como os objetos especiais a que se referem os nomes da linguagem privada.

Existe de fato uma inegável distinção entre as perspectivas de primeira e terceira pessoa; as regras que regem o emprego de “sinto dor” não são as mesmas que valem para “ele sente dor”. Faz sentido duvidar das dores de outrem, mas não das próprias. Wittgenstein não desconfia da pertinência dessas observações, que indicam corretamente certas características dos jogos de linguagem de expressão de sensações; suas restrições são para com certas conclusões a que se chega a partir delas. Por falarmos “descrevo minhas sensações” e “descrevo meu quarto” temos a impressão de que é tudo uma questão de níveis distintos de observação, a que se atribuem graus diferenciados de acurácia. Não havendo lugar para a dúvida nas descrições das próprias sensações, imaginamos que elas são ocorrências de um mundo conhecido através da introspecção – uma forma infalível de observação –, de maneira que o conhecimento sobre ele produzido é irrepreensível.

Para resolver esse mal-entendido, é interessante que se observe as diferenças gramaticais entre as declarações sobre as próprias sensações e as descrições das de outra pessoa. Faz sentido dizermos, em muitos casos, que sabemos ou não sabemos se certa pessoa tem determinadas sensações. Mas em que situações dizemos, por exemplo, que sabemos que sentimos dores? Talvez quando porventura expliquemos para alguém como se usa os termos “saber” e “dores”, mas aí já não se trata de jogar, mas de esclarecer as regras do jogo. E uma explicação completa talvez incluísse algo como: “não se diz que sabemos que temos dores, mas simplesmente que as temos”. O mesmo se pode afirmar a respeito das palavras “certo” ou “errado”; elas não entram no jogo da descrição das próprias sensações. Digamos que estamos assistindo a um filme que nos forneça todas as informações sobre suas personagens. Se uma delas diz que outra tem dores e não é esse o caso, dizemos que ela está errada. Mas se essa mesma personagem afirma sentir dores quando de fato não as sente, não diremos que ele está errada, mas que está fingindo ou algo do tipo. Se alguém diz que tem dores muito intensas, enquanto

chora e se contorce, não dizemos “não creio que ele esteja enganado”, mas “ele não parece estar simulando”.

Essas considerações mostram que, apesar de tendermos a falar de descrição tanto no caso da primeira como no da terceira pessoa, estamos lidando com jogos de linguagem distintos. Para mostrar as peculiaridades do jogo da comunicação das nossas sensações, Wittgenstein chama a atenção para o modo como o aprendemos:

...como um homem aprende o significado dos nomes de sensações? – da palavra “dor”, por exemplo. Esta é uma possibilidade: palavras são conectadas com as expressões primitivas, naturais, da sensação e usadas em seu lugar. Uma criança se machuca e grita; então, os adultos falam com ela e lhe ensinam exclamações e, depois, sentenças. Eles ensinam à criança um novo comportamento de dor.  
Então você está dizendo que a palavra “dor” na verdade significa o gritar?  
– Pelo contrário: a expressão verbal da dor não descreve o gritar, ela o substitui (PI §244).

Essa passagem procura nos lembrar de que não aprendemos a falar de nossas sensações sendo instruídos a “olhar para nosso interior” e relatar o que aí observamos. Muitas de nossas declarações a respeito de nossas vivências privadas não fazem senão substituir manifestações naturais das mesmas. E aí reside a intrigante peculiaridade desse jogo de linguagem: a propensão a dizer que apenas o próprio sujeito pode saber se realmente tem dores relaciona-se ao fato de que apenas o próprio sujeito pode exprimir diretamente suas dores. Entender estas últimas como objetos a serem descritos é um modo bastante eficiente de equivocar-se a respeito dessa particularidade gramatical. Pensando dessa maneira, interpretamos a ligação entre a dor e o corpo que a tem como uma relação meramente empírica – tal como este livro pode ou não estar contido no interior de uma gaveta, esta dor pode ou não estar naquele indivíduo –, e nos perdemos em ilusões gramaticais como as que discutiremos a seguir.

Uma concepção muito presente nas interpretações sobre nossas formas de expressão em primeira pessoa é a de que aprendemos o que precisamos saber sobre seus referentes por introspecção e depois como que transpomos essas idéias para objetos externos, como as outras pessoas, tornando-nos, assim, capazes de falar sobre suas dores (PI §283). Mas, considerando a dor como um objeto cujo vínculo com seu portador é meramente empírico, poderíamos também, por exemplo, transpor essas idéias para uma pedra, dizendo que ela sente dores? Essa não é uma prática comum. Mesmo que nos puséssemos a imaginar uma situação em que se dissesse de uma pedra que tem dores, ainda deveríamos inventar circunstâncias que conferissem sentido à afirmação,

pois no nosso modo corriqueiro de falar não há um lugar definido para ela. Seria possível alegar que as requeridas circunstâncias poderiam ser encontradas nos contos de fada, onde esse tipo de coisa é muito frequente (PI §282). Mas certamente, nessas estórias, a prosopopéia nunca se restringe à capacidade de sentir dor, ela inclui também outras faculdades humanas, como falar ou chorar, por meio das quais a dor pode ser manifestada. Voltando à realidade concreta, também falamos que os animais sentem dores. Mas dificilmente diríamos isso a respeito de uma esponja marinha. Essas observações apontam para um traço fundamental do jogo das sensações, que Wittgenstein resume da seguinte maneira: “Apenas daquilo que se comporta como um ser humano pode-se dizer que *tem* dores” (PI §283). E essa, obviamente, é uma observação gramatical.

Que a dor não pode ser considerada isolada de seu portador é uma afirmação relativamente pouco problemática. Mas no que tange aos vínculos existentes entre a dor e a sua manifestação temos um conjunto de relações bem mais complexas. É inegável a possibilidade de simular dores de maneira bastante convincente, assim como a de senti-las sem dar qualquer mostra disso. Seria, portanto, insensato simplesmente identificar a dor com sua manifestação. E, vale ressaltar, esta não é a posição de Wittgenstein. A lição gramatical que ele tira do fato de só atribuímos dor a seres que se comportam de determinada maneira não é que essas maneiras de se comportar sejam a própria dor, mas que nosso conceito de dor está indissociavelmente – leia-se gramaticalmente – ligado à possibilidade de sua manifestação. Como observa Marques: “dizer que posso não exprimir uma dor que sinto pressupõe que originalmente a posso exprimir” (2003, p. 90). Tampouco afirma ele que aquele que fala de suas dores precise basear-se em critérios públicos: “usar uma palavra sem justificação não significa usá-la sem razão” (PI §289). Mas tais critérios precisam existir para que se possa avaliar o uso dos termos em situações novas (MCGINN, 2002). Como sucintamente formula Hacker: “o que Wittgenstein pretende mostrar não é que a linguagem das sensações, como o restante da linguagem, é essencialmente compartilhada, mas que é essencialmente compartilhável” (1990, p. 21).

Essa não coincidência da dor com os comportamentos de dor abre o espaço para que se conceba a sensação como um objeto privado, cujo vínculo com a própria manifestação é meramente contingente. Assim, estão dadas as condições para que se pergunte: “Mas como seria se eu não possuísse manifestações naturais de sensação, mas

apenas a sensação?” (PI §256). Teríamos, então, aparentemente, um dos fatores necessários para a construção de uma linguagem privada. Mas fica em aberto a questão de como as palavras dessa linguagem viriam a adquirir sentido. A resposta vem com o apelo a uma idéia agostiniana que já conhecemos bem: “*associo* simplesmente nomes a sensações e emprego esses nomes numa descrição” (*idem*). Temos uma exposição mais detalhada de como isso poderia ser feito no trecho abaixo:

Imaginemos o seguinte caso. Quero escrever um diário sobre a recorrência de certa sensação. Para isso associo-a com o sinal “S” e escrevo-o num calendário para cada dia no qual tenho a sensação. – Antes de qualquer coisa, vou observar que uma definição do sinal não pode ser formulada. – Mas posso dar a mim mesmo um tipo de definição ostensiva. – Como? Posso apontar para uma sensação? – Não no sentido comum. Mas eu falo ou escrevo o sinal, e ao mesmo tempo concentro minha atenção na sensação – e, então, é como se apontasse para ela internamente. – Mas para que essa cerimônia? Pois é tudo que parece ser! Uma definição serve para estabelecer o significado de um sinal. – Bem, isso é feito precisamente pela concentração da minha atenção; pois dessa maneira gravo em mim mesmo a conexão entre o sinal e a sensação (PI §258).

A voz que defende a possibilidade da definição ostensiva privada compromete-se com a idéia de que basta saber qual objeto uma palavra designa para estar por dentro do seu emprego. Na sessão sobre a imagem agostiniana, vimos que a efetividade de uma definição ostensiva pressupõe o domínio de outras regras do jogo onde a palavra definida toma parte; ela é dependente de um contexto bem mais complexo que o mero gesto ostensivo. Assim, o ato de concentrar-se na sensação e proferir ou escrever o nome que se quer lhe dar é insuficiente para estabelecer completamente a gramática desse nome; com ele não se fixa o modo como o termo será utilizado futuramente, daí o autor qualificá-lo como uma mera “cerimônia”. Wittgenstein propõe uma metáfora muito interessante para ilustrar a inutilidade dessa atividade. A mão direita de uma pessoa pode passar dinheiro para a esquerda e esta escrever um recibo em nome daquela; mas, como nada decorre disso, não diríamos que aí realmente houve uma doação (PI §268).

Existe ainda outro motivo pelo qual uma definição ostensiva privada não pode cumprir a função a que se propõe. Depois do trecho citado acima, Wittgenstein continua:

“Gravo-a em mim mesmo” pode significar apenas: este processo faz com que no futuro me recorde *corretamente* da conexão. Mas no presente caso não disponho de nenhum critério de correção. Seria possível dizer: o correto aqui será aquilo que me parecer correto. E isso significa que aqui não podemos falar de “correto” (*idem*).

Mesmo se se quisesse adotar uma sensação como modelo na definição ostensiva de *S*, ela não estaria disponível para ser utilizada como padrão de correção em empregos futuros do termo, poder-se-ia contar apenas com lembranças dela. Contudo, apenas as lembranças corretas poderiam cumprir essa função adequadamente. E, aqui, não podemos apelar para outras lembranças para justificar o uso de uma delas como padrão, sob pena de incorrer numa petição de princípio. Só se pode chamar de justificação algo que apele para uma instância independente (PI §265). Uma definição ostensiva é uma regra para o uso do termo definido e não é possível seguir uma regra privadamente, pois nesse caso não se disporia de meios para diferenciar seguir uma regra de pensar estar seguindo uma regra (PI §202). De modo similar, recorrer a um “dicionário imaginário” não é uma alternativa legítima para defender a plausibilidade de uma tradução; assim como consultar um “relógio mental” não nos basta para dizer as horas corretamente. Isso tudo seria como comprar vários exemplares do jornal *O Povo* de hoje para certificar-se da veracidade de uma informação que ele próprio veicula (*idem*). É nesse sentido que Wittgenstein diz que “um ‘processo interior’ demanda critérios exteriores” (PI §580).

