



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**  
Centro de Ciências Sociais  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Diogo de França Gurgel

**Wittgenstein e a gramática da consciência**

Rio de Janeiro  
2008

Diogo de França Gurgel

**Wittgenstein e a gramática da consciência**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo José Corrêa Barbosa

Rio de Janeiro  
2008

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/ CCS/A

W831 Gurgel, Diogo de França.  
Wittgenstein e a gramática da consciência/ Diogo de França Gurgel.  
- 2008.  
97 f.

Orientador: Ricardo José Corrêa Barbosa.  
Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro,  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.  
Bibliografia.

1. Wittgenstein, Ludwig, 1889-1951. 2. Teoria do conhecimento –  
Teses. 3. Linguagem – Filosofia – Teses. I. Barbosa, Ricardo José  
Corrêa. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 165

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação.

---

Assinatura

---

Data

Diogo de França Gurgel

**Wittgenstein e a gramática da consciência**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 16 de janeiro de 2008.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Ricardo José Corrêa Barbosa (Orientador)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

---

Prof. Dr. Antônio Augusto Passos Videira  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

---

Prof. Dr. Fernando Augusto da Rocha Rodrigues  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ

Rio de Janeiro  
2008

## **AGRADECIMENTOS**

A Marcelo de Araújo, meu orientador, pelo caráter sempre sério e estimulante de suas considerações.

A Fernando Rodrigues, professor que me acompanha desde os tempos de graduação e que me fez conferir valor a meu trabalho.

Á Patrícia Palombini, pelos debates incalculavelmente profícuos e pela serenidade e companheirismo com que aceitou meus adoecimentos e meus convalescimentos filosóficos.

A todos os meus colegas da UERJ que, em nossas conversas, proporcionaram-me a constante revisão da força dos argumentos aqui apresentados. Faço votos de que todos continuem levando em conta, em seus estudos, a riqueza dos usos extra-acadêmicos da linguagem.

Que fazer deste sentimento  
Que nem posso chamar de sentimento?

*Carlos Drummond de Andrade*

## RESUMO

GURGEL, Diogo de França. **Wittgenstein e a gramática da consciência**, 2008. 113 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

O trabalho que se segue tem por fim evidenciar e solucionar certas dificuldades a que fica exposto o argumento da linguagem privada, apresentado em obras da chamada segunda fase do pensamento de Wittgenstein, uma vez que se demonstra a fundação necessária desse argumento na tese de que o aprendizado da linguagem tem por base práticas de treinamento. Ao explicar como é possível que nosso vocabulário psicológico tenha efetivamente sentido em nossa linguagem, Wittgenstein critica a idéia de que palavras como “dor” e “frio” adquirem seu significado por atos de introspecção e afirma que a concepção de que a linguagem funciona de modo meramente descritivo é decorrente de uma série de equívocos filosóficos. Seguindo essa linha de argumentação, Wittgenstein apresenta a tese de que as técnicas de emprego de nosso vocabulário psicológico teriam por base certos treinamentos em que aprendemos a substituir comportamentos pré-linguísticos por comportamentos linguísticos, com, por exemplo, a substituição do grito pela enunciação de sentenças como “Eu tenho dor”. A hipótese que se defende na presente pesquisa é de que tal tese – que denomino “tese do uso expressivo da linguagem” – talvez possa ser suficiente para explicar a gramática de palavras como “dor” e “frio”, mas não o é para explicar a gramática de palavras cujos significados não remontam a nenhum comportamento peculiar. Esse é o caso da palavra “consciência”, um claro exemplo de expressão amplamente empregada na linguagem corrente e também muito cara aos estudos tradicionais de epistemologia e metafísica que não pode ter seu aprendizado explicado pelos argumentos apresentados por Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas*. Tendo-se exposto a dificuldade e demonstrado-se que sua solução não pode ser encontrada na obra citada, procura-se resolvê-la com base na última obra de Wittgenstein, intitulada *Sobre a Certeza*, onde estão expostas idéias até então inéditas acerca do caráter indubitável de certas proposições em determinados jogos de linguagem e da possibilidade de enunciação de regras.

Palavras-chave: Linguagem. Treinamento. Gramática. Consciência. Regra.

## ABSTRACT

The aim of this dissertation is to point out and solve certain difficulties concerning the private-language argument as it is approached in Wittgenstein's later philosophy. These difficulties arise because the private-language argument rests upon the view that our learning a language relies on practices that function as drills. Based on this view, when it comes to explain how it could be possible for our psychological vocabulary to have sense, Wittgenstein criticizes the idea that words such as "pain" and "cold" acquire their meanings thanks to acts of introspection and claims that the philosophical conceptions that assume that language works in a barely descriptive way are pervaded by several philosophical misunderstandings. Contrary to these theories, Wittgenstein argues that the techniques of employment of our psychological vocabulary draw on some trainings that lead us to replace our natural or pre-linguistic behaviour by a linguistic one, e.g. the replacement of a shouting by the uttering of a proposition like "I have pain". My point is that Wittgenstein's view, which I call here "the thesis of the expressive use of language", is adequate to account for the grammar of words like "pain" and "cold", but that it may not hold for an explanation of the grammar of a word whose meaning is not attached to any particular behaviour. A clear example of such a word is the expression "consciousness", so current in the ordinary language and so precious to the traditional studies of epistemology and metaphysics. Having pointed to this problem and shown that it lacks a solution in the *Philosophical Investigations*, I advance the thesis that one may solve it if one considers Wittgenstein's last work, called *On Certainty*. In this writing, he develops new ideas concerning the undoubtedness of particular propositions in some language games and the possibility of enunciation of rules that may bring light to the difficulties presented here.

Keywords: Language. Drill. Grammar. Consciousness. Rule.



## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS EM REFERÊNCIAS FEITAS A OBRAS DE WITTGENSTEIN

IF	<i>Investigações Filosóficas</i> – (Seguido de número do parágrafo)
IF II	<i>Investigações Filosóficas, Parte II</i> – (Seguido de número da página)
BIB	<i>Blue Book</i> – (Seguido de número da página)
BrB	<i>Brown Book</i> – (Seguido de número da página)
PG	<i>Philosophical Grammar</i> – (Seguido de número da página)
OC	<i>On Certainty</i> – (Seguido de número do parágrafo)
T	<i>Tractatus Logico-Philosophicus</i> – (Seguido de número da proposição)
PO	<i>Philosophical Occasions</i> – (Seguido de número da página)
RPP	<i>Remarks on the Philosophy of Psychology</i> – (Seguido de número do parágrafo)
Z	<i>Zettel</i> – (Seguido de número do parágrafo)
WWK	<i>Wittgenstein und der Wiener Kreis</i> – (Seguido de número da página)
EPR	<i>Estética, Psicologia e Religião</i> – (Seguido de número da página)
WL	<i>Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1932-1935</i> – (Seguido de número da página)

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 A CRÍTICA AO REFERENCIALISMO	11
1.1 Definição de referencialismo	11
1.2 A “tentação” de se buscar o significado internamente e o <i>Tractatus</i>	12
1.3 Os dois equívocos sobre a natureza do nome	16
1.4 Treinamento e técnica: comportando-se como quem compreende	25
1.5 Jogos de linguagem: as duas acepções	33
1.6 O conceito de regra	39
1.7 Considerações finais	51
2 LINGUAGEM PRIVADA E CONSCIÊNCIA	53
2.1 O último reduto do referencialismo	53
2.2 linguagem privada e solilóquio	57
2.3 A tese do <i>stage-setting</i>	65
2.4 A tese das sentenças expressivas	73
2.5 A caixa com o besouro	77
2.6 Nada está escondido: a sombra do behaviorismo	80
2.7 O estatuto dos fenômenos mentais em Wittgenstein	82
2.8 A dor dissimulada e a consciência	86
2.9 A gramática da consciência	88
2.10 A tese do sistema de convicções	91
2.11 Considerações finais	95
3 CONCLUSÃO	98
REFERÊNCIAS	101

## INTRODUÇÃO

As páginas que se seguem são decorrentes do meu projeto de examinar as conseqüências da tese do aprendizado da linguagem por treinamento proposta por Wittgenstein em seus escritos pós-1930. A hipótese central que nelas se encontrará é de que a má compreensão do papel que essa tese desempenha no pensamento de Wittgenstein pode levar e levou muitos estudiosos de sua obra a negligenciar o que pode ser um ponto cego localizado no cerne das teses do filósofo, a saber, uma possível inexplicabilidade da distinção gramatical entre “ação automática” e “ação consciente”. Se as teses de Wittgenstein não podem dar conta dessa distinção a qual, efetivamente ocorre em nossa linguagem corrente, e que, sobretudo, parece ser pressuposto para falarmos de nossas intenções e escolhas, podemos nos perguntar se a pá com a qual o filósofo executa suas investigações gramaticais não encontra cedo demais a rocha dura dos limites da linguagem<sup>1</sup>.

O ataque de Wittgenstein, sobretudo nas *Investigações Filosóficas*, à concepção de que o significado é de natureza privada – algo como um objeto mental que poderia ser ligado a um signo por um ato de introspecção – leva o filósofo a tratar do que compreende ser uma série de mal-entendidos e pseudo-questões filosóficas provocadas pelo mau uso da linguagem. As novas concepções que Wittgenstein desenvolve em sua fase posterior sobre o funcionamento da linguagem implicam não só uma crítica à idéia de que a linguagem se limita a descrever o que supostamente ocorre em algo como uma esfera mental privada, mas também um questionamento radical sobre o próprio estatuto desse modelo de sujeito composto por experiências “interiores” e “exteriores”<sup>2</sup>. A busca de Wittgenstein por demonstrar que o significado de uma palavra – ainda que ela seja um nome de sensação – não se refere a essas experiências interiores, leva-lhe a abordar o tema da linguagem privada. Provando a impossibilidade dessa linguagem, Wittgenstein afastaria definitivamente a idéia – amplamente defendida na tradição filosófica – de que a única função da linguagem é “transmitir pensamentos”<sup>3</sup> e, ainda, demonstraria o grande equívoco metodológico de julgarmos que a Filosofia deve voltar seus esforços para estudos dos fenômenos da mente por introspecção.

---

<sup>1</sup> IF 217.

<sup>2</sup> BAKER, G.P. e HACKER, P.M.S. *Wittgenstein's Philosophical investigations*. p.21 e OVERGAARD, S. *Exposing the conjuring trick: Wittgenstein on subjectivity*, p. 282.

<sup>3</sup> IF 304.

No entanto, não basta mostrar a inviabilidade desse caminho. Wittgenstein precisa mostrar como a sua tese<sup>4</sup> de que a base do aprendizado da linguagem se dá por treinamento pode explicar o fato de que nossa linguagem admite um vocabulário psicológico. O que deve ser explicado é que tipo de treinamento está envolvido no aprendizado do significado de palavras como “dor” e “frio” e também de palavras como “consciência”. A hipótese que defendo é de que a idéia de um uso expressivo da linguagem – apresentada pelo filósofo entre os parágrafos 244 e 256 das *Investigações* e também em outros livros como *Zettel* e *Remarks on the Philosophy of Psychology* – pode explicar o aprendizado da gramática das primeiras e ainda de tantas outras, mas não explica o que nos leva a ver sentido em sentenças em que figura a última, posto que não há nenhum comportamento típico que possamos designar como um comportamento de consciência.

O modo como Wittgenstein conduz seus argumentos, enfatizando a importância da observação do comportamento dos demais falantes no aprendizado da linguagem e parecendo erigir uma barreira intransponível entre linguagem e fenômenos mentais, dá margem a uma leitura que aproxima suas idéias do behaviorismo<sup>5</sup> e à formulação da hipótese de que, para o filósofo, a idéia de que somos seres conscientes é um mal-entendido filosófico – “um sonho de nossa linguagem”<sup>6</sup>.

Wittgenstein, como veremos, defende-se textualmente contra a acusação de behaviorismo e parece reconhecer que defender a idéia de que somos todos autômatos, complexos mosaicos de técnicas, atenta contra o nosso uso da linguagem. Mas, para inviabilizar efetivamente essa leitura, ele precisa demonstrar que suas teses contemplam a distinção gramatical entre “automatismo” e “consciência”, o que implica explicar como podemos aprender a gramática dessas palavras.

---

<sup>4</sup> Devo deixar claro desde já que não tenho pudores em utilizar o termo “tese” para falar das posições fortes assumidas por Wittgenstein mesmo diante da advertência do próprio filósofo no § 128 das IF quanto à leviandade do uso dessa expressão em Filosofia. Empregar expressões como “afirmação”, “argumento”, “concepção” para evitar aquela em nada iria alterar o fato de que estou me referindo a formulações de caráter combativo e que, como tal, procuram excluir outras formas de tratamento das questões abordadas (mesmo que a discussão seja sobre a forma adequada de enunciar o que é evidente). Faço, no entanto, a ressalva de que – em concordância com Wittgenstein – não vejo como a Filosofia possa descobrir qualquer coisa que seja, de modo que quando emprego a expressão “tese” não quero, com isso, dar a entender que o filósofo teria assumido qualquer posição de cunho científico ou que estivesse trabalhando em algo como um sistema fechado composto por problemas e soluções.

<sup>5</sup> Pelo termo “behaviorismo” compreendo aqui e em todo o texto que se segue toda a corrente de psicologia ou mesmo de filosofia que toma os fenômenos mentais como uma pressuposição metafísica ilusória, na medida em que tais objetos podem ser descritos e estudados a partir do comportamento humano.

<sup>6</sup> IF 358.

## CAPÍTULO 1: A CRÍTICA AO REFERENCIALISMO

### 1.1 Introdução: definição de referencialismo

Pretendo, no presente capítulo, expor como os argumentos de Wittgenstein contra a idéia de que se possa estabelecer uma essência da linguagem conduzem-no a uma crítica radical a uma concepção tradicional de sujeito vigente na história da Filosofia. Essa concepção tradicional de sujeito se funda no pressuposto de que somos dotados de uma estrutura mental composta por faculdades, as quais podem ter seu funcionamento conhecido a partir da introspecção. Trata-se de uma concepção que é, guardando suas diferenças, compartilhada por filósofos díspares como, por exemplo, Santo Agostinho, Descartes, Locke e Hobbes em seus estudos de epistemologia e metafísica. É uma característica comum a esses filósofos a não problematização do acesso aos seus próprios processos e eventos mentais. Eles partem da pressuposição de que nos é possível discriminar e ordenar os elementos de nosso mundo mental privadamente. E devemos ter em vista que a tese de que é possível conhecer os meandros de nossos pensamentos a partir da introspecção conecta-se de maneira velada a uma segunda tese, a saber, a de que os signos de nossa linguagem nada mais são do que expressões de objetos mentais dos quais retiram seu significado. Efetivamente, dentre as poucas semelhanças que podemos afirmar existir entre os filósofos supracitados está a convicção de que os nomes substituem, no discurso, os objetos mentais que representam.

Como procurarei demonstrar, as obras da fase posterior da filosofia de Wittgenstein estão, em grande parte, comprometidas com a dissolução de um conjunto de mal-entendidos filosóficos que giram em torno de uma concepção equivocada da relação entre pensamento e linguagem e, por razão desta, de uma concepção equivocada de sujeito. Penso que podemos chamar essa concepção equivocada da relação entre pensamento e linguagem, a qual dá suporte à postulação de que o significado de uma palavra deve ser elucidado a partir do objeto a que ela se refere, de “referencialismo”. Robert Fogelin denomina “referencialismo” a visão de que “the presumptive role of words is to stand for or refer to things, and the presumptive role of sentences is to picture or represent how things stand to each other”<sup>7</sup>. Assim como Fogelin, não ignoro o fato de que as críticas de Wittgenstein são “multifacetadas e

---

<sup>7</sup> FOGELIN, R. “Wittgenstein’s critique of philosophy”, p.37.

complexas”<sup>8</sup>, de modo que é uma tarefa árdua identificar um único alvo a que se refiram seus argumentos. Porém, compreendo que é possível traçarmos alguns pontos de convergência e identificarmos certos temas como recorrentes ou subjacentes.

No presente capítulo, ocupar-me-ei, portanto, em mostrar não só os diferentes argumentos que Wittgenstein emprega contra o referencialismo e sua concepção incompleta de linguagem, mas também as dificuldades que se antepõem ao filósofo na adoção de certas teses. Veremos como Wittgenstein, ao se distanciar de uma postura filosófica que ele mesmo havia adotado à época do *Tractatus* – pressupondo que a linguagem é de natureza descritiva – precisa desenvolver a tese de que o aprendizado da linguagem se dá a partir do treinamento nas regras de uso das palavras. Meu objetivo central nesse capítulo é sublinhar o caráter basilar dessa tese com relação a todo o corpo de argumentos desenvolvidos por Wittgenstein contra o referencialismo.

## 1.2 A “tentação” de se buscar o significado internamente e o *Tractatus*

Wittgenstein, no início da década de 30, ministrou aulas em Cambridge. As anotações de alguns de seus alunos, devidamente revisadas pelo filósofo, deram origem ao texto comumente chamado de *Blue Book*. Nesta obra, Wittgenstein assume um tom didático um tanto distinto de sua forma fragmentada de escrita. Na primeira página do texto, já nos é possível perceber como o retorno de Wittgenstein à filosofia é marcado pela reformulação da questão sobre a natureza do significado, questão essa que já havia sido tematizada pelo filósofo em seus escritos de juventude. Wittgenstein dá a entender que o objetivo de seu curso é “curar” os estudantes da “tentação” de procurarem por um objeto dentro de si mesmos o qual possam denominar “significado”:

Studying the grammar of the expression “explanation by meaning” will teach you something about the grammar of the word “meaning” and will cure you of the temptation to look about you for some object which you might call “the meaning.”<sup>9</sup>

A expressão “procurar dentro de si mesmos” é uma clara referência ao método de investigação filosófica calcado na introspecção tão tradicionalmente aceito na história da Filosofia. Como diz Marie McGinn, Wittgenstein desenvolve, na segunda fase de seu pensamento, a idéia de que a investigação filosófica deve centrar-se numa elucidação da gramática das expressões utilizadas, de modo a desfazer os mal-entendidos filosóficos: “This

<sup>8</sup> Idem, p.35.