Em PI §269, para mostrar a inviabilidade de uma linguagem privada, Wittgenstein fala sobre indícios comportamentais que serviriam como critérios para decidirmos se alguém compreende ou não uma palavra. Nos casos em que uma palavra não significa nada para a pessoa, quando ela não sabe como empregá-la, dizemos que não a compreende; e dizemos o inverso quando a utiliza corretamente, em conformidade com os contextos adequados. Mas o autor refere também outra possibilidade: a pessoa vincula à palavra uma significação que não é a correta e a utiliza dessa forma. Dizemos, então, que ela apenas acredita compreender a palavra; isso seria como uma “compreensão subjetiva”. De acordo com Wittgenstein, uma linguagem privada seria aquela em que a compreensão é sempre uma compreensão subjetiva, ou seja, ela não seria bem uma linguagem, mas algo como “sons que ninguém mais entende, mas que eu ‘pareço entender’” (PI §269).

Em defesa da possibilidade da linguagem privada seria possível alegar que as observações de Wittgenstein ignoram o fato de que é possível conhecer o significado dos termos que designam sensações simplesmente a partir da perspectiva da primeira pessoa: a sensação *x* é esta na qual estou me concentrando agora. Ora, essa imagem está vinculada, como vimos, àquela que representa as sensações como objetos cuja descrição

demanda sua observação por introspecção. Para mostrar a inadequação de ambas, Wittgenstein introduz uma de suas mais ilustres parábolas:

Se digo de mim mesmo que é apenas a partir do meu próprio caso que sei o que a palavra “dor” significa – não deveria dizer o mesmo das outras pessoas também? E como poderia eu generalizar *um* caso de maneira tão irresponsável?

Agora alguém me diz que *ele* sabe o que é dor apenas a partir de seu próprio caso! – Suponha que cada um tenha uma caixa contendo algo: chamamo-lo “besouro”. Ninguém pode olhar para a caixa de outrem, e cada qual diz que sabe o que é um besouro apenas olhando *seu* próprio besouro. – Aqui seria possível que cada um tivesse algo diferente em sua caixa. Poder-se-ia até imaginar algo em constante transformação. – Mas, e na hipótese de que a palavra “besouro” tivesse um uso na linguagem dessas pessoas? – Se assim fosse ele não seria usado como nome de uma coisa. A coisa na caixa não tem qualquer lugar no jogo de linguagem; nem mesmo como um *algo*: pois a caixa poderia estar vazia. – Não, pode-se suprimir a coisa na caixa; o que quer que seja, ela é anulada.

Isto é: se construímos a gramática das expressões da sensação no modelo de “objeto e designação” o objeto fica fora de consideração, como irrelevante (PI §293).

Nesse experimento mental, temos uma representação fictícia de algo muito próximo da noção de linguagem privada. O besouro na caixa seria um objeto para o qual se pode apontar para dar uma definição ostensiva. Mas o objeto poderia ser diferente em cada caixa ou estar em constante transformação sem que isso fizesse a menor diferença, dada sua natureza publicamente inacessível. Dessa forma, se imaginássemos um jogo de linguagem que o envolvesse, constataríamos que ele não poderia entrar aí como uma coisa, ou melhor, ele não estaria apto a cumprir função alguma. Chega-se, então, a uma conclusão bastante interessante: quando se interpreta o jogo de linguagem das sensações como uma fala sobre objetos privados, justamente esses objetos, a que se buscava conferir uma posição privilegiada, acabam por tornarem-se completamente obsoletos.

A negação da existência de objetos privados subjacentes a determinadas expressões que utilizamos faz parecer que Wittgenstein recusa-se a admitir a existência de eventos mentais. Somando-se a isso outras características de seu pensamento, como a importância que confere ao comportamento e ao treinamento, têm-se as tintas necessárias para pintá-lo como um behaviorista. Esse termo – considerado por Wittgenstein “uma palavra horrorosa” (WN, MS 110, p. 53) – pode ser utilizado, grosso modo, associado a duas doutrinas distintas: a) um programa de psicologia empírica, que elege o comportamento como seu objeto de estudo e investiga as relações causais que o mesmo estabelece com o ambiente, rechaçando conceitos mentalistas; b) uma teoria filosófica, também conhecida como behaviorismo lógico, que identifica a expressão de



estados mentais com a descrição de comportamentos e/ou processos fisiológicos (DUTRA, 2006). Qualquer das feições que adquira o quadro, ele será uma caricatura mal feita e não um retrato fiel das concepções de Wittgenstein, como veremos a seguir.

Com relação à vertente científica do behaviorismo, é comum que se apontem afinidades entre as formulações wittgensteinianas sobre a linguagem e, por exemplo, a “teoria do comportamento verbal” de Skinner (1957) (cf. DAY, 1967). Ora, já é do nosso conhecimento que Wittgenstein jamais admitiu que a filosofia devesse adotar os métodos das ciências ou procurar verdades factuais de qualquer tipo. Assim, ainda que se encontrem argumentos muito semelhantes nesses empreendimentos intelectuais, a evidente discrepância no que diz respeito ao fim a que se destinam reduz muito a relevância daquelas afinidades. No que tange ao behaviorismo lógico, já temos elementos para afirmar que Wittgenstein não pretende identificar sensações com os comportamentos que a manifestam ou com processos fisiológicos a elas concomitantes, pois suas gramáticas são nitidamente distintas umas das outras. Pelo que já foi dito sobre a filosofia tardia de Wittgenstein, fica claro que não é sua intenção substituir os conceitos ordinários a respeito dos eventos mentais ou reduzi-los a qualquer outra instância. Sempre que se aproxima de alguma concepção behaviorista, a terapia filosófica wittgensteiniana o faz exclusivamente para esclarecer os jogos de linguagem em que se inserem os termos de que está tratando.

No trecho abaixo, Wittgenstein esclarece como aparece o problema vinculado ao behaviorismo, expondo o modo como ele se enraíza em modos equivocados de interpretar certos modos de falar:

Como surge o problema filosófico sobre processos e estados mentais e sobre o behaviorismo? – O primeiro passo ocorre totalmente despercebido. Falamos de processos e estados e deixamos indecisa sua natureza. Talvez venhamos a saber mais sobre elas – pensamos. Mas isso é justamente o que faz com que nos comprometamos com um modo particular de enxergar o problema. Pois temos um conceito definido do que significa aprender a conhecer um processo melhor. (O movimento decisivo no truque de prestidigitação foi realizado, e precisamente ele nos parecia tão inocente.) – E agora se desfaz a analogia que nos faria compreender nossos pensamentos. E então devemos negar os processos ainda incompreendidos num meio ainda inexplorado. E agora parece que negamos a existência dos processos mentais. E naturalmente não queremos negá-los (PI §308).

Fica claro, então, que Wittgenstein não pretende negar a existência de processos ou estados mentais, mas contrariar determinadas imagens que nos desorientam. Dessa maneira, o objetivo do argumento da linguagem privada não é afirmar que as sensações

são um nada, como o fizeram algumas escolas behavioristas; o que ele combate é a distorção que a gramática das sensações sofre quando as interpretamos como um algo (PI §304). Conceber sensações que nunca são manifestadas – como os objetos da linguagem privada – é conceber algo muito distinto do nosso conceito de sensação; tão distinto que não pode sequer tomar parte na nossa linguagem: “um nada presta os mesmos serviços que um algo sobre o qual não se pode afirmar nada” (*idem*). A imagem das sensações como objetos privados está intimamente relacionada à noção de que a linguagem sempre funciona do mesmo modo, ora para representar o mundo físico, ora o psíquico. O que Wittgenstein pretende esclarecer é que o jogo de linguagem das sensações é um dos muitos casos que contrariam essa idéia de linguagem e que sua função primeira é expressiva e não representacional.

#### 4.5 – O Pensamento

A noção de pensamento está, de acordo com Wittgenstein, entre as que mais frequentemente levam a ilusões conceituais. Ele próprio, por exemplo, durante o árduo período de elaboração do *Tractatus*, enredou-se em exaustivas reflexões sobre a possibilidade de se pensar<sup>18</sup> aquilo que não é o caso (NB). Obviamente que não lhe podemos atribuir qualquer pioneirismo por se ocupar de tal questão, já que ela remonta aos primórdios da tradição filosófica (cf. PLATÃO, *O Sofista*). Essas dificuldades, contudo, não se fazem sentir por todos os usuários do termo; elas surgem apenas em circunstâncias específicas. Moore, por exemplo, certa vez confessou que, até ter tomado aulas de filosofia, nunca havia encontrado nada de misterioso no que se refere ao pensamento (ARRINGTON, 2003). Essa anedota acadêmica nos lembra de que o pensar não nos parece estranho quando expomos nossos próprios pensamentos ou nos referimos aos de outrem, mas apenas quando, por um motivo qualquer, nos afastamos dessa prática linguística comum para perseguir uma suposta essência oculta. Em outros termos, observamos com relação a esse conceito o mesmo que nos diz Agostinho sobre o de tempo: ele só nos parece esquisito quando temos de responder sobre sua natureza,

---

<sup>18</sup> O termo mais apropriado seria “dizer”, mas, àquela altura, as noções eram tidas como equivalentes pelo autor (Cf. Capítulo I).

mas não quando o empregamos corriqueiramente. Só quando filosofamos é que supomos que “pensar deve ser algo único” (PI §95).

As *Investigações* dedicam-se a reflexões mais específicas sobre o pensamento nos §§316-362, mas, antes disso, frequentemente essa noção é aí identificada como elemento importante na gênese e/ou manutenção de ilusões filosóficas recorrentes. O pensamento é mencionado como o elemento que contém o significado completo das frases elípticas (PI §19;§20); como o evento que determina para onde se aponta com certo gesto (PI §33)<sup>19</sup>; e, de maneira geral, como a entidade oculta que dá vida às nossas proposições e cumpre as exigências que lhes fazemos, exigências estas que não encontramos satisfeitas nas nossas sentenças como as enunciamos (PI §60; §81). O pensamento, nesses casos, é concebido como uma espécie de meio diferenciado onde se processam os fenômenos incomuns que nossas imagens errôneas da linguagem nos fazem supor. Esse conceito, então, encarna de forma exemplar algo que já dissemos sobre as relações entre alguns “fenômenos psicológicos” e certas ilusões conceituais: ele funciona como a versátil argamassa que preenche as lacunas das imagens que construímos a partir de impressões equivocadas sobre o funcionamento da linguagem, conferindo-lhes a enganosa aparência de solidez. Fica óbvio, dessa maneira, que o esclarecimento do conceito de pensamento é um passo crucial da atividade terapêutica de Wittgenstein, já que lança luz sobre uma série de outros problemas.