<sup>9</sup> BIB, p.1.

idea of a ‘grammatical investigation’ is central to Wittgenstein’s later philosophy, and it is the key to understanding his work”<sup>10</sup>. Ora, a concepção equivocada de que o significado é algo como um objeto que se deva procurar por introspecção é a fonte de uma miríade de mal-entendidos filosóficos, alguns dos quais acometeram inclusive “o autor do *Tractatus Logico-Philosophicus*” – modo como Wittgenstein costumava referir-se a si mesmo.

Não pretendo aqui corroborar a leitura de alguns estudiosos que defendem uma clara cisão entre o Wittgenstein do *Tractatus* e o Wittgenstein das *Investigações Filosóficas* (primeiro e segundo). Tendo a afirmar inclusive o contrário: que se trata de um mesmo pensamento em processo, dado que uma série de concepções fundamentais perpassam as chamadas duas fases de seu pensamento. Dentre essas concepções figura, por exemplo, a de que a Filosofia é uma atividade que deve esclarecer o uso da linguagem como ela ocorre, isto é, sem se comprometer com a elaboração de proposições próprias<sup>11</sup>. Mas é certo, porém, que uma análise das divergências de certas teses apresentadas nestes dois momentos nos fornecerá uma boa idéia da postura contra a qual Wittgenstein se posiciona em seus escritos posteriores.

No *Tractatus* – obra que marca sua chamada primeira fase -, Wittgenstein está em consonância com Frege ao afirmar que o nome é a partícula fundamental da linguagem e que este só adquire significado no contexto de uma proposição. E devemos compreender o termo “proposição”, do alemão “Satz”, como referente àquelas sentenças que possuem valor de verdade, i.e., sentenças declarativas que descrevem estados de coisas – sejam estes existentes ou inexistentes. Wittgenstein, à época do *Tractatus*, pode ser visto como um filósofo referencialista na medida em que acredita num isomorfismo entre linguagem e realidade, onde os elementos mais simples da primeira representam os elementos mais simples da última. Quero com isso dizer que, no *Tractatus*, o significado dos nomes está nos objetos por eles representados. “O nome substitui, na proposição, o objeto”<sup>12</sup>. Entretanto, na concepção do Wittgenstein do *Tractatus*, a natureza da relação entre nome e objeto não deve ser objeto de estudo da Filosofia e sim talvez da Psicologia – que procura estudar o que ocorre em nossa mente, os fenômenos, quando conhecemos algo<sup>13</sup>. Caberia à Filosofia voltar-se exclusivamente para os estudos formais da linguagem na busca de estabelecer a forma lógica da proposição. E, no *Tractatus*, a linguagem é tomada como sendo, por excelência, descritiva. O que isso significa? Pensemos nos tipos de frases que encontramos em nossa linguagem corrente: perguntas, ordens, afirmações. Perguntas e ordens sempre poderiam ser postas,

<sup>10</sup> McGINN, M. *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, p. 13.

<sup>11</sup> T 4.112, 5.5563 / IF 124.

<sup>12</sup> T 3.22.

<sup>13</sup> T 4.1121 e 6.423.

passando por um processo de análise, na forma de afirmações (descrições). Tomemos como exemplo a sentença “Fogo!”, sua forma mais analisada poderia ser, se a situação assim o indicasse, “O prédio está pegando fogo”. Tomemos como exemplo a pergunta “Que horas são?”, sua forma mais analisada poderia ser “Quero saber que horas são”. Para os estudos da estrutura lógica da linguagem, seria importante revelar a descrição de fatos que se oculta por detrás dos enunciados. No aforismo 2.0201 do *Tractatus*, lemos: “Todo enunciado sobre complexos pode se decompor em um enunciado sobre as partes constituintes desses complexos e nas proposições que os descrevem completamente”.

Se há alguma coisa que muda efetivamente da primeira para a chamada segunda fase do pensamento de Wittgenstein é a idéia de que a linguagem é, em sua essência, descritiva. Wittgenstein passa a compreender que suas antigas acepções de “nome” e “proposição” eram restritas a alguns usos possíveis desses termos. Surge a dúvida: talvez o nome não seja, em todos os casos, o elemento mais simples de uma linguagem, talvez a proposição não afigure sempre um estado de coisas. Com isso, o elo entre linguagem e realidade, antes pouco problematizado, agora ressurge como uma grande questão: se não devemos procurar o significado de uma palavra num suposto objeto ao qual ela se refere – pois nem sempre as palavras se referem a objetos – então, “o que é o significado de uma palavra?”<sup>14</sup>.

De acordo com Anthony Kenny, a idéia de que um signo só adquire significado no contexto de uma proposição (entendida como sentença declarativa) é gradualmente substituída pela idéia de que um signo só adquire significado no contexto de um sistema de atividades linguísticas e não-linguísticas<sup>15</sup>. Essa mudança de perspectiva é visível no modo como Wittgenstein vai, aos poucos, ampliando a abrangência do conceito de “uso”. Esse termo já aparece no *Tractatus*, porém, submetido à estrutura lógico-sintática das sentenças com valor de verdade<sup>16</sup>. Nas obras de sua segunda fase, Wittgenstein passa a compreender pelo termo “uso” os diversos modos, irredutíveis uns aos outros, que uma palavra pode ser empregada. A investigação gramatical de uma palavra nada mais é do que a elucidação do uso que fazemos dessa palavra, inclusive em contextos em que sua função não é representar um objeto.

As alterações de concepção concernentes ao que seria a forma mais elementar de conexão entre linguagem e realidade também nos permitem compreender a mudança que se

---

<sup>14</sup> BIB, p.1.

<sup>15</sup> KENNY, A. *Wittgenstein*, p.160.

<sup>16</sup> T 3.326, 4.1272, 6.211. Nesse último aforismo, Wittgenstein deixa transparecer as raízes de sua futura concepção de “uso” ao dizer: “Na filosofia, a questão ‘para que usamos propriamente esta palavra, esta proposição?’ conduz invariavelmente a iluminações valiosas”.



processa no pensamento de Wittgenstein no tocante a essas duas teses: 1) A linguagem é fundamentalmente descritiva; 2) O nome é a unidade de significação da linguagem. Wittgenstein, no *Tractatus*, não emprega em momento algum o termo “definição ostensiva”. Todavia, alguns fatos sugerem que a definição ostensiva seria para ele, naquela época, uma forma basilar de ligação entre o signo e o portador do significado. Conversas travadas entre o filósofo e integrantes do Círculo de Viena parecem indicar que o que Wittgenstein tinha em mente, na época em que escreveu o *Tractatus* - quando pensava na forma mais elementar de como um signo adquire significado - eram as práticas de apontar, tocar ou erguer o objeto a que este signo se refere<sup>17</sup>. Segundo Jakko Hintikka, o termo “mostrar”, no *Tractatus*, teria significado semelhante ao do termo “definição ostensiva” num momento posterior do pensamento de Wittgenstein<sup>18</sup>. Não me parece que tal afirmação deva ser facilmente aceita, visto que a discussão sobre as funções dos conceitos “dizer” e “mostrar” no *Tractatus* é um tanto espinhosa. Porém, quando lemos passagens como:

2.1511 É assim que a figuração se enlaça com a realidade; ela vai até a realidade.

2.1512 Ela é como uma régua aposta à realidade.

2.15121 Apenas os pontos mais extremos das marcas da régua tocam o objeto a ser medido.

podemos ser levados a perguntar que outra forma simples de relação entre figuração e afigurado pode estar sendo indicada pela idéia de uma régua lingüística aposta à realidade que não a definição ostensiva. Certamente a natureza dessa relação era considerada elementar e não era um problema para Wittgenstein. Mas é exatamente essa não problematização que é criticada em seus escritos posteriores. Se Wittgenstein admitia que o significado de um nome poderia ser verificado, de alguma maneira, por uma recorrência a um fato, então, é bem razoável que se pense que, à época do *Tractatus*, o ponto mais elementar de tangência entre linguagem e mundo era a possibilidade de mostrarmos diretamente a coisa a que queremos nos referir quando empregamos determinado signo.

Como veremos adiante, uma forte crítica que o filósofo faz à concepção referencialista de linguagem se dirige justamente a essa idéia de que a definição ostensiva é a forma mais elementar de elucidarmos o significado de uma palavra. Wittgenstein levou algum tempo para se convencer do caráter problemático dessa idéia. Após seu retorno à filosofia, podemos notar que as teses do filósofo oscilam entre as antigas concepções de proposição e de significado, e o questionamento da idéia de que a definição ostensiva é algo de elementar na linguagem. Na leitura da *Gramática Filosófica*, podemos perceber que Wittgenstein se deixa tomar por uma dúvida com relação ao caráter explicativo das definições ostensivas, dúvida esta que vai acompanhá-lo daí por diante:

<sup>17</sup> WWK, pp.209-210 (1º julho de 1932).

<sup>18</sup> HINTIKKA, J. *Uma investigação sobre Wittgenstein*, p.243.