O trabalho filosófico das *Investigações*, ao voltar-se para a noção de pensamento, faz uso de esclarecimentos já realizados em terrenos limítrofes. Desse modo, se faz conveniente que abordemos uma maneira particular de entender o problema, a qual já podemos identificar como inviável com base no que foi dito nas sessões anteriores. Os direcionamentos por ela apontados seriam realizados mediante o apelo à perspectiva da primeira pessoa: observando com atenção o que ocorre quando pensa isto ou aquilo, um indivíduo poderia obter novos dados sobre o fugaz evento ao qual nos referimos quando empregamos a palavra “pensamento”, fornecendo, assim, as informações cuja ausência parece estar na origem da inquietação filosófica. Ora, essa alternativa claramente atrela-se às imagens que fundamentam a defesa da possibilidade de uma linguagem privada, já que entende que a elucidação do termo se daria por meio da identificação de seu referente, presente no mundo mental. Os trechos abaixo mostram

---

<sup>19</sup> Vide seção 4.2.

como a incoerência da postulação de objetos privados estende-se à temática do pensamento:

Surge um mal-entendido fundamental, quando me inclino a considerar o estado atual de minha dor de cabeça, a fim de tornar claro o problema filosófico da sensação (PI §314).

Para tornar claro o significado da palavra “pensar”, observemo-nos a pensar: o que observamos será aquilo que a palavra significa! – Mas este conceito não é usado desse modo. (Teríamos um caso semelhante se eu, sem conhecer o jogo de xadrez, quisesse, observando atentamente a última jogada de uma partida, descobrir o significado da palavra “xequemate”) (PI §316).

Paralelo enganador: o grito, uma expressão da dor – a frase, uma expressão do pensamento!

Como se a finalidade da frase fosse levar alguém a saber como o outro se sente: apenas, por assim dizer, do aparelho pensante, e não do estômago (PI §317).

Aquele que procura esclarecer filosoficamente o que é o pensamento buscando um referente, seja ele de natureza mental ou neurofisiológica, ainda está orientando-se por uma concepção agostiniana da significação. A facilidade com que ainda tomamos por exequível tal estratégia, mesmo depois de termos completado praticamente metade da leitura das *Investigações* – onde já foram fornecidos elementos suficientes para mostrar sua incoerência –, atesta o quão recalcitrante é a atuação das imagens a que estamos presos e justifica o tipo de tratamento que lhes confere Wittgenstein, para quem são indispensáveis as repetições que abundam em sua obra pós-tractariana (CV, p. 13). Assim, para dissuadir o interlocutor de procurar por um fenômeno específico que sirva como referente do termo “pensar”, o autor emprega meios semelhantes aos já utilizados quando tratava do apontar (PI §33) e, principalmente, do compreender (PI §138-§184). Ocorre, inclusive, já depois de iniciado o “capítulo” sobre pensamento, um retorno ao tratamento da questão das “vivências características” do compreender, nos §§321-326. Vimos nas sessões anteriores que não é numa ação ou num processo específico que se baseia o significado dessas expressões, mas nas circunstâncias complexas em que ocorre seu uso; e que, por não encontrar o presumido referente, pomo-nos a imaginá-lo constituído de uma substância imaterial. À aplicação dessa postura à noção de pensamento, Wittgenstein dirige a seguinte indagação:

Conheço, pois, processos incorpóreos, mas o pensamento não é nenhum deles? Não; as palavras “processo incorpóreo” serviram-me de ajuda em meu embaraço, pois queria explicar o significado da palavra “pensar” de uma maneira primitiva.

Poder-se-ia dizer: “Pensar é um processo incorpóreo”, quando se quer, por exemplo, diferenciar a gramática da palavra “pensar” da gramática da palavra “comer”. Apenas com isto a diferença das significações parece demasiado imperceptível (PI §339).

O defensor da posição agostiniana poderia objetar que a comparação com o compreender é contestável, já que não podemos dizer, por exemplo, “passei dois minutos compreendendo o que você disse”, apesar de ser plenamente possível afirmar “passei dois minutos pensando no que você disse”. Ou seja, pensar, diferentemente de compreender, é uma ação. Sendo assim, nada haveria de implausível em identificar o pensamento com esses fenômenos privados – e incorpóreos, caso se queira – que alguém realiza quando se diz que ele pensa. Com base nisso poder-se-ia supor que o pensamento é uma espécie de fala silenciosa. É justamente essa a concepção que encontramos na imagem agostiniana da linguagem, conforme o §32: o pensamento é uma espécie de capacidade similar à linguagem, mas que lhe é anterior e, inclusive, se apresenta como pré-requisito para sua aquisição. Adotando essa perspectiva é possível supor um mundo em que as pessoas utilizassem sempre algum tipo de fala interior e nunca uma forma pública de comunicação. A princípio, não parece haver nada de problemático com essa suposição, apenas se estaria propondo que as pessoas “fariam continuamente o que hoje fazem de vez em quando” (PI §344).

Wittgenstein compara essa concepção de “falar silenciosamente” com a noção de fazer um lance errado em um jogo, como mover a torre diagonalmente no xadrez. Se nos pusessemos a imaginar que as pessoas realizassem somente lances errados e nunca os certos<sup>20</sup>, obviamente aniquilaríamos nosso conceito atual de jogo. Lances errados acontecem casualmente, mas eles são – e só podem ser – exceções. Caso se tornassem a prática preponderante, ou teríamos um novo jogo, onde os lances anteriormente considerados errados passariam a ser regra, ou não teríamos mais uma atividade que chamaríamos de jogo. Algo similar acontece com a modalidade de pensamento a que chamamos fala silenciosa. Temos critérios para dizer que alguém está falando consigo próprio e eles estão intimamente ligados com a capacidade de a pessoa agir e falar publicamente. Sem acesso a tais critérios, que envolvem o engajamento em ações socialmente compartilhadas, não seria possível a prática de dizer que alguém fala silenciosamente.

O fato de a noção de pensamento ser inalienável dos critérios compartilhados de uso do termo é convenientemente evidenciado pela comparação com casos similares. Tendo isso em vista, Anscombe (1980) propõe que se atente para as condições de uso

---

<sup>20</sup> Cabe ressaltar que aqui estaríamos apenas afirmando que as pessoas “fariam continuamente o que hoje fazem de vez em quando”.

dos termos “pagar” e “ganhar”. Dizemos que A paga B quando, por exemplo, este último recebe algumas moedas do primeiro. Podemos dizer que existe uma ação de pagar: dar as moedas. Mas o simples ato mencionado não é suficiente para a delimitação dos critérios de uso do termo “pagar”. Caso A seja um transeunte e B um mendigo com uma caneca estendida e esse último, mediante o recebimento das moedas, não faça senão agradecer, não diremos que A pagou B, mas que lhe deu uma esmola. Já no caso de “ganhar”, no sentido em que se ganha uma competição, não necessariamente falamos de uma ação específica. Uma mulher pode ganhar um concurso de beleza sem sequer saber que foi inscrita no mesmo. Já se examinarmos os casos de competições esportivas, podemos dizer que um maratonista venceu a corrida por passar pela linha de chegada, mas isso, por si só, não se configura como uma “ação de vencer a corrida”. A vitória será atribuída ao corredor em determinadas circunstâncias, que abrangem estar participando da corrida, o seu desempenho e o dos demais competidores. O fato de “pensar”, “pagar” e “ganhar” serem verbos nos leva a crer que estamos nos referindo a ações bem definidas, que poderíamos indicar com facilidade, mas cada um desses três termos, como mostram as observações de Anscombe, tem critérios de uso muito mais complexos que os do verbo “pular”, por exemplo.

Os critérios que seguimos ao empregar o termo “pensamento” estão estreitamente relacionados com a maneira como expressamos o pensamento na linguagem. Essa relação, contudo, não leva à fusão completa desses dois conceitos, que ocorreria caso se concebesse 1) toda sentença como expressão de um processo definido de pensamento e 2) todo pensamento como uma espécie de fala sub-vocalizada; idéias presentes na imagem agostiniana da linguagem. Naturalmente que Wittgenstein se opõe a essas duas propostas. O tratamento conferido à primeira concepção é satisfatoriamente elucidado pelas passagens abaixo:

Quando penso na linguagem não me pairam no espírito “significações” ao lado da expressão linguística; mas a própria linguagem é o veículo do pensamento (PI §329).

Que acontece quando nos esforçamos – por exemplo, quando escrevemos uma carta – para encontrar a expressão adequada a nossos pensamentos? – Este modo de falar é comparável ao processo de tradução ou descrição: os pensamentos estão lá (talvez já antes) e buscamos apenas sua expressão. Esta imagem é mais ou menos acertada para diferentes casos. – Mas o que é que não pode acontecer aqui! Entrego-me a um estado de alma e a expressão *vem*. Ou: uma imagem paira-me no espírito e tento descrevê-la. Ou: ocorre-me uma expressão inglesa e quero recordar-me da expressão correspondente em português. Ou: faço um gesto e me pergunto: “Quais são as palavras que correspondem a este gesto”? Etc. (PI § 335).

Dizer que a fala expressa ou é derivada de certos processos que a precedem é verdadeiro para alguns casos, como os descritos na citação acima. Entretanto, quando nutrimos nossa concepção das relações entre fala e pensamento somente com esses exemplos, podemos vir a interpretar os sinais linguísticos como elementos inativos que funcionam apenas mediante sua associação com o sopro vital do pensamento. Essa imagem, contudo, não resiste à confrontação com as numerosas situações em que não podemos distinguir a fala ou a escrita do suposto processo de pensamento em si, ou seja, com os casos em que o pensamento não parece estar separado da expressão, sendo elaborado na própria linguagem pública (PI §318). Com o intuito de sustentar a imagem mesmo diante de evidências contrárias, é comum que se recorra à natureza mental dos pensamentos para justificar a dificuldade de distinguir claramente entre a fala e o suposto processo concomitante de pensamento que lhe concede a significação, alternativa comum na manutenção de ilusões filosóficas recorrentes, como já observamos anteriormente.

Já a concepção de que o pensamento não passaria de fala sub-vocalizada é rechaçada no trecho abaixo:

Pensar é uma espécie de falar? Dir-se-ia que é aquilo que diferencia o falar pensante do falar sem pensamentos. – E nisto o pensar parece ser um acompanhamento do falar. Um processo que pode também acompanhar outras coisas ou transcorrer de modo autônomo.

Diga as sentenças: “A pena da caneta está gasta. Ora, ora, ela funciona!” uma vez pensando, outra sem pensar; então pense apenas os pensamentos mas sem as palavras. – Ora, eu poderia, no decorrer de uma ação, experimentar a ponta da pena, fazer caretas – e continuar a escrever com um gesto de resignação. – Poderia também, ocupado com uma medição qualquer, agir de tal modo que quem me observasse diria que eu pensava, sem palavras: se duas grandezas são iguais a uma terceira, são iguais entre si. – Mas o que constitui aqui o pensar não é um processo que deve acompanhar as palavras quando não são pronunciadas sem pensar (PI §330).

Mais uma vez, Wittgenstein recorre a exemplos que contrariam certa interpretação para mostrar suas limitações. Desta feita, são lembradas as circunstâncias em que diríamos que uma pessoa pensa mesmo sem que seja necessária para isso a suposição de uma espécie de fala silenciosa. A passagem também atinge a primeira concepção que criticamos, mostrando que o que é chamado de pensar em tais condições não é aquele processo misterioso que se supõe acompanhar e dar sentido às sentenças. Fica claro, dessa forma, que os critérios de uso do pensamento são bastante variados e não suportam as generalizações pelas quais frequentemente ansiamos. É interessante notar que mesmo após todas essas elucidaciones, ainda nos sentimos tentados a perguntar

“mas o que, de fato, é o pensamento?”. E a atitude wittgensteiniana aqui seria justamente a de lembrar que devemos nos contentar com uma observação modesta como a de Glock:

O que as pessoas pensam é evidenciado pelo que elas confessam estar pensando – se são sinceras –, por como explicam seus pensamentos quando convidadas a fazê-lo, por seu comportamento numa ampla variedade de contextos e pelo que elas são capazes de fazer (2006, p. 146).

Para finalizar, retornemos à notável propriedade do pensamento de que falamos no início desta seção: sua capacidade de representar a realidade e também aquilo que não existe. Vimos, no primeiro capítulo, que o *Tractatus* procura lidar com essa questão idealizando o pensamento como algo que possui a mesma forma lógica da realidade, podendo assim representar correta ou incorretamente o que de fato se passa no mundo. Já na fase intermediária, abordada no capítulo anterior, ainda interpretando a linguagem como essencialmente representativa, Wittgenstein privilegia o conceito de expectativa como portador da capacidade de figurar a realidade, discutindo também outros conceitos similares ao de pensamento sob esse aspecto, como os de desejo e ordem. Nas *Investigações*, são mantidas certas observações gramaticais a respeito dos vínculos existentes entre esses conceitos e o de realidade, mas com o diferencial de que elas não são realizadas como uma forma de especificar a essência única da linguagem, e sim como uma maneira de lançar luz sobre alguns de seus usos. A reflexão sobre esse tema é realizada a partir do trecho abaixo:

O acordo, a harmonia, entre pensamento e realidade repousa no fato de que, quando digo falsamente que algo é *vermelho*, esse algo, mesmo assim, não é *vermelho*. E se quero explicar a alguém a palavra “vermelho” na frase “isto não é vermelho”, aponto, com esse fim, para algo vermelho (PI §429).

A possibilidade de um pensamento ser verdadeiro é semelhante à possibilidade de uma expectativa ser atendida, um desejo ser realizado ou uma ordem ser seguida. E da mesma forma com os casos negativos. O que causa estranhamento é o fato de que cada um desses elementos parece antecipar a parcela de realidade que os completa. Cabe então a pergunta: “Sei a que aspiro antes de obtê-lo?”. E a resposta que Wittgenstein apresenta logo em seguida é particularmente esclarecedora: “Se aprendi a falar, então sei” (PI §441). O modo como aprendemos a falar sobre a realidade e o modo como aprendemos a falar sobre nossos pensamentos, expectativas e desejos são coordenados. Estes últimos geralmente são descritos em termos dos fatos que os



“completam”; de forma que se pode dizer que a realidade e esses conceitos “fazem contato na linguagem”. Em outros termos:

Assim como uma expectativa e aquilo que a atende fazem contato na linguagem, vimos que o pensamento e o seu objeto também o fazem. E o que isso significa é que da expressão de um pensamento podemos derivar a descrição do estado de coisas que o confirmaria, isto é, o faria verdadeiro (ARRINGTON, 2003, p. 189).

... pensamento e realidade ‘compartilham’ um sistema gramatical. E nesse sistema, podemos descrever o mundo referente aos nossos pensamentos e expressar nossos pensamentos relativos ao mundo: a expressão dos pensamentos e as descrições da realidade são coordenados (idem, p. 190).

#### 4.6 – Os Conceitos Psicológicos e a Significação (*Meinen*)

Se procurarmos por um fio condutor que perpassasse toda a extensão das *Investigações*, certamente depararemos com o problema da significação. No texto em alemão isso pode ser facilmente constatado pela observação da quase onipresença do termo *Meinen* e de seus derivados. Os tradutores anglófonos não tiveram problema para refletir essa unidade, já que por meio do verbo *to mean* é possível reproduzi-la quase que perfeitamente em seu idioma. Infelizmente, a língua portuguesa não dispõe de um correspondente tão adequado, de forma que temos de nos conformar com o emprego de expressões distintas para substituir a original, o que acaba por inviabilizar aquela tão pertinente coerência terminológica. As duas formas mais comuns de verter *meinen* para o vernáculo são “ter em mente” e “querer dizer”, utilizadas no sentido de conceder determinado significado a algo que se diz. Essas traduções, para amenizar a inconveniência da falta de um único termo, ao menos deixam explícita, com as próprias palavras que a compõem, nossa forte tendência a interpretar a significação como um fenômeno psicológico. Essa tendência constitui boa parte do assunto de que se ocupam as duas últimas centenas de seções das *Investigações*, de que trataremos nesta derradeira seção.

Com o ‘ter em mente’ ocorre algo semelhante ao que observamos com o ‘apontar’, o ‘compreender’ e o ‘pensar’. Imaginamos uma espécie de fenômeno mental que se associa à dimensão meramente física de nossas expressões para dar-lhes vida:

“Não digo apenas isso, tenho em mente (*meine*) também alguma coisa com isso”. – Quando refletimos sobre o que se passa conosco quando *temos em mente* (e não apenas dizemos) palavras, então nos parece como se houvesse alguma coisa acoplada às palavras, enquanto que, em outros casos, andariam vazias. – Como se elas, por assim dizer, engrenassem em nós (PI §507).

Mas não é o nosso *ter em mente* (*Meinen*) que dá sentido à frase? (E aqui cabe naturalmente a observação: não se pode ter em mente séries de palavras sem sentido.) E o ter em mente é algo do âmbito psíquico. E é também algo privado! É algo impalpável, comparável apenas com a própria consciência (PI §358).

Para sanar os equívocos acima expostos, faz-se necessário que se esclareçam as especificidades do jogo de linguagem do ter em mente e as dos relacionados aos fenômenos psicológicos. Examinando o caso da negação, por exemplo, Wittgenstein questiona a pertinência de se atribuir a alguma forma de “ação interior” a fonte última da significação, empregando meios similares a alguns dos apresentados nas seções anteriores. Quando nos observamos a negar algo, podemos notar, digamos, que imaginamos um movimento de cabeça típico. Mas não existe qualquer motivo especial para dizer que essa ação mental seja mais digna de nota que as de escrever sinais gráficos num papel ou emitir gestos públicos de negação. É óbvio, pois, que a descrição detalhada desse ato ou de qualquer outro que a ele se assemelhe não resultaria em contribuição para o conhecimento da “significação essencial” da negação.

A “voz da tentação”, contudo, não se aquieta com tão diminuta intervenção. Ela rapidamente se põe a apresentar outras possibilidades de identificação da significação com fenômenos psíquicos:

Mas quando se diz “*tenho esperança* de que ele virá”, o sentimento não dá às palavras “ter esperança” sua significação? (E o que acontece com a frase “*não tenho mais esperança* de que ele venha”?) O sentimento dá às palavras “ter esperança” talvez seu tom especial, isto é, tem sua expressão no tom. – Se o sentimento dá à palavra sua significação, então “significação” significa aqui: *aquilo de que se trata*. (PI §545).

Esse trecho, inicialmente, descreve um caso que parece corroborar a tese da origem mental da significação. De fato, pode parecer-nos que o sentimento daquele que profere a frase é o élan que a anima, tornando-a uma expressão autêntica. A sentença realmente pode vir acompanhada de um sincero sentimento de esperança, exteriorizado de maneira clara pelo próprio proferimento. Perguntado sobre o que teve em mente com aquela frase, o falante poderia responder, sem causar estranhamento: “tive em mente o próprio sentimento de esperança”. Wittgenstein, então, desestrutura essa perspectiva perguntando sobre o que se passa nos casos em que é justamente da ausência do

sentimento que se fala. Seria aceitável dizer que essas sentenças são animadas pelo avesso daquele sentimento ou pelo vácuo por ele deixado? Naturalmente que aí já não estaríamos falando de sentimentos realmente experimentados, mas de suposições que elaboramos para tentar superar as dificuldades com que deparamos. Nessas alternativas vemos manifesta a propensão que temos, ao filosofar, de “hipostasiar sentimentos onde não há nenhum” (PI §598).

A tática de hipostasiar sentimentos, quando a serviço da explicação hipotética da significação, não se pode limitar ao apelo a sentimentos específicos, como no exemplo do §545, pois assim pecaria por falta de generalidade. É necessário, então, que se encontre um sentimento que acompanhe qualquer tipo de sentença, independentemente de seu assunto ser ou não os sentimentos de quem a fale. Examinemos a seguinte alternativa. É indiscutível que não é possível ter em mente<sup>21</sup> uma série de palavras que não constituem sentido (PI §358). E podemos observar que pronunciar uma série desse tipo é algo que fazemos sem naturalidade. Combinando essas duas trivialidades, chega-se facilmente à identificação do ter em mente com o “sentimento de naturalidade” que acompanha o proferimento da sentença dotada de sentido. Mas aqui devemos apenas repetir o que afirmamos há pouco: quem assim pensa não se fundamenta na vivência particular de um sentimento, mas na necessidade de inserir um elemento em seu modelo explicativo. Atentemos para as pertinentes observações contidas nas próprias *Investigações*:

O sentimento da ‘familiaridade’ e do ‘natural’. É mais fácil encontrar um sentimento da não-familiaridade e do não-natural. Ou *sentimentos*. Pois nem tudo o que nos é desconhecido nos dá a impressão de não-familiaridade. E aqui se deve refletir sobre o que chamamos de “desconhecido”. Um marco que vemos no caminho, reconhecemos como tal, mas talvez não como aquele que sempre esteve lá. Um homem como homem, mas não como um conhecido. Há sentimentos de completa familiaridade; sua manifestação é muitas vezes um olhar, ou as palavras “o velho quarto!” (que habitei há muitos anos e que agora encontro inalterado). Da mesma forma, há sentimentos de estranheza: hesito, olho o objeto ou pessoa, perscrutando ou desconfiado; digo “tudo me é estranho”. – Mas não consigo dizer porque há esse sentimento de estranheza; cada objeto que conhecemos bem e que não nos parece estranho nos dá um sentimento de familiaridade. – Achamos, por assim dizer, que o lugar anteriormente tomado pelo sentimento de estranheza deveria, *de algum modo*, estar ocupado. O lugar para essa atmosfera existe, e se esta não o ocupar, então uma outra o ocupa (PI §596).

---

<sup>21</sup> É pertinente que lembremos que “ter em mente” aqui está sendo utilizado no sentido de “conferir significação” e não da simples ocorrência de certa idéia ou imagem mental.