The child is given ostensive definitions and then it understands the words. – But what is the criterion of understanding here? Surely, that the child applies the words correctly. Does it guess rules? – Indeed we must ask ourselves whether we are to call these signs and utterances of words ‘definitions’ at all.<sup>19</sup>

Porém, ainda que o filósofo já estivesse, nessa obra, amadurecendo a tese de que uma definição ostensiva, para ser compreendida, já pressupõe algum domínio da linguagem, há ainda um comprometimento com a busca do estabelecimento de uma forma lógica da proposição que leva Wittgenstein a defender teses como: “The meaning is the role of the word in the calculus”<sup>20</sup>. Na *Gramática Filosófica*, portanto, o que distancia Wittgenstein de sua tese sobre o aprendizado da linguagem estabelecida em suas obras posteriores, ao se perguntar pelas condições de possibilidade de uma definição ostensiva, é uma concepção de “uso” ainda com ares tractatianos. Nesta obra, é dito que a compreensão do uso de uma palavra envolve o “domínio de um cálculo”<sup>21</sup>. É como se devêssemos ser capazes de calcular a função da palavra dentro da estrutura lógico-sintática da proposição para lhe obtermos o significado. Somente quando Wittgenstein deixa de procurar na idéia do cálculo um conceito geral da compreensão do significado e passa a considerar os diferentes comportamentos que podem nos servir de critério para avaliarmos se alguém compreendeu um significado é que podemos dizer que vem à luz uma tese fundamental do pensamento de Wittgenstein em sua segunda fase: a tese de que as práticas mais simples e fundamentais do aprendizado da linguagem se constituem a partir de práticas de treinamento ou adestramento (*Abrichtung*).

### 1.3 Os dois equívocos sobre a natureza do nome

Após essa sumária apresentação, passemos ao exame dos principais argumentos de Wittgenstein contra a postura referencialista, a qual, como vimos, ter-lhe-ia conduzido, no *Tractatus*, a alguns mal-entendidos sobre os conceitos de “proposição”, “nome” e “uso”. É recorrente nas obras posteriores de Wittgenstein a menção ou mesmo a citação de uma passagem das *Confissões* de Santo Agostinho sobre o modo como o próprio, quando criança, teria aprendido sua língua materna<sup>22</sup>. É com essa passagem, inclusive, que Wittgenstein dá início à obra mais conhecida dessa segunda fase de sua filosofia, as *Investigações Filosóficas*, onde aparece assim:

<sup>19</sup> PG, p.62.

<sup>20</sup> PG, p.63.

<sup>21</sup> PG, p.50. Nas *Investigações Filosóficas*, parágrafo 199, o termo “cálculo” é sintomaticamente substituído por “técnica”:

<sup>22</sup> PG, p.57 / BrB, p.77.

Se os adultos nomeassem algum objeto e, ao fazê-lo, se voltassem para ele, eu percebia isto e compreendia que o objeto fora designado pelos sons que pronunciavam, pois eles queriam indicá-lo. Mas deduzi isto dos seus gestos, a linguagem natural de todos os povos, e da linguagem que, por meio da mímica e dos jogos com os olhos, por meio dos movimentos dos membros e do som da voz, indica as sensações da alma, quando esta deseja algo, ou se detém, ou recusa ou foge. Assim, aprendi pouco a pouco a compreender quais coisas eram designadas pelas palavras que eu ouvia pronunciar repetidamente nos seus lugares determinados em frases diferentes. E quando habituara minha boca a esses signos, dava expressão aos meus desejos.<sup>23</sup>

Podemos nos perguntar por que Wittgenstein não escolheu expor uma passagem do próprio *Tractatus* ou de alguma obra de Russell ou Frege, visto o explícito diálogo da obra com teses desses autores. Segundo McGinn, a escolha dessa passagem das *Confissões* de Agostinho revela o intuito de estender a crítica a toda uma linhagem filosófica<sup>24</sup> – e, penso poder acrescentar – que tem como característica comum a adoção da postura referencialista. Mas não devemos, com isso, excluir a observação de que Agostinho é um dos poucos filósofos a investigar o processo de aprendizado da linguagem, o que muito interessava Wittgenstein nesse período. A partir do momento em que passa a problematizar o isomorfismo entre linguagem e realidade, o aprendizado da linguagem se torna uma questão para Wittgenstein. Talvez ele tenha percebido que suas antigas teses pressupunham uma teoria sobre o aprendizado da linguagem semelhante à agostiniana. Santo Agostinho toma claramente os nomes como sendo os elementos fundamentais da linguagem. Mas não apenas isso, ele toma os nomes em apenas uma de suas possíveis funções, a saber, a de nomear coisas e pessoas. Wittgenstein chama nossa atenção para o fato de que os nomes, além de nomear coisas e pessoas (nomes próprios), podem também designar atividades e características. Tomemos essa como a primeira crítica ao referencialismo. Wittgenstein também nos adverte quanto ao fato de que a “nomeação não nos proporciona um modelo adequado para todos os usos da linguagem”<sup>25</sup>. Tomemos essa como a segunda crítica ao referencialismo.

É metodologicamente adequado que analisemos agora, separadamente, cada um dos argumentos que compõem essas duas críticas. Mas, antes, é preciso que compreendamos algo sobre os métodos de argumentação de Wittgenstein nessa sua segunda fase. Se digo “métodos”, no plural, é para estar de acordo com Wittgenstein, que preferia dizer que seus estudos não estabelecem apenas um método e sim variados métodos, de acordo com a

<sup>23</sup> IF 1.

<sup>24</sup> MCGINN, M. *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, p.37.

<sup>25</sup> FOGELIN, R.: “Wittgenstein’s critique of philosophy”, p.39: “So there are at least two things wrong with the Augustinian picture of language: Naming does not provide an adequate model for *all* uses of language, and this picture does not give an adequate account even for naming itself.”

natureza dos problemas: “Não há *um* método da filosofia, mas sim métodos, como que diferentes terapias”<sup>26</sup>.

Torna-se um recurso muito utilizado por Wittgenstein, em sua segunda fase, a apresentação de exemplos que ilustram práticas primitivas de uso da linguagem. Wittgenstein diz que, para que tenhamos clareza sobre as diversas funções que uma palavra pode ter, devemos procurar práticas simples onde se dá o seu emprego. Isso porque, se buscarmos compreender a gramática de uma palavra através do estudo de práticas linguísticas complexas, corremos um risco maior de compormos juízos equivocados<sup>27</sup>. Muitas vezes, esses exemplos não descrevem uma prática como nós estamos habituados a observá-las. Isso ocorre porque Wittgenstein ambiciona sublinhar cada uma das ações dentro da prática bem como cada uma das funções que os signos nela exercem. O que pode nos causar estranheza é a evidência de que, em geral, nossas ações e o emprego de palavras ocorrem de maneira mais conjugada e complexa do que nos modelos propostos por Wittgenstein. Mas a utilização desse recurso ficará mais clara com os exemplos que se seguem.

Começemos a analisar as críticas de Wittgenstein ao referencialismo a partir da primeira apresentada acima: o nome pode exercer mais funções do que aquela descrita por Santo Agostinho. Ainda no primeiro parágrafo das *Investigações*, Wittgenstein retoma uma imagem já utilizada em textos anteriores, a saber, a da compra de maçãs.

Pense agora no seguinte emprego da linguagem: mando alguém fazer compras. Dou-lhe um pedaço de papel, no qual estão os signos: “cinco maçãs vermelhas”. Ele leva o papel ao negociante; este abre o caixote sobre o qual encontra-se o signo “maçãs”; depois, procura numa tabela a palavra “vermelho” e encontra frente a esta um modelo da cor; a seguir, enuncia a série dos numerais – supondo que a saiba de cor – até a palavra “cinco” e a cada numeral tira do caixote uma maçã da cor do modelo. – Assim, de modo semelhante, opera-se com palavras. – “Mas como ele sabe onde e como procurar a palavra ‘vermelho’, e o que vai fazer com a palavra ‘cinco’?” – Ora, suponho que ele *aja* como eu descrevi. As explicações têm em algum lugar um fim. – Mas qual é a significação da palavra “cinco”? – De tal significação nada foi falado aqui; apenas de como a palavra “cinco” é usada.

O que Wittgenstein pretende com a utilização dessa imagem? Atentemos para o modo como o filósofo sublinha cada momento da negociação entre o comprador e o vendedor. Nos dizeres “cinco maçãs vermelhas”, cada uma das palavras é um nome com uma função distinta. “Cinco” é um nome de número, “maçãs” é um nome de coisa e “vermelhas” é um nome de cor. A teoria de Santo Agostinho sobre o aprendizado da linguagem não explica como o feirante pode ter aprendido a usar os nomes de números e de cores. No caso dessas funções do nome, o aprendizado por definição ostensiva descrito por Agostinho torna-se problemático.

<sup>26</sup> IF 133.

<sup>27</sup> IF 5 / BIB, p.17.