A passagem acima ilustra muito apropriadamente a contraposição entre o modo de pensar combatido e o proposto por Wittgenstein. À visão substancialista, construída por dedução daquilo que o sentimento *deve* ser e que o entende como uma espécie de matéria cujos movimentos resultam do *horror vacui* que lhe é inerente, opõe-se a observação atenta dos contextos naturais em que se fala ou não dos sentimentos em questão. Nessa reflexão, salta aos olhos um importante traço gramatical das impressões de familiaridade e não-familiaridade: não podemos dar-lhes adequado tratamento utilizando o já criticado esquema palavra-referente. Descrever uma impressão de familiaridade não implica numa espécie de identificação de um objeto privado, mas na menção a certas situações e reações típicas.

O exame do emprego de expressões que utilizamos para manifestar certos estados de espírito, como os relacionados à expectativa e à crença, também pode ajudar no esclarecimento das relações entre a significação e os sentimentos. Inicialmente, é válido lembrar que o uso desses termos nem sempre envolve referência a algum estado de espírito particular. Imaginemos que um indivíduo espera por alguém, mas não se ocupa de sua chegada. Essa informação nos indica, por exemplo, que ele ficaria surpreso caso aquele por quem esperava não aparecesse. Teríamos outro estado de coisas se o sujeito dissesse: “espero-a ansiosamente, mal consigo me concentrar nos estudos” (PI §585). Wittgenstein chega, inclusive, a afirmar que uma linguagem que utilizasse diferentes verbos para cada situação seria mais adequada para a compreensão psicológica desses eventos do que nossa linguagem corrente<sup>22</sup>. Mas ainda que nos ativésemos apenas aos casos em que se fala de certo estado de espírito, a significação das sentenças não poderia ser identificada com alguma vivência íntima isolada de quaisquer circunstâncias:

“Mas você fala como se eu verdadeiramente não esperasse, não tivesse esperança *agora* – no entanto, creio ter esperança. Como se o que acontece *agora* não tivesse profunda significação (*Bedeutung*).” O que significa: “O que acontece agora tem significação” ou “tem profunda significação”? o que é uma sensação *profunda*? Alguém poderia, durante um segundo, sentir amor profundo ou profunda esperança, *não importando* o que precede e o que segue esse segundo? – O que aconteceu agora tem significação – neste meio (*Umgebung*). O meio lhe dá importância. E as palavras “ter esperança” referem-se a um fenômeno da

<sup>22</sup> Essa observação desmente a impressão, muito comum por sinal, de que Wittgenstein preconiza o conformismo com o que a linguagem ordinária nos oferece, atitude que seria incompatível com a produção de novos conhecimentos. Se o autor nega que o trabalho filosófico deva primar pela reforma de nossa linguagem, tampouco defende a dissimulação de suas insuficiências.

vida humana. (Uma boca sorridente *sorri* apenas num rosto humano.) (PI §583).

As observações gramaticais acima mostram quão inadequada é a tentativa de identificar a significação das expressões com sentimentos interpretados como vivências privadas, mostrando que até mesmo as expressões de sentimentos só são possíveis mediante sua inserção em determinados contextos.

Ora, as restrições apresentadas até podem ser consideradas suficientes para que não se apele mais para o sentimento como fenômeno psicológico responsável pela significação. Mas uma alternativa válida parece surgir quando passamos a considerar os chamados conceitos conativos, como vontade e intenção. Pensemos no caso de alguém que fosse interrompido antes de terminar um pronunciamento que estava fazendo. É natural que suponhamos, como abordado na seção anterior, que aquilo que ainda estava por dizer já havia sido prefigurado por algo contido na mente do falante, pois dizemos que já existia a intenção ou a vontade de dizê-lo. Ao tentar recordar aquilo que teria dito, bastaria que o indivíduo evocasse novamente aquela vivência específica de onde as sentenças se originariam caso não houvesse ocorrido a interrupção. Assim, esses fenômenos psicológicos parecem ser dotados das credenciais que faltam aos sentimentos para que expliquemos a significação de nossas expressões por seu intermédio.

O tratamento ministrado a tais imagens, naturalmente, inclui uma série de elucidações gramaticais sobre a vontade (PI, §611-628) e a intenção (PI, §629-660). O trecho relativo à primeira dessas noções não parece guardar relação direta com problemas relacionados à significação, dando a impressão de que se trata de uma investigação pontual e autônoma. Mas veremos que existe uma relação íntima entre o esclarecimento desse conceito e o de intenção, de forma que “... o entendimento adequado do tema da intenção estaria em uma *dependência*, digamos, *terapêutica*, de esclarecimentos anteriores acerca de seu termo quase sinônimo na gramática superficial, a *vontade*” (SIQUEIRA, 2009, p. 12). O conceito de intenção, por sua vez, guarda uma proximidade bastante visível com a questão da significação, o que garante a unidade do bloco que ora comentamos.

Uma intuição fundamental a respeito da vontade é a de que não faz sentido falar em querer querer ou tentar querer (PI §613; §618). Tais empregos não fazem parte desse jogo de linguagem. Mas essa correta observação gramatical pode ser interpretada de

maneira equivocada, originando imagens impróprias. Uma delas é a que caracteriza a vontade como mera experiência: se não podemos sequer tentar querê-la, seria acertado dizer que ela simplesmente vem quando vem e não podemos provocá-la (PI §611). E aqui não se fala, naturalmente, do provocar no sentido indireto, exemplificado pela situação em que se ocasiona o querer nadar ao pular na piscina (PI §613), mas da forma imediata como as ações parecem ser provocadas pela vontade.

É nesse tipo de ilusão conceitual que se fundamenta, por exemplo, a idéia de que a vontade pode ser identificada com as sensações cinestésicas que experimentamos ao agir. Essas vivências acompanhariam sistematicamente nossas ações voluntárias e seriam o elemento de que nos serviríamos para identificá-las, diferenciando-as das que não realizamos espontaneamente. Podemos notar a presença dessa interpretação neste breve diálogo: “‘Como você sabe que levantou seu braço?’ – ‘Eu o sinto’” (PI §625). Mas realmente poderíamos confiar nas sensações em si mesmas para tal? Se sim, como poderíamos estar certos de que as reconhecemos corretamente? As restrições apontadas no argumento da linguagem privada não autorizam essa concepção. Wittgenstein sugere que, na verdade, quem levantou o braço já sabe que o fez e é justamente isso que serve como critério para se dizer algo sobre as sensações. A gramática da vontade exclui a necessidade de indícios para que o sujeito possa afirmar que realizou certa ação. Dessa maneira,

... nossa habilidade para dizer que movemos nosso braço não se fundamenta em evidência alguma. Na medida em que posso dizer que sei que movi meu braço, esse conhecimento não é inferencial, mas imediato ou ‘original’.

[Wittgenstein] ... não está comprometido com a visão de que sensações cinestésicas acompanham cada movimento de que estamos cientes. O que ele faz é assinalar que se há tais sensações, elas normalmente não têm papel de evidência (HACKER, 2000, p. 374-5).

Além dessa limitação, a imagem da vontade como mera experiência apresenta a dificuldade de caracterizá-la como algo passivo. Ora, o domínio das ações voluntárias é aquele “em que dizemos, significativamente, que algo não nos acontece simplesmente, mas sim que o *fazemos*. ‘Eu não preciso esperar que meu braço se levante –, eu posso levantá-lo’” (PI §612). Talvez nos parecesse mais condizente com esse aspecto da vontade que a encarássemos como uma forma de ação e não como mera experiência. Mas que tipo de ação poderia ser a vontade? Poderíamos identificá-la com o tentar? Geralmente falamos que tenta fazer alguma coisa quem tem alguma dificuldade para fazê-la. Tenta levantar o braço, por exemplo, aquele que está realizando um tratamento

fisioterapêutico para recuperar tal movimento; tenta chegar a determinado lugar quem não conhece bem o caminho ou se perdeu por algum motivo. Mas dos que não têm problema para mover o braço ou dos que habitualmente percorrem determinado trajeto não dizemos que empreendem tentativas (PI § 622; 623). Isso exclui a imensa maioria das ações que chamamos voluntárias, inviabilizando a caracterização da vontade como um ato de tentar.

Examinemos outra possibilidade. Para alguns casos em que se fala dos motivos da ação de uma pessoa, é possível o emprego indiferente das expressões “fez porque quis” e “fez deliberadamente”. Assim, é válido que se questione sobre a validade de se conceber a vontade como um ato de decisão. No §627, Wittgenstein propõe que analisemos a situação do indivíduo que decide tocar o sino às cinco horas. Naturalmente que não diríamos que, após tomada a decisão e chegada a hora estabelecida, a atividade de tocar o sino seria realizada de maneira automática, como se o sujeito se tratasse de uma máquina programada para disparar no momento prefixado. A descrição correta seria: “quando batem as cinco horas, o indivíduo toca o sino”. O exemplo torna claro que, apesar da vinculação óbvia entre a deliberação e o ato de tocar o sino, não podemos tomar a primeira como o próprio “querer fazer” o segundo; seria mais apropriado vê-la como a primeira manifestação da vontade de tocar o sino naquele horário. A vontade do indivíduo no momento em questão poderia, inclusive, discordar daquilo que foi decidido. Além disso, seria muito pouco plausível a hipótese de que há um ato de decisão por trás de cada ação voluntária; na maioria das vezes agimos sem qualquer esforço decisório prévio. A deliberação, portanto, não pode ser completamente identificada com a vontade, apesar de sua proximidade gramatical com a mesma. A passagem a seguir parece aventar uma alternativa mais satisfatória:

*Fazer* parece não conter nenhum volume de experiência. Parece um ponto sem extensão, como a ponta de uma agulha. Esta ponta parece ser o verdadeiro agente. E o acontecer, no fenômeno, parece apenas consequência desse fazer. “Eu *faço*” parece ter um sentido determinado, separado de toda experiência (PI §620).

De fato, sempre podemos afirmar que uma ação que executamos foi algo que fizemos, de forma que esse ponto sem extensão do fazer acompanharia toda nossa atividade voluntária, diferenciando-a do agir involuntário. Todavia, a esse ponto enquanto entidade independente não falta apenas extensão, mas também existência. Dizer que fazemos alguma coisa quando realizamos determinada ação é apenas outra forma de descrever o mesmo fato e não uma indicação de um elemento extra que a ela

se acopla. É isso que nos mostra a questão “o que resta se subtraio do fato de que eu levanto meu braço o fato de que meu braço se levanta?” (PI §621). Com isso se põe o ponto final na tentativa de encontrar uma ação particular que corresponda ao querer. Mas essa procura, diagnóstica Wittgenstein, não foi motivada senão por uma imagem equivocada da vontade. De acordo com essa visão, o querer seria uma espécie de impulso não causado que dá origem às ações voluntárias:

Minha expressão falsa adveio do fato de que queremos imaginar o querer como o provocar imediato e não causal (PI §614).

Representamo-nos aqui o sujeito que quer como algo sem massa (sem inércia), como um motor que não tem em si mesmo nenhuma resistência de inércia a vencer. E que, portanto, é apenas impulsor, sem ser impulsionado (PI §618).