Como uma criança pode compreender, quando apontamos para um determinado objeto, que queremos chamar sua atenção para a cor e não para a forma, a quantidade, ou ainda, o material de que é feito o objeto<sup>28</sup>? E, se considerarmos com mais cuidado, mesmo quando tomamos o nome em sua função de nomear coisas, a definição ostensiva parece um tanto problemática se não pressupusermos que aquele que pretendemos ensinar já sabe o que significa o gesto de apontar para um determinado objeto. É um fato empírico que as crianças muito novas tendem a olhar para o dedo que aponta e não para a direção para a qual se aponta quando ainda não compreendem que esse gesto significa algo como “chamar a atenção para”. E, mesmo se considerarmos um estrangeiro que viesse ao Brasil sem conhecer nosso idioma, devemos ter em conta que ele dificilmente seria capaz de compreender imediatamente o significado de uma definição ostensiva acompanhada das seguintes palavras: “esse é o verde de nossa Mata Atlântica”.

No entanto, diz Wittgenstein, essa crítica não nos deve impedir de perceber que a prática descrita por Santo Agostinho se constitui num “sistema de comunicação”. É certo que ela não nos permite conhecer a essência da linguagem humana, mas podemos imaginar algumas situações em que o mero uso de nomes de coisas já é o bastante para executarmos uma atividade. Vejamos o exemplo dado no parágrafo 2 das *Investigações Filosóficas*:

Pensemos numa linguagem para a qual a descrição dada por Santo Agostinho seja correta: a linguagem deve servir para o entendimento de um construtor A com um ajudante B. A executa a construção de um edifício com pedras apropriadas; estão à mão cubos colunas, lajotas e vigas. B passa-lhe as pedras, e na seqüência em que A precisa delas. Para esta finalidade, servem-se de uma linguagem constituída das palavras “cubos”, “colunas”, “lajotas”, “vigas”. A grita essas palavras; - B traz as pedras que aprendeu a trazer ouvindo esse chamado. – Conceba isso como uma linguagem primitiva completa.

Aqui está descrita uma atividade que Wittgenstein denomina “prática lingüística primitiva”. A profere ordens na forma de frases imperativas compostas unicamente de um nome. B compreende essas ordens e traz os materiais de construção requeridos por A. Alguém poderia objetar, de forma perspicaz, que, diferentemente de Agostinho, Wittgenstein não inclui em sua descrição a idéia de que, através dos signos proferidos, damos expressão a nossos desejos, a nossos processos mentais. Essa é uma boa observação que, ainda que não apresente um problema real para o argumento de Wittgenstein – pois, em termos de ações perceptíveis, as duas práticas são evidentemente semelhantes – revela-nos algo sobre a estrutura do argumento de Wittgenstein. Wittgenstein, por assim dizer, prepara terreno para a introdução de suas teses sobre o aprendizado da linguagem a partir do próprio exemplo de Santo Agostinho. Mas, antes de dar início ao exame dessas teses, prosseguirei no exame das críticas ao referencialismo.

---

<sup>28</sup> BIB, p.2 / IF 31.

Visto que Wittgenstein não segue um caminho linear na apresentação de seus argumentos, daremos um salto para os parágrafos 39 e 40 das *Investigações* no intento de elucidar ainda alguns pontos sobre a crítica que faz o filósofo à natureza do nome segundo o referencialismo. Nesses parágrafos, temos a oposição à idéia de que um nome deva sempre se referir a um objeto o qual identificaríamos como o portador de seu significado. Se assim o fosse, qualquer sentença que apresentasse um determinado nome próprio como “Nothung” ou “Senhor N.N.” deveria perder seu sentido no mesmo momento em que o suposto portador de seu significado deixasse de existir.

Segundo Wittgenstein, devemos ser cautelosos mesmo com a idéia de que os nomes próprios ou nomes de coisas são correspondentes a objetos. É inegável que há muitos casos em nossa linguagem em que um nome parece designar um objeto como se tivéssemos posto uma etiqueta sobre a coisa designada<sup>29</sup>. Mas não devemos inferir, a partir desses casos, que todo objeto designado por um nome seja portador (*Träger*) do significado do nome empregado. A comparação das palavras com etiquetas é, por isso, incompleta e perigosa, de modo que Wittgenstein reiteradamente afirma que há analogias muito mais adequadas para compreendermos os diversos modos de funcionamento das palavras.

É muito recorrente encontrarmos, na obra posterior de Wittgenstein, a comparação de palavras em geral – incluindo-se os nomes – com ferramentas<sup>30</sup>. Pensemos nas ferramentas: são artificios ou utensílios dos quais nos servimos no contexto de uma prática. No entanto, a maneira com que operamos cada uma delas pode ser bem diversa, assim como são diversos os empregos que fazemos das palavras. Wittgenstein ressalta que nossa tentação de encontrar um princípio que estabeleça uma única função geral, comum a todas as palavras, é instigada pela uniformidade aparente das palavras. Para explicar essa idéia, o filósofo se utiliza da metáfora da cabine do maquinista<sup>31</sup>. Ao entrarmos na cabine do maquinista de um trem, deparamo-nos com uma série de alavancas de mão muito similares no formato. Aos olhos de um leigo, essa similaridade poderia gerar a falsa impressão de que suas funções são igualmente semelhantes. No entanto, numa conversa com o maquinista aprendemos que suas funções e modos de operar são muito distintos. Se uma regula a abertura de uma válvula ao ser deslocada, a outra aciona o freio de acordo com a intensidade do seu acionamento e uma terceira é alavanca de um interruptor e tem apenas duas posições eficazes.

Wittgenstein procura mostrar, com estes argumentos, que a concepção equivocada de que o nome é o elemento fundamental da linguagem e que ele deve sempre funcionar como

<sup>29</sup> IF 15, 26/ PG p.57.

<sup>30</sup> Por exemplo: IF 11 e EPR, p.14.

<sup>31</sup> IF 12.

uma etiqueta<sup>32</sup> – substituindo um objeto na proposição – nos leva a negligenciar os casos em que os nomes não funcionam dessa maneira e, ainda, os casos em que uma sentença não pode ser definida como um encadeamento de nomes. Numa conhecida passagem das *Investigações*, Wittgenstein expõe de maneira sucinta sua nova concepção sobre o significado: “A significação de uma palavra é seu uso na linguagem”<sup>33</sup>.

Com essa proposição, Wittgenstein introduz um último argumento contra a concepção referencialista de nome. A tarefa filosófica de busca por princípios e conceitos gerais desde a antiguidade inclina os filósofos a estabelecer elementos primitivos na linguagem. Com Russell e consigo mesmo, sob a ótica do Wittgenstein das *Investigações*, não teria sido diferente. Os ‘individuals’ de Russell e os ‘objetos’ de Wittgenstein no *Tractatus* não seriam outra coisa que não uma busca por estabelecer os elementos mais *simples* da realidade<sup>34</sup>. Os elementos mais simples do mundo, na terminologia de Russell, os “fatos atômicos”, seriam substituídos na figuração proposicional, na linguagem, pelos nomes, seus elementos mais simples. Wittgenstein problematiza essa idéia afirmando que não se pode estabelecer um correlato (referente) absoluto para as palavras “simples” e “composto”<sup>35</sup>. O que nos permite compreender o significado da palavra “simples” é sempre o uso que se faz dela em determinado contexto. Para um pintor de natureza-morta, os elementos mais simples de uma maçã são, provavelmente, os pontos coloridos de diferentes matizes de vermelho que ele se ocupa em reproduzir na tela. Para um químico que analisasse a mesma maçã, o elemento mais simples talvez fosse um átomo de hidrogênio ou ainda uma partícula desse átomo. Wittgenstein critica, portanto, a convicção de que podemos falar de uma forma mais analisada da linguagem num sentido absoluto. Em muitos contextos é cabível que se diga que podemos reformular uma sentença de modo mais analisado, mas em outros tantos isso não é possível. Se digo, no ato da compra de bilhetes de metrô “Quero dois, por favor”, não há problemas em afirmar que “Quero dois bilhetes, por favor” é uma forma mais analisada daquela sentença. Entretanto, se ordeno a alguém “Traga-me a vassoura!”<sup>36</sup>, não é uma forma mais analisada dessa ordem a seguinte sentença: “Traga-me o cabo de vassoura e a escova que está enfiada nele!”. A ordem não será melhor compreendida por via da suposta forma mais analisada.

Foquemo-nos agora no exame da segunda crítica ao referencialismo relacionada acima, a saber, a crítica de que a nomeação não nos proporciona um modelo adequado para

---

<sup>32</sup> IF 15.

<sup>33</sup> IF 43.

<sup>34</sup> IF 46.

<sup>35</sup> IF 47.

<sup>36</sup> IF 60.

todos os usos da linguagem. Em uma linguagem, geralmente contamos com muito mais tipos de palavras do que os que figuram na esfera limitada dos nomes. Nos *Blue e Brown Books*, Wittgenstein põe lado a lado nomes como “one”, “number”, “sugar” e palavras como “not”, “but”, “perhaps”, “and”, “if”, “or”, etc<sup>37</sup>. Diferentemente da postura assumida no *Tractatus*, Wittgenstein agora passa a compreender que a investigação filosófica deve levar em conta os diversos tipos de palavras existentes e suas diferenças gramaticais – o que inclui considerações sobre a forma como aprendemos seus significados. Devemos atentar ao fato de que, na composição dos textos de Wittgenstein, a demonstração de que são muitos e diversos os modos pelos quais aprendemos a usar as palavras se confunde com uma subsequente apresentação de argumentos contra a primazia explicativa das definições ostensivas, isto é, contra a idéia de que a definição ostensiva é o recurso mais elementar para o estabelecimento de um significado dentro de uma linguagem.

O primeiro argumento que quero apresentar diz respeito à natureza dos pronomes demonstrativos. Pensemos no aprendizado de pronomes de demonstrativos como “isto” e “este”. Podemos explicar para alguém que compreende o significado do gesto de apontar o que quer dizer a palavra “Maracanã”. Apontamos para o estádio de futebol e proferimos as palavras “Este é o Maracanã”. Supondo que a pessoa para quem se explica o sentido da palavra compreenda, pelo contexto, que o que está em questão é o estádio de futebol – e não uma característica qualquer do mesmo –, não há problemas nessa forma de comunicação. Porém, essa situação não nos diz nada sobre o aprendizado da palavra “este”. O pronome demonstrativo é empregado juntamente com o gesto indicativo, mas não é elucidado por ele. Um nome, como “Maracanã”, em muitos casos – não em todos, como vimos – pode ser elucidado por uma definição ostensiva, mas um pronome demonstrativo não<sup>38</sup>. O pronome demonstrativo é um ótimo exemplo de tipo de palavra que não possui significado se não há um objeto que possamos chamar o “portador” do seu significado. E, ironicamente, quando encontramos um tipo de palavra cuja compreensão de seu significado só pode ocorrer a partir da referência a objetos, esse tipo de palavra não pertence à classe dos nomes. São as associações entre as semelhanças encontradas nas situações em que usamos os pronomes demonstrativos que nos ensinam que um pronome demonstrativo, por assim dizer, toma de empréstimo o significado do objeto ao qual se refere em cada contexto em que é empregado.

Uma possibilidade que se apresenta a quem, como Wittgenstein, busca compreender como aprendemos o significado de palavras que não são nomes é a tese formulada por

---

<sup>37</sup> BIB, p.1 / BrB, p.77.

<sup>38</sup> IF 45.



William James de que podemos ter como critério para a definição do significado de palavras como “and”, “if” e “or” a recorrência a sensações peculiares que acompanhem o uso dessas palavras<sup>39</sup>. A resposta dada por Wittgenstein àqueles que adotam essa tese é a seguinte: afirmar que as sensações, digamos, visuais e musculares, que podemos experimentar quando proferimos palavras como “and” e “not” são nossos critérios para compreender seu significado é afirmar que as mesmas sensações devem ocorrer em todos os casos do emprego dessas palavras e que todos que usam essas palavras corretamente devem compartilhar das mesmas experiências. Mas, consideremos: na sentença “Give me an apple *and* a pear, *and* leave the room”<sup>40</sup> é possível dizer que as duas ocorrências da palavra “and” são acompanhadas pela mesma sensação? Em cada uma das ocorrências da palavra “and” podemos detectar um significado distinto e, para tanto, não precisamos recorrer a uma identificação da sensação peculiar que acompanha a palavra em cada caso, mesmo porque pode haver casos em que o emprego de uma palavra não parece ser acompanhado de qualquer sensação. Esse argumento traz em embrião uma crítica à idéia de que podemos tomar eventos mentais como critérios, a qual reaparecerá quando examinarmos a concepção wittgensteineana de linguagem privada.

Nos parágrafos 26 e 27 das *Investigações*, Wittgenstein afirma que, assim como há palavras que possuem funções distintas do nome e têm sua significação aprendida de maneiras distintas, assim também as sentenças de uma linguagem não se limitam a descrever estados de coisas. Considerando os usos que fazemos de sentenças exclamativas compostas de uma única palavra como “Água!”, “Fora!” e “Socorro!”, Wittgenstein evidencia que não é difícil imaginarmos contextos em que palavras não tenham a função de denominar objetos.

Com isso, Wittgenstein quer, mais uma vez, nos alertar quanto ao fato de que o aprendizado de uma linguagem não se restringe à associação entre nomes e objetos. As práticas que envolvem a nomeação apresentam apenas alguns dos muitos usos possíveis das palavras na linguagem e nem mesmo são as práticas mais elementares. Como já foi dito antes, para que uma nomeação por definição ostensiva faça sentido é preciso que já se compreenda a função do gesto de apontar dentro de uma linguagem. A pergunta faz-se, então, inevitável: Como aprendemos a compreender o gesto de apontar característico das definições ostensivas? Wittgenstein diz, no parágrafo 30 das *Investigações*:

A definição ostensiva elucida o uso – a significação – da palavra, quando já é claro qual papel a palavra deve desempenhar na linguagem. Quando sei, portanto, que alguém quer elucidar-me uma palavra para cor, a elucidação ostensiva “Isto chama-se ‘sépia’” ajudar-me-á na compreensão da palavra.

<sup>39</sup> BrB, pp. 78-79.

<sup>40</sup> Idem, Ibid.

Para que uma definição ostensiva possa ser compreendida é preciso que já sejamos capazes de nos perguntarmos pela significação de uma palavra, isto é, pelo “lugar” que ela deve ocupar ou pelo “papel” que ela deve desempenhar em um determinado contexto. Mas o que ocorre quando alguém que aprende uma linguagem ainda não é capaz de se perguntar pelo lugar ou pelo papel da palavra, quando ainda não sabe identificar um contexto?

A pergunta levantada acima sobre o aprendizado do gesto de apontar nos conduz a outra muito mais abrangente: como ocorre o aprendizado de uma linguagem quando ainda não somos capazes de perguntar pelo significado dos signos e gestos que nos são ensinados, quando ainda não sabemos identificar os diferentes contextos em que são usados?

Mas, antes de nos dedicarmos à tarefa de elucidar as teses de Wittgenstein sobre este ponto, façamos um apanhado das conclusões que podemos extrair das duas críticas a Santo Agostinho examinadas acima. Compreendo que podemos enumerar três conclusões relevantes a partir dessa discussão: 1) Se a nomeação de objetos não é a base da linguagem, a tese de que o *nome* é o elemento mais simples e unidade de significação da linguagem cai por terra. Dessa forma, a palavra deixa de ser vista como ‘etiqueta’ e passa a ser vista como ‘ferramenta’. 2) A descrição perde seu posto para uma concepção ampliada de *uso*, não mais restrita à idéia de um emprego lógico-sintático dentro de uma sentença declarativa. 3) Deve haver muita coisa preparada na linguagem para que uma *definição ostensiva* possa ser compreendida<sup>41</sup>.

Quanto a esta última conclusão devemos fazer ainda uma elucidação que, no fim das contas, é também uma última palavra sobre toda essa discussão sobre as críticas de Wittgenstein a Santo Agostinho. No parágrafo 32 das *Investigações*, do modo como entendo, Wittgenstein nos fornece sua mais clara posição sobre o aprendizado da linguagem segundo Agostinho. De acordo com Wittgenstein, Santo Agostinho teria tomado a criança como um estrangeiro, já iniciado em uma gramática e já capaz de pensar, ainda que não seja competente em expressar seus pensamentos dentro do sistema lingüístico que aprende. Em nenhum momento o filósofo cristão teria problematizado a idéia de que a linguagem serve para que possamos expressar pensamentos já bem estruturados, isto é, dos quais temos plena consciência. Nas palavras de McGinn:

Within Augustine’s account of how we come to acquire language, there is contained the idea of a completed, or structured, human consciousness inside the child, which exists prior to the child’s acquisition of language. According to Augustine, the child acquires language in order to express the thoughts and wishes that are already there inside it.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> IF 30, 31, 257.

<sup>42</sup> McGINN, p.51.

Tendo isso em mente, vejamos como Wittgenstein recorre aos conceitos de “treinamento” e “técnica” para explicar como a linguagem atua nas relações entre a criança e o mundo e, ainda, entre a criança e seu próprio pensamento antes mesmo que ela possa se perguntar pelo significado das palavras.

#### **1.4 Treinamento e técnica: comportando-se como quem compreende**

Wittgenstein afirma, no início das *Investigações*, que o treinamento ou, ainda, o adestramento – tradução mais literal do verbo alemão *abrichten* – desempenha um papel fundamental no primeiro estágio do aprendizado a que uma criança é submetida no contato com sua língua materna. Como parece sugerir Wittgenstein, o referencialismo assumido por Santo Agostinho e por ele mesmo no *Tractatus* não lhe teria permitido constatar que a nomeação de objetos não pode ser compreendida como a prática mais elementar de uso da linguagem. Isso porque alguém que nunca foi iniciado na prática de nomear objetos não sabe sequer o que significa perguntar sobre a denominação das coisas. Segundo Wittgenstein, se consideramos o caso de alguém – em geral, uma criança – que não sabe o que significa “nomear objetos”, somos levados a inferir que esta pessoa ainda não pode ser capaz de compreender essa função da linguagem em que os falantes designam as coisas por seus nomes e isso implica concluirmos que de nada nos valeria concedermos a esta pessoa explicações sobre o significado de uma palavra por meio de definições ostensivas. Tendo isso em vista, Wittgenstein elabora a tese de que antes que sejamos capazes de compreender a explicação de um significado por definição ostensiva devemos ter sido treinados em uma série de práticas que nos habilitem, entre outras coisas, a perguntar sobre a denominação dos objetos.