Por nos atermos a essa imagem mecanicista da vontade é que buscamos por um elemento iniciador das ações voluntárias. Ao falar normalmente sobre nossas vontades não nos referimos a um fenômeno particular subjacente ao que fazemos. O querer, portanto, tem uma relação interna com nossas ações, não consistindo em um componente estranho que se lhes adiciona, mas em algo que lhes é intrínseco. Podemos dizer que, sob esse aspecto, existe um parentesco extremamente significativo entre a vontade e a intenção<sup>23</sup>, de maneira que as reflexões anteriores também podem ser aproveitadas para o esclarecimento desta última.

Mas a imagem da vontade e da intenção como fenômenos particulares que se associam ao agir parece especialmente adequada quando pensamos nos casos em que o querer ou a intenção não podem ser concretizados. Após essas situações conseguimos lembrar sem dificuldade daquilo que pretendíamos fazer mesmo que não o tenhamos feito. E de que então lembraríamos senão da própria vivência pela qual passamos no momento? O trecho abaixo mostra que essa impressão, na verdade, não resiste a um exame mais minucioso do conteúdo de nossas recordações:

“Por um instante, queria...” Isto é, tive um determinado sentimento, uma vivência interior e me recordei disso. – E agora recorde-se *exatamente!* Então a ‘vivência interior’ do querer parece desaparecer novamente. Em vez disso, lembramo-nos de pensamentos, sentimentos, movimentos, e também de relações com situações anteriores.

É como se tivéssemos modificado a regulação de um microscópio, e o que agora aparece no foco não se via antes (PI §645).

---

<sup>23</sup> Não queremos com isso afirmar que esses conceitos são idênticos. Contudo, uma distinção mais bem acabada entre ações voluntárias e intencionais é, no dizer de Hacker (2000), um tema que falta nesse “afresco que Wittgenstein começou a pintar, mas nunca concluiu” (p. 620). Para discussões detalhadas a esse respeito consultar o próprio Hacker (2000), Anscombe (1963) e Siqueira (2004).



A partir da constatação da inexistência da tal vivência interior específica seria possível concluir que a recordação da própria intenção funcionaria com base em uma interpretação daquilo de que se pode realmente recordar. Sob essa perspectiva, se um indivíduo tem seu discurso interrompido e tenta, posteriormente, retomar sua fala de onde parou, ele examinará as reminiscências de que dispõe para reconstruir a intenção que tinha originalmente, como quem relê anotações sucintas para recompor certa linha de pensamento (PI §634). Mas não é dessa maneira que as coisas se passam de fato. Assim como não precisamos de qualquer evidência da existência de nosso querer, também não dependemos de nada mais para conhecermos nossa intenção. Se alguém diz que não sabe qual a intenção de um ato seu, não diremos que ele tem uma e que a desconhece, provavelmente entenderemos que ele quer dizer que seu ato não foi intencional, que simplesmente agiu por agir. O que vale para as intenções atuais também se aplica às passadas (em se tratando de situações que não tenhamos esquecido, obviamente): lembramos do que queríamos dizer sem que para isso precisemos refletir ou julgar o que quer que seja; simplesmente lembramos (PI §637). As *Investigações* contêm uma metáfora interessante desse peculiar estado de coisas:

“Eu queria dizer...” – Você se recorda de diferentes pormenores. Mas todos eles não mostram esta intenção. É como se tivesse sido tomada uma imagem de uma cena na qual, porém, apenas se vêem pormenores dispersos: aqui uma mão, lá uma parte de um rosto, ou um chapéu –, e o restante está obscuro. E é contudo como se eu soubesse perfeitamente o que a imagem toda representa. Como se pudesse ler o escuro (PI §635).

Nenhum dos eventos recordados é realmente indispensável para a rememoração da intenção. Prova disso é que quando se fala a alguém “eu queria, por um instante, dizer...” não necessariamente se quer informar sobre qualquer dos pormenores encontráveis na memória (PI §636). Para que a mensagem seja compreendida será indiferente se o interlocutor ficou sabendo que o falante já havia aberto a boca para falar antes de ser interrompido ou que ele havia apenas repetido mentalmente o que estava prestes a dizer. Mas é possível que o ouvinte “ilustre” o que se passou de algum desses modos. A possibilidade de realizar tais ilustrações é uma informação importante sobre aquele jogo de linguagem; o que não podemos é confundir os conteúdos dessas representações com as próprias intenções. E estamos particularmente propensos a isso porque as observações a respeito da lembrança das intenções nos fazem esperar por um elemento claramente discernível para o qual possamos apontar.

Ao negar a existência desse elemento, obviamente, Wittgenstein não quer negar a existência das intenções, o que ele pretende é mostrar que tal lance (identificar um referente) não é possível neste jogo. É nesse contexto em que ele diz, com certa impaciência: “Nosso erro é procurar uma explicação lá onde deveríamos ver os fatos como ‘fenômenos primitivos’. Isto é, onde deveríamos dizer: *joga-se este jogo de linguagem*” (PI §654). Ao buscar explicações para os aspectos da linguagem que nos deixam perplexos é que imaginamos a intenção como um objeto no mundo mental. O que a terapia wittgensteiniana tenta mostrar é que, na verdade, a intenção

... está inserida na situação, nos hábitos humanos e nas instituições. Se não existisse a técnica de jogar xadrez, eu não poderia ter a intenção de jogar uma partida de xadrez. Desde que tenho antecipadamente a intenção da forma da frase, isto só é possível pelo fato de eu poder falar esta língua (PI §337).

Toda a discussão sobre os conceitos de vontade e intenção prepara o terreno para o trecho final das *Investigações* (PI §661-693), onde se procura tornar clara a inadequação de se atribuir o significar a uma suposta esfera mental. Os esclarecimentos a respeito do funcionamento dessa região da linguagem evidenciam que os próprios conceitos psicológicos, que designariam fenômenos detentores de propriedades misteriosas nas quais se baseariam o intrigante poder de significar algo, são na verdade tão dependentes do mundo das práticas linguísticas compartilhadas como quaisquer outros. Nas palavras de Hacker:

“É apenas no capítulo final sobre “ter algo em mente” (661-93) que o fim da discussão sobre vontade e intenção fica claro e a conexão das últimas 123 observações com a investigação precedente sobre a intencionalidade se torna perspicua. Pois a tentação de atribuir a intencionalidade da linguagem à intencionalidade putativa da mente – a aparentes atos ou atividades de pensar e significar – podem ser enfrentadas apenas quando se dispõe de uma representação perspicua dos conceitos conativos” (HACKER, 2000, p. xiv-xv).

Finalizada essa parte do trabalho terapêutico, as *Investigações* realizam algumas observações sobre a gramática de “ter em mente”. Empregando estratégias semelhantes às já expostas ao longo deste capítulo, Wittgenstein preocupa-se, sobretudo, em mostrar a inadequação de assimilar esse conceito a alguma forma de atividade mental. Isso fica claro no trecho abaixo:

“Penso em N”. “Falo de N”.  
Como falo dele? Digo algo como: “Preciso visitar N, hoje”. – Mas isto não é suficiente! Poderia ter em mente diferentes pessoas que têm o nome “N”. “Assim, pois, deve haver ainda uma outra ligação entre minha fala e N, senão não teria a ELE em mente”.

Certamente existe uma tal ligação. Apenas ela não é como você a imagina, a saber, mediante um *mecanismo* espiritual (PI §689).

Ter alguém em mente é algo que se comunica de maneira muito distinta, por exemplo, de uma imagem sua que paira em nosso espírito. A imagem é como uma ilustração numa história. Não podemos concluir muito a respeito da imagem por ela mesma. Apenas conhecendo a história que ela ilustra é que podemos, de fato, nos inteirar do que ela representa (PI §663). Esse caso é relativamente simples de observar, ainda mais considerando o que já foi dito sobre o papel das imagens mentais na determinação da compreensão. Mas a situação torna-se mais complexa quando, em certos contextos, é indiferente utilizar “ter em mente” ou algum conceito psicológico. O atentar é um exemplo disso:

Suponha que você tem dores e ao mesmo tempo ouve um piano sendo afinado ao lado. Você diz: “Vai parar logo”. Há uma grande diferença se você tem em mente a dor ou a afinação do piano! – Certamente; mas no que consiste essa diferença? Concordo que, em muitos casos, uma direção da atenção corresponderá ao ter em mente, tanto quanto também, muitas vezes, um olhar, um gesto, ou um fechar de olhos que poderíamos chamar de um “olhar-para-dentro” (PI §666).

A atenção, contudo, não possui vínculo gramatical efetivo com o ter em mente. Se alguém diz que visitará a Bahia nas próximas férias, mencionando o Pelourinho, a Ilha de Itaparica e as praias de Porto Seguro, seria muito estranho que seu interlocutor retrucasse “creio que você não está dando a devida atenção à Bahia neste momento, pois todas as vezes em que você diz ‘Bahia’ me vem à mente o Ceará”. Caso o primeiro afirmasse “de fato, estava concentrando minha atenção no Ceará enquanto falava”, teríamos um raro evento paranormal e não uma conversa corriqueira. Já se aquele que vai viajar dissesse que iria à Bahia e falasse com empolgação de Jericoacoara, da Praia de Iracema e dos monólitos de Quixadá, seria natural que o outro o corrigisse: “creio que você tinha em mente o Ceará e não a Bahia”. Essas situações devem servir para lembrar-nos de como são diferentes as gramáticas de “atentar” e de “ter em mente”.

O pensar é outro conceito que se pode, em certas circunstâncias, tomar como equivalente do ter em mente. Aproveitando o exemplo anterior, após ser corrigido, o viajante poderia responder: “realmente, era no Ceará que eu pensava e não na Bahia”. A analogia, porém, pode ser enganadora caso nos faça identificar completamente “ter em mente x” com “pensar em x”. Dissolver esse engano é o intuito das duas últimas seções das *Investigações*:

Está certo quando alguém diz: “Quando lhe dei essa regra, queria dizer (*meinte*) que você devia, neste caso ...”? Mesmo que, ao dar a regra, não pensasse nesse caso? Certamente está correto. “Querer dizer algo” não significa porém: pensar nisso. A questão, porém, é: como devemos julgar se alguém queria dizer isso? É um critério, por exemplo, o fato de dominar ele determinada técnica da aritmética e da álgebra, e de dar a outro uma lição habitual sobre o desenvolvimento de uma série (PI § 692).

“Se ensino a alguém a formação da série..., certamente quero dizer que ele deve escrever em centésimo lugar...” – Correto: você quer dizer isso. Isto lhe mostra como a gramática do verbo “querer dizer” é diferente da gramática do verbo “pensar”. E não há nada mais errado do que chamar o “querer dizer” de atividade espiritual! A não ser que se queira causar uma confusão. (Poderíamos falar também de uma atividade da manteiga, quando seu preço sobe; e se disso não resulta nenhum problema, esse fato é inofensivo.) (PI §693).