Essa tese, do modo como compreendo, é uma das mais radicais de Wittgenstein e, de certa forma, o presente estudo não terá, desse ponto em diante, outro intuito que não elucidar suas conseqüências no pensamento deste filósofo.

É interessante notarmos, antes de prosseguirmos em nossa análise, que a tese de que o treinamento é a primeira base no processo de aprendizado da linguagem passou por um longo período de amadurecimento até que chegasse à forma assumida nas *Investigações Filosóficas*. Mas, com isso, não quero dar a entender que Wittgenstein estivesse inteiramente convicto de

seu campo de abrangência mesmo nessa obra. No *Blue Book*<sup>43</sup> encontramos uma passagem que nos dá uma boa idéia de como ocorre o amadurecimento da tese. Ali nós nos deparamos com um Wittgenstein desconfiado diante de uma tese ainda não bem formulada de que “o ensinamento é um treinamento”. Wittgenstein considera a questão da compreensão do significado da palavra “amarelo”. Pede-se a alguém que retire, de dentro de um saco, uma bola de cor amarela. Wittgenstein considera a possibilidade de que essa pessoa tenha aprendido o significado da palavra “amarelo” por meio de um treinamento. Segundo a hipótese exposta nessa passagem, o treinamento levaria a pessoa a portar uma imagem de amarelo em sua mente ou desenvolveria nela algo como um sentimento de reconhecimento que lhe serviria de critério no momento em que visualizasse a bola amarela dentro do saco. O problema dessa hipótese é que não podemos verificar a ocorrência desses processos ou eventos mentais que supostamente nos servem de critério para a compreensão do significado. Dessa forma, diz Wittgenstein, a hipótese torna-se uma espécie de metáfora onde comparamos o ensinamento com a instalação de uma conexão elétrica entre um interruptor e uma lâmpada. Wittgenstein, nessa época, ainda não tinha dado um importante passo no desenvolvimento de suas idéias sobre critérios de compreensão de um significado: o filósofo ainda não havia conferido a devida relevância ao conceito de “comportamento”. Quando deixa de ver o treinamento como causa de certos processos mentais e passa a associá-lo ao comportamento, a hipótese do aprendizado por treinamento deixa de ser uma metáfora. Vejamos como essa mudança de concepção já apresenta seus efeitos no *Brown Book*.

Logo na primeira página do *Brown Book*, Wittgenstein já nos dá uma mostra de como o treinamento passa a ocupar um lugar importante no corpo de seus argumentos sobre a compreensão do significado. O treinamento surge como peça fundamental para integrar o quebra-cabeças da concepção de significado, o qual Wittgenstein se dedica a montar a partir da sua nova concepção do conceito de “uso”. Se o significado está, de alguma forma, ligado aos diversos usos que fazemos das palavras nos mais diferentes contextos, é preciso que se explique como aprendemos a diferenciar e a dominar esses usos. Está no *Brown Book*:

The child learns this language from the grown-ups by being trained in its use. I am using the word “trained” in a way strictly analogous to that in which we talk of an animal being trained to do certain things. It is done by means of example, reward, punishment, and suchlike.<sup>44</sup>

Fica explícito, pelos termos empregados – “recompensa”, “punição” – certa proximidade do pensamento de Wittgenstein com o de autores da linha behaviorista da

---

<sup>43</sup> BIB, pp. 12-13.

<sup>44</sup> BrB, p.77.

psicologia como John B. Watson e B.F. Skinner<sup>45</sup>. A criança experimenta de modo acrítico os usos dos signos e dos comportamentos a estes ligados. Suas tentativas de reproduzir os sons e os gestos que experimenta são corrigidos com base em critérios que ainda não pode compreender. No entanto, Wittgenstein parece querer dizer que é justamente através desse sistema de recompensas e punições que a criança desenvolverá a capacidade de estabelecer critérios. O estágio de aprendizado da linguagem aqui descrito por Wittgenstein deve ser compreendido como anterior ao aprendizado do significado das definições ostensivas.

Para que se torne claro o modo pelo qual uma criança, através do treinamento, pode vir a compreender uma definição ostensiva, é preciso que confirmemos a devida atenção àquele que compreendo como o alicerce ou o mecanismo base do treinamento: a repetição. Wittgenstein é muito reticente e econômico na exposição dessa tese, possivelmente por reconhecer que ela pode facilmente conduzir a leituras reducionistas de seu pensamento. Mas discutiremos os argumentos de Wittgenstein contra essas leituras mais à frente. No momento, o que nos cabe é evidenciar as passagens em que o filósofo apresenta esta idéia.

O conceito de repetição aparece no próprio *Brown Book*, logo abaixo da passagem citada anteriormente e torna a aparecer – num argumento construído de forma muito semelhante – nas *Investigações Filosóficas*, parágrafo 7. A tese é a seguinte: antes de ser capaz de se perguntar pelo significado de uma palavra e de correlacionar palavras com objetos, a criança já é treinada para repetir as palavras que o professor pronuncia. Não devemos aqui entender pelo termo “professor” alguém que exerce formalmente essa profissão e sim alguém – em geral um adulto – que submete a criança a tal prática. Esse é o exemplo mais simples de exercício de aprendizado da linguagem fornecido por Wittgenstein.

É interessante pensarmos em exemplos de como a repetição ou mesmo imitação vai, gradativamente, cedendo espaço para a compreensão do significado. Imaginemos uma criança de colo a quem se ensina a fazer aquele aceno com a mão espalmada que habitualmente tomamos como um gesto de despedida. Ainda que ela seja capaz de reproduzir toscamente o gesto e esboçar algum balbúcio que lembre a palavra “tchau”, isso não nos dá garantias de que o significado desse gesto foi compreendido. Em geral, a criança não é capaz de fazer qualquer distinção das situações apropriadas de uso do gesto e emprega-lhe muitas vezes fora de contexto. O físico Werner Heisenberg, num texto a que se convencionou chamar de *Manuscrito de 1942*, pondo-se a investigar sobre o aprendizado da linguagem, concede-nos outro bom exemplo do aprendizado por imitação. Uma criança que aprende a falar a palavra

<sup>45</sup> SKINNER, B.F. *Beyond Freedom & Dignity*, p.28 e 32: “a person is paid when he behaves in a given way so that he will continue to behave in that way.”

“bola”, mas ainda não lhe compreendeu o significado, tende a chamar todos os objetos pelos quais se interessa de “bola”. Com o tempo, o seu emprego da palavra vai se tornando mais e mais adequado ao uso corrente da mesma nas práticas de uma comunidade linguística, mas nunca poderemos dizer que esse treinamento chega a um fim<sup>46</sup>. É sempre possível que, mesmo tendo empregado um signo com sucesso ao longo de muitos anos, venhamos a nos equivocar num contexto específico para o qual não tenhamos sido preparados.

Ao que tudo indica – ainda que Wittgenstein não se coloque claramente sobre isso – esse treinamento de repetição é uma prática que vai, aos poucos, sendo substituída por práticas um pouco mais elaboradas como a de pronunciar uma palavra quando alguém ergue um objeto ou aponta para ele. Práticas como essa Wittgenstein denomina “ensino ostensivo”. É através delas que a criança pode compreender a possibilidade de ligações associativas entre palavras e coisas e, dessa forma, torna-se apta a compreender explicações por definição ostensiva. Assim, Wittgenstein parece afirmar que o treinamento por repetição é condição para o ensinamento ostensivo e que este, por sua vez, precede as práticas em que a criança já é capaz de se perguntar pela denominação de um objeto (“What is that called?”<sup>47</sup>). É importante a advertência de que a descrição dessa forma de aprendizado da linguagem não é uma postulação absoluta. Sobre o ensino ostensivo, Wittgenstein diz: “Digo que formará uma parte importante do treinamento porque isso ocorre entre os homens; e não porque não se poderia representar de outro modo”<sup>48</sup>. Na linguagem, como ela ocorre, as etapas do aprendizado se dão desta maneira.

A dificuldade que se encontra agora reside na especificação do momento de nosso aprendizado da linguagem em que deixamos de imitar meramente os gestos e os signos que nos ensinam e passamos a compreender seus significados. Nossa tentação, diz Wittgenstein, é pensarmos que ensinar uma criança a compreender um significado é ensinar a esta criança um processo mental característico, seja este uma sensação peculiar ou uma imagem que deve pairar frente ao seu “olho da mente” *sempre* que ouve ou lê determinado signo. Pensando dessa forma, somos levados a sempre procurar por um processo mental que nos sirva de critério para avaliarmos a compreensão de um significado.

Wittgenstein dedica muitas passagens de seus escritos de maturidade à dissolução desse mal-entendido filosófico. E o fenômeno da compreensão não é o único a sofrer o mal-entendido de ser tomado como processo mental por parte da tradição filosófica. Isso teria

<sup>46</sup> HEISENBERG. “A ordem da realidade” in: *Manuscrito de 1942*, p.9. “É só no curso dos anos que se desenvolve o sentido da palavra, o sentido que corresponde ao uso lingüístico habitual; nunca chegam a ser traçados de maneira totalmente incisiva os limites entre as coisas que podem ser chamadas de “bola” e aquelas às quais esse nome não se adequa.”