\*\*\*\*\*

Com isso, então, conclui-se o percurso originado com a descrição da imagem agostiniana da linguagem, ao longo do qual pudemos identificar a realização de diversos esclarecimentos conceituais. Acreditamos que o propósito central das *Investigações* é eliminar certas confusões acerca do próprio funcionamento da linguagem como um todo; os demais tópicos trabalhados, dentre os quais se destacam as expressões psicológicas, lhe são subordinados. A terapia filosófica realizada nessa obra deve tratar dos conceitos psicológicos principalmente porque a imagem do mental como um meio diferenciado – no qual se dariam os supostos fenômenos enigmáticos que dão vida à linguagem – é um fator que em muito dificulta o reconhecimento dos aspectos de nossas formas de vida que de fato constituem o fundamento de nossas expressões. Essa observação talvez mude a maneira como entendemos a impressão de incompletude ou insuficiência que porventura possa nos causar o tratamento de certos conceitos, como os de sentimento e vontade. Não se trata aí tanto de uma limitação da obra, mas de sua delimitação.

O tipo de tratamento que os conceitos mentais recebem nas *Investigações* não deve ser tomado como indício de que o autor os encarava como algo supérfluo. Esses conceitos são constituintes fundamentais das nossas formas de vida. Não poderíamos substituí-los sem provocar transformações radicais em nosso atual modo de ser. Em

outras palavras, sem apelar para o psicológico não é possível uma verdadeira compreensão do que é o ser humano. Mas uma visão correta desse domínio da linguagem não deve ser buscada nas profundezas da privacidade. Suas raízes estão no modo como empregamos essas expressões em seus contextos naturais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo da exposição precedente, vimos que a reflexão sobre o psicológico não se configura como um capítulo à parte na obra wittgensteiniana; ela é mais propriamente um tópico que a atravessa do prefácio às páginas finais, e que adquire crescente relevância com o passar do tempo. Um ponto que esperamos ter deixado claro é que a contribuição oferecida por sua extensa produção, em nenhum de seus momentos, deve ser confundida com formulações teóricas de qualquer espécie. Wittgenstein jamais pretendeu elaborar um sistema psicológico; o mérito de seus esforços está no trabalho de clarificação conceitual anterior a qualquer projeto desse tipo. Ciente da tendência que temos de procurar explicações semelhantes às das ciências, o autor preocupou-se bastante em enfatizar a imensa distinção existente entre os resultados que pretendia obter com seu trabalho e aqueles que se deve esperar das disciplinas empíricas, destacando-se entre elas a psicologia.

É cumprindo essa função predominantemente negativa (mas nem por isso pouco importante) que o psicológico é explicitamente abordado no *Tractatus*. Sendo o mundo mental desprovido de interesse filosófico, conceitos como pensamento e vontade só são dignos de atenção caso sejam sublimados – isto é, depurados de seu vínculo com os sujeitos empíricos – e considerados em sua dimensão estritamente transcendental. Fora de tais condições, esses termos não apresentam qualquer relevância para a filosofia, constituindo apenas mais um dos assuntos da ciência. Assim, a vontade, enquanto portadora do ético, é um atributo do sujeito transcendental; ela determina, portanto, os limites do mundo, mas não possui qualquer interferência sobre os fatos que o integram (prerrogativa da vontade empírica). Já o pensamento deve ser compreendido apenas em seu caráter lógico, deixando-se de lado as condições concretas de sua ocorrência.

No entanto, pode-se afirmar que, a essa época, Wittgenstein mantinha a concepção de que o pensamento seria uma espécie de atividade mental requerida pelos diferentes usos da linguagem, apesar de não o asseverar explicitamente no *Tractatus*<sup>24</sup>. É apenas após seu retorno à filosofia, em 1929, que essa imagem da linguagem como dependente de fenômenos psicológicos passa a ser efetivamente desenvolvida, tendo como pivô não mais a noção de pensamento, mas a de experiência imediata. É a esta

---

<sup>24</sup> Podemos constatá-lo nos *Notebooks* e em sua correspondência, como indicamos no primeiro capítulo.

última que o autor recorre, após a falência da noção tractariana de análise lógica, para caracterizar a ainda procurada essência da linguagem. Os resultados a que conduziram a implementação dessa análise foram momentaneamente perseguidos por meio da idealização de uma linguagem fenomenológica, uma notação capaz de descrever acuradamente os próprios dados primários. É durante este breve, mas significativo momento, em que a Gramática coincide com a Fenomenologia, que ocorre o abandono da antiga negação da relevância filosófica da temática psicológica, abrindo o caminho para que a reflexão de Wittgenstein passasse a lidar com conceitos como expectativa, desejo, dor, etc.

Com a progressiva ênfase concedida à investigação gramatical, que se debruça sobre o modo como os termos são efetivamente utilizados, a filosofia wittgensteiniana foi se distanciando da idéia de que certos eventos mentais seriam fatores dotados da capacidade de dar vida aos sinais linguísticos. Mas se o psicológico é deixado de lado enquanto uma espécie de substância do significado, não o é enquanto um dos temas privilegiados do trabalho filosófico, especialmente devido à facilidade com que sua consideração leva a renitentes ilusões conceituais. Dessa maneira, nas *Investigações*, a reflexão sobre os conceitos mentais é realizada, principalmente, tendo em vista o tratamento de mal-entendidos que prejudicam nossa interpretação do próprio funcionamento da linguagem de forma geral. Vimos que os esclarecimentos nesse campo são fundamentalmente negativos: mostra-se o que o psicológico não é (uma espécie de meio especial onde ocorrem fenômenos misteriosos) e o que não é psicológico (a compreensão, o ter em mente, etc.).

Se quisermos apresentar uma descrição sucinta desse trajeto, podemos dizer que a filosofia wittgensteiniana tornou-se capaz de se libertar de certas imagens errôneas apenas após permitir-se atualizá-las integralmente, mediante a plena aceitação da reflexão sobre o psicológico. Somente com sua devida explicitação essas imagens puderam ser adequadamente trabalhadas, sendo sua superação um passo crucial para que o pensamento de Wittgenstein viesse a adquirir sua fisionomia madura. Obviamente que não queremos com isso atribuir ao trabalho sobre esse campo temático a exclusiva responsabilidade por um processo de transformação tão complexo. Mas cremos ser possível afirmar sem grandes problemas que esse último não pode ser adequadamente compreendido sem referência direta ao amplo conjunto de reflexões sobre conceitos mentais que constitui parte considerável da produção filosófica de Wittgenstein.

Caso fosse o Wittgenstein da maturidade a engajar-se naquela discussão com Myers, provavelmente ainda diria a este último que o assunto que constitui o foco de suas reflexões em nada depende dos resultados que os psicólogos obtêm em suas pesquisas – vimos que nem em seu período fenomenalista Wittgenstein aventava essa possibilidade. Mas certamente ele não alegaria a mesma indiferença pelo modo como esses cientistas concebem os conceitos que empregam para lidar com seus objetos. Como já adiantamos na introdução, durante a meia década que sucede a conclusão das *Investigações*, Wittgenstein dedica-se intensamente a questões vinculadas ao mundo mental, chegando mesmo a esboçar um “Plano para o Tratamento de Conceitos Psicológicos” (RPP II, 63). Marques (2007) fornece um adequado panorama dessa mudança de foco:

... se compararmos os grandes temas e conceitos dos *UEFP* [Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia]<sup>25</sup> com os dominantes nas *IF* [Investigações Filosóficas] ... salta à vista o novo lugar adquirido por problemas que naquela obra não tinham proeminência. Basta pensarmos em temas como a perspectiva da primeira pessoa, frases expressivas *versus* frases descritivas, aspecto perceptivo, a dissimulação ou a dicotomia interior-exterior. É claro que qualquer destes conceitos não deixa de marcar a sua presença na Parte I das *IF*, mas é sem dúvida depois de aquela assumir a sua última forma (isto é, após 1945-1946) que Wittgenstein os trabalha com outra profundidade e autonomia” (p. 9-10).

Alguns comentadores defendem que a filosofia de Wittgenstein ainda sofre transformações significativas após 1945 (SCHULTE, 1993). Há, inclusive, quem argumente a favor da existência de um “terceiro Wittgenstein” (MOYAL-SHARROK, 2004). Um conjunto de questões interessantes surge a partir dessas observações: que novos assuntos e/ou argumentos são introduzidos nessa nova fase? As modificações mencionadas teriam magnitude suficiente para alterar substancialmente a concepção de filosofia descrita em nosso terceiro capítulo, deixando de lado o caráter assistemático de seu estilo terapêutico? Sob essa nova orientação, as reflexões sobre os conceitos mentais poderiam adquirir feições mais teóricas, passando a configurar-se como uma espécie de “Psicologia Filosófica”? Essas e outras questões são de grande relevância para o estudo do pensamento de Wittgenstein. Pretendemos desenvolvê-las em nossa produção futura, dando continuidade ao trabalho aqui iniciado.

---

<sup>25</sup> O autor fala especificamente de LWPP, pois o texto se trata de uma introdução à edição portuguesa do livro, mas o mesmo pode ser dito de RPP.



## REFERÊNCIAS

### LITERATURA PRIMÁRIA<sup>26</sup>

NL – **Notes on Logic** [1913] in NB p. 93-107. *Citado conforme a paginação dessa edição.*

NB – **Notebooks 1914-1916** [German-English parallel text], ed. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright, tr. G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1979). *Citado conforme a data da passagem.*

TLP – **Tractatus Logico-Philosophicus** [German-English parallel text], tr. D. F. Pean and B. F. McGuinness (London: Routledge & Kegan Paul, 1961).

SRLF – **Some Remarks on logical Form**, *Proceedings of Aristotelian Society, suppl.* vol. IX (1929), 162-71. *Citado conforme a paginação dessa edição.*

LWVC – **Ludwig Wittgenstein and the Viena Circle** [1929-1932], shorthand notes recorded by F. Waismann, ed. B.F. McGuinness (Oxford: Blackwell, 1979).

CV – **Culture and Value** (German-English parallel text), ed. G. H. von Wright in collaboration with H. Nyman, tr. P. Winch (Oxford: Blackwell, 1980). *Citado pela data da passagem.*

PR – **Philosophical Remarks** [1929-30], ed. R. Rhees, tr. R. Hargreaves and R. White (Oxford: Blackwell, 1975).

BT – **The Big Typescript (TS 213)**, ed. and tr. C.G. Luckhardt and M.A.E. Aue (Oxford: Blackwell, 2005).

PG – **Philosophical Grammar** [1929-30], ed. R. Rhees, tr. A. Kenny (Oxford: Blackwell, 1974).

---

<sup>26</sup> Onde não houver indicação de como se faz a citação, utilizam-se as sessões numeradas do volume.

**BB – The Blue and Brown Books** [1933-1935] (Oxford: Blackwell, 1958). *Citado conforme a paginação dessa edição.*

**PI – Philosophical Investigations** [German-English parallel text], ed. G.E.M. Anscombe and Rush Rhees, tr. G.E.M. Anscombe, rev. edn (Oxford: Blackwell, 1978; 1st edn 1953).

**RPP I – Remarks on the Philosophy of Psychology** [1945-7, German-English parallel text], volume I, ed. G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright, tr. G.E.M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1980).

**RPP II – Remarks on the Philosophy of Psychology** [1948, German-English parallel text], volume II, ed. G.H. von Wright and H. Nyman, tr. C.G. Luckhardt and M.A.E. Aue (Oxford: Blackwell, 1980).

**LWI – Last Writings on the Philosophy of Psychology** [1948-9 German-English parallel text], volume I ed. G.H. von Wright and H. Nyman, tr. C.G. Luckhardt and M.A.E. Aue (Oxford: Blackwell, 1982).

**LWII – Last Writings on the Philosophy of Psychology** [1949-51 German-English parallel text], volume II ed. G.H. von Wright and H. Nyman, tr. C.G. Luckhardt and M.A.E. Aue (Oxford: Blackwell, 1992).

**WL – Wittgenstein's Lectures in 1930-33**, in G.E. Moore, *Mind*, New Series, v. 64, n° 253, pp. 1-27, (Oxford: Oxford University Press, 1995). *Citado conforme a paginação dessa edição.*

**WN – Wittgenstein's Nachlass.** Oxford: Oxford University Press, 2000.

## LITERATURA SECUNDÁRIA

AGOSTINHO (1999). **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os Pensadores).

ANCOMBE, E. (1963). **Intention**. Cambridge: Harvard University Press.

AUSTIN, J.(1986). Wittgenstein's Solutions to the Color Exclusion Problem, in: SHANKER, S. **Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments** vol. I. Bristol: Croom Helm Ltd.

BAKER, G.P. **Wittgenstein's Method: Neglected Aspects**. Oxford: Blackwell.

BAKER, G.P.; HACKER, P.M.S. (2005a). **Wittgenstein: Understanding and Meaning**, vol. I of an Analytical Commentary on the *Philosophical Investigations* – Part I: Essays. Oxford: Blackwell.

\_\_\_\_\_ (2005b). **Wittgenstein: Understanding and Meaning**, vol. I of an Analytical Commentary on the *Philosophical Investigations* – Part II: Exegesis §§1–184. Oxford: Blackwell.

BOUVERESSE, J. (1995). **Wittgenstein reads Freud: The myth of the unconscious**. Princeton: Princeton University Press.

BOUWSMA, O.K. (1986). **Wittgenstein: Conversations 1949-1951**. Indiana: Hackett Publishing Company.

CARVALHO, F.Z.F. (2002). **O Fim da Cadeia das Razões: Wittgenstein, crítico de Freud**. São Paulo: Annablume.

CAVELL (1994). Notes and Afterthoughts on the Opening of Wittgenstein's *Investigations*. In SLUGA, H.; STERN, D (eds.). **The Cambridge Companion to Wittgenstein**. Cambridge: Cambridge University Press.

CUTER, J.V. (2005). Um precursor dos Jogos de Linguagem. **Analytica**, v. 9, n° 2, pp. 115-136.

\_\_\_\_\_ (2006). Porque o *Tractatus* necessita de um sujeito transcendental? **Doispontos**, vol. 3, nº 1, p. 171-192.

DAY, W. (1967). On Certain Similarities between the *Philosophical Investigations* of Ludwig Wittgenstein and the Operationism of B.F. Skinner. **Journal of Experimental Analysis of Behavior**, v. 12, nº 3, pp. 489-506.

DUTRA, L.H. (2006). Verbete “Behaviorismo”. In BRANQUINHO, J.; MURCHO, D.; GOMES, N.G. **Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes.

FERRAZ NETO, B.P.A. (2003). **Fenomenologia em Wittgenstein**: tempo, cor, figuração. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

\_\_\_\_\_ (2007). O Estatuto *A Priori* da Mecânica no *Tractatus*. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, v. 17, nº 1, pp. 91-108.

FISCHER, E. (2004). A Cognitive Self-Therapy. In AMERELLER, E.; FISCHER, E. **Wittgenstein at work**: method in the *Philosophical Investigations*. London and New York: Routledge.

FOGELIN, R. (1976/2002). **Wittgenstein** (série Arguments of the philosophers). London and New York: Routledge.

GARVER, N. (1996). Philosophy as Grammar. In SLUGA, H.; STERN, D (eds.). **The Cambridge Companion to Wittgenstein**. Cambridge: Cambridge University Press.

GLOCK, H.J. (1996). **A Wittgenstein Dictionary**. Oxford: Blackwell.

GOODMAN, R.B. (2004). **Wittgenstein and William James**. Cambridge: Cambridge University Press.

HACKER, P.M.S. (2001). **Philosophy**. In GLOCK, H. J. (Ed.) (2001). **Wittgenstein: A critical reader**. London: Blackwell.

\_\_\_\_\_ (2007). Gordon Baker’s Late Interpretation of Wittgenstein. In KAHANE, G.; KANTERIAN, E.; KUUSELA, O. (eds.). **Wittgenstein and His Interpreters**: Essays in Memory of Gordon Baker. Oxford: Blackwell.

HALLER, R. (1990). **Wittgenstein e a Filosofia Austríaca**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

HANFLING, O. (2004). The use of 'theory' in philosophy. In AMERELLER, E.; FISCHER, E. **Wittgenstein at work: method in the *Philosophical Investigations***. London and New York: Routledge.

HARRÉ, R.; TISSAW, M. (2005). **Wittgenstein and Psychology: A Practical Guide**. Burlington: Ashgate.

KENNY, A. (1973/2005). **Wittgenstein**. Oxford: Blackwell.

\_\_\_\_\_ (1984). **The Legacy of Wittgenstein**. Oxford: Blackwell.

LOURENÇO, O. (1999). O perigo das palavras: Uma lição de Wittgenstein para psicólogos e educadores. **Análise Psicológica**, v. 17, n° 2, pp. 253-263.

MALCOLM, N. (1958/1984). **Ludwig Wittgenstein: A Memoir**. Oxford: Oxford University Press.

MARCONI (2000). Verificationism in *Tractatus*? In FRASCOLLA, P. (ed.). **Tractatus logico-philosophicus: Sources, Themes, Perspectives – Proceedings of the International Workshop, Lagopesole**, pp.75-87.

MARGUTTI PINTO, P.R. (1998). **Iniciação ao Silêncio: Análise do *Tractatus* de Wittgenstein**. São Paulo: Loyola.

\_\_\_\_\_ (2006). A questão da continuidade do pensamento de Wittgenstein. In: IMAGUIRE, G.; MONTENEGRO, M. A. M.; PEQUENO, T. (Orgs.). **Colóquio Wittgenstein: Artigos em comemoração ao cinquentenário das Investigações Filosóficas**. Fortaleza: Edições UFC, p. 13-54.

MARQUES, A. (2003). **O Interior: Linguagem e Mente em Wittgenstein**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

\_\_\_\_\_ (2007). Vivência e Significado. In WITTEGENTEIN, L. **Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

MARQUES, E. (2005). **Wittgenstein & o Tractatus**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

MARQUES, J.O.A. (1995). Pensar o sentido de uma proposição. **Manuscrito**, v. 18, n. 2, pp. 185-197.

MARTÍNEZ, H.L. (2001). **Subjetividade e Silêncio no Tractatus de Wittgenstein**. Cascavel: EDUNIOESTE.

MCGINN, M. (1997/2002). **Wittgenstein and the Philosophical Investigations**. London: Routledge.

\_\_\_\_\_ (2001). Saying and Showing and the Continuity of Wittgenstein's Thought. **The Harvard Review of Philosophy**, IX, pp. 24-36.

\_\_\_\_\_ (2006). **Elucidating the Tractatus: Wittgenstein's Early Philosophy of Logic and Language**. Oxford: Clarendon Press.

MEDINA, J. (2002). **The Unity of Wittgenstein's Philosophy: necessity, intelligibility and normativity**. New York: State University of New York Press.

MORENO, A.R. (1995). **Wittgenstein através das Imagens**. Campinas: EDUNICAMP.

\_\_\_\_\_ (2004). Uma Concepção de Atividade Filosófica. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, v. 14, n° 2, pp. 275-302.

MONK, R. (1995). **Wittgenstein: o Dever do Gênio**. São Paulo: Companhia das Letras.

MOYAL-SHARROCK, D. (Org.) (2004). **The Third Wittgenstein**. Hampshire: Ashgate Publishing Limited.

MORRIS, K. (2007). Wittgenstein's Method: Ridding People of Philosophical Prejudices. In KAHANE, G.; KANTERIAN, E.; KUUSELA, O. (eds.). **Wittgenstein and His Interpreters: Essays in Memory of Gordon Baker**. Oxford: Blackwell.

NOË, R.A. (1994). Wittgenstein, Philosophy and What It Makes Sense to Say. **Philosophy and Phenomenological Research**, vol. 54, n°1, pp. 1-42.

OLIVEIRA, M.A. (1996/2006). **Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea**. São Paulo: Loyola.

PETERMAN, J.F. (1992). **Philosophy as Therapy**: An Interpretation and Defense of Wittgenstein's Later Philosophical Project. New York: State University of New York Press.

RAMSEY, F. (1923/1950). Critica Notice of L. Wittgenstein's "Tractatus Logico-Philosophicus". In RAMSEY, F. (1950). **The Foundations of Mathematics and other Logical Essays**. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.

RUSSELL, B. (1921/1922). **The Analysis of Mind**. London: George Allen & Unwin Ltd.

\_\_\_\_\_ (1975). **My philosophical Development**. London: Unwin Books.

SALLES, J.C. (1999). **A Gramática das Cores em Wittgenstein**. Tese de Doutorado (Programa de Pós-Graduação em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas. Orientador: Arley Ramos Moreno.

\_\_\_\_\_ (2005). Filosofia e Terapia em Wittgenstein. **Analytica**, v. 9, n° 2, pp. 87-114.

SANTOS, L.H.L. (1993/2008). A essência do mundo e a essência da proposição. In: WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

SCHULTE, J. (1993). **Experience and Expression**. Wittgenstein's Philosophy of Psychology. Oxford: Oxford University Press.

SKINNER, B.F. (1957). **Verbal Behavior**. New York: Appleton-Century-Crofts.

SLUGA, H. (1983). Subjectivity in the Tractatus. **Synthese**, v. 56, pp. 123-139.

\_\_\_\_\_ (1996). Introduction. In SLUGA, H.; STERN, D (eds.). **The Cambridge Companion to Wittgenstein**. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_ (2006). Family Resemblance. In KOBER, M (ed.). **Deepening our understanding of Wittgenstein**. Amsterdam and New York: Rodopi.

SPANIOL, W. (1989). **Filosofia e Método em Wittgenstein**. São Paulo: Loyola.

STERN, D. (1995). **Wittgenstein on Mind and Language**. New York: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_ (2004). **Wittgenstein's Philosophical Investigations: An Introduction**. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_ (2008). Wittgenstein, the Vienna Circle, and Physicalism: A Reassessment. In RICHARDSON, A.; UEBEL, T. **Cambridge Companion to Logical Empiricism**. Cambridge: Cambridge University Press.

von WRIGHT, G. H. (1955). Ludwig Wittgenstein: A Biographical Sketch, **Philosophical Review**, v. 64, pp. 527–545.