<sup>47</sup> PG, p.62.

<sup>48</sup> IF 6.

ocorrido com uma série de fenômenos relacionados diretamente ao significado, os quais Wittgenstein relaciona em seus textos. No parágrafo 81 das *Investigações*, lemos: “Tudo isto, porém, pode aparecer em sua verdadeira luz quando se obtiver maior clareza sobre os conceitos de compreender, querer dizer (*meinen*) e pensar”. Na obra de Wittgenstein, o termo alemão “*meinen*” e o correlato inglês “*to mean*” – que traduzimos não sem problemas por “querer dizer” – denotam o ato de dar significação a uma frase ou palavra por parte de quem a pronuncia. Deste modo, alguém que pronuncia ou escreve uma palavra deve *querer dizer* algo com a mesma e o interlocutor que ouve ou lê a palavra deve compreender seu significado<sup>49</sup>. Em outra passagem, Wittgenstein acrescenta a sua relação aqueles fenômenos que designamos com o termo “saber”<sup>50</sup>. Vejamos, portanto, quais são os argumentos de Wittgenstein para traçar as diferenças gramaticais entre querer dizer (*meinen*), compreender, pensar e saber e os conceitos que, em nossa linguagem, expressam processos ou estados mentais.

É notório que Wittgenstein, mesmo que, por vezes, trate em separado cada um dos conceitos citados acima, utiliza-se de argumentos muito similares. Para evitar uma longa e repetitiva listagem de argumentos relativos a cada um dos conceitos, opto por resumir os argumentos em dois grupos. Primeiro analisaremos por que nenhum dos fenômenos designados pelos termos “compreender”, “querer dizer”, “pensar” e “saber” deve ser tomado como sendo de caráter *mental*. Em seguida analisaremos por que nenhum desses fenômenos deve ser tomado como *processo*.

Quando se afirma que a compreensão tem um caráter mental, faz-se uma separação entre a aplicação da compreensão e a própria compreensão, como se essa última fosse algo oculto, distinto do comportamento que a expressa. Nas palavras de Wittgenstein a tentação seria pensar da seguinte maneira: “A própria compreensão é um estado, de onde nasce o emprego correto”<sup>51</sup>. Segundo essa concepção, se pensamos em alguém que aprende a contar a série dos números naturais de 0 a 100, podemos afirmar que essa pessoa já “assimilou” o conteúdo ensinado quando ela já possui em sua mente alguma coisa – talvez um modelo, um objeto mental – que lhe permita continuar a série da maneira correta frequentemente. Essa concepção é reforçada pela idéia de que, em muitos casos, não parece ser preciso que essa pessoa desenvolva integralmente o que lhe foi pedido para nos certificarmos de que ela é capaz de fazê-lo. Se pergunto a um amigo se ele sabe tocar violoncelo e ele executa ao instrumento uma determinada peça musical, entenderei isso como uma resposta afirmativa,

---

<sup>49</sup> KENNY, p.140.

<sup>50</sup> IF 148.

<sup>51</sup> IF 146.

ainda que muitas notas existentes não tenham sido tocadas em sua apresentação e muitas posições possíveis do arco não tenham sido postas à prova. Parece haver algo como estados ou processos mentais que acompanham nossas ações quando sabemos ou compreendemos alguma coisa e que nos servem de critério para avaliarmos essa nossa capacidade. Se pergunto ao meu amigo músico: “Você sabe tocar violoncelo?”, ele pode simplesmente dizer “Sim”, com um meneio de cabeça. É como se ele guardasse dentro de si alguma coisa que lhe permite responder a essa pergunta afirmativamente. É como se ele tivesse acessado algo em uma instância oculta para mim e, por essa razão, tendo a designar como mental esse processo.

Mas o que é isso que supostamente acessamos, que nos serve de critério para avaliarmos nossa compreensão de um significado? Tendemos a afirmar que isso que ocorre na mente quando uma pessoa compreende o que lhe é ensinado é algo como uma imagem ou uma sensação peculiar que lhe dá a certeza de dominar aquele conhecimento. Mas o que são exatamente essa imagem e essa sensação peculiar<sup>52</sup>? O problema revelado por Wittgenstein está em tendermos a pressupor uma capacidade não verificável de identificar tais eventos mentais. Não é absurda a afirmação de que, quando nós ouvimos uma sentença numa linguagem que conhecemos, ocorrem em nós eventos mentais diferentes daqueles que ocorrem quando ouvimos uma sentença numa linguagem que não conhecemos. Porém, como diz Kenny: “these experiences will vary from case to case, and cannot be regarded as themselves constituting the understanding”<sup>53</sup>.

Em diversas passagens de seus escritos<sup>54</sup>, Wittgenstein apresenta o seguinte argumento: se compreender é um processo da ordem do pensamento e se o que fazemos quando falamos é apenas exprimir o que ocorre no pensamento, então, podemos certamente separar a expressão da compreensão da própria compreensão. Diz Wittgenstein no *Blue Book*: “If thinking and speaking stood in the relation of the words and the melody of a song, we could leave out the speaking and do the thinking just as we can sing the tune without the words”<sup>55</sup>. Wittgenstein nos convida a dizer a frase “Deve chover amanhã” atentando ao que queremos dizer (*meinen*) com ela e propõe que, em seguida, pensemos nisso que queremos dizer sem, no entanto, pronunciarmos a frase – seja em voz alta, seja mentalmente. O que dizem aqueles que defendem que fenômenos como compreender, querer dizer e saber são de ordem mental sobre a dificuldade que há em identificarmos o que é isso que deveria restar como o significado subjacente da expressão? O que resta da imagem ou do sentimento

---

<sup>52</sup> BIB, p.43.

<sup>53</sup> KENNY, p.142.

<sup>54</sup> IF 332 / PG, p.155 / BIB, p.42.

<sup>55</sup> BIB, p.42.



peculiar que acompanham a expressão quando deixamos de pronunciá-la? Wittgenstein resume bem o teor de sua crítica dizendo: “Lá onde nossa linguagem autoriza a presumir um corpo, e não existe corpo algum, lá desejaríamos dizer, existe um *espírito*”.<sup>56</sup>

Vimos alguns argumentos de Wittgenstein para se contrapor à idéia de que certos fenômenos ligados ao significado são de ordem mental, agora vejamos seus argumentos contra a idéia de que estes sejam processos. Começemos por nos perguntar o que é um processo. Segundo Kenny, um processo tem começo, meio e fim, tem uma certa duração que pode ser medida por um cronômetro e pode sempre ser interrompido<sup>57</sup>. Um exemplo de processo mental ou estado anímico, segundo Wittgenstein, seria a audição de uma melodia<sup>58</sup>. De fato, esse exemplo está de acordo com os critérios estabelecidos por Kenny. Um outro exemplo que podemos dar é o da sensação de frio. Mas em que medida podemos dizer que saber jogar xadrez é um processo mental? Wittgenstein defende que, se saber jogar xadrez é ou depende de alguma coisa como um processo, a pergunta “Quando você sabe jogar xadrez?” deveria fazer sentido<sup>59</sup>. Segundo Wittgenstein, a semelhança entre as frases “Ele tem dores desde ontem” e “Ele compreende a palavra desde ontem” não deve nos enganar. Não se deve falar em compreensão como sendo algo que tenha uma certa duração e que possa ser interrompido. Seria muito estranho dizer que saber o ABC depende de um estado de alma a que eu deva acessar para que a seqüência correta venha ou de uma imagem mental determinada – talvez uma tabela com todas as letras do alfabeto – sem a qual eu não sou capaz de soletrar qualquer palavra que seja. Se assim o fosse, teríamos que pressupor que cada atividade em que me fosse requerida a competência de saber o ABC deveria ser precedida por uma espécie de preparação mental na qual certos eventos mentais deveriam ocorrer de modo a me habilitar para tal atividade.

Mas, se não podemos dizer que a compreensão de um significado é um processo mental, qual é seu estatuto? Segundo Wittgenstein, não é outra coisa que não o comportamento que confere significado a expressões como “compreensão”, “querer dizer”, “pensar” e “saber”<sup>60</sup>. Não há razão, diz Wittgenstein, para procurarmos em alguma instância oculta o que se explica a partir do que é evidente. Dizemos, sem maiores problemas, que uma criança aprendeu a ler não porque ela diz experimentar a mesma coisa a cada vez que corre os olhos por uma página, mas sim porque há indícios no seu comportamento que nos permitem afirmá-lo. E se o critério do comportamento parece ser falho, pensemos: almejar uma teoria

<sup>56</sup> IF 36.

<sup>57</sup> KENNY, p.141.

<sup>58</sup> IF 154.

<sup>59</sup> IF 151 / PG p.50.

<sup>60</sup> IF 54, 150, 199.

filosófica que nos forneça critérios indubitáveis sobre a compreensão do significado é almejar uma teoria que não descreve o modo como a linguagem se dá no mundo.

Mas alguém pode objetar: isso quer dizer que a criança deve se comportar de determinada maneira um número  $x$  de vezes antes que eu possa afirmar que ocorreu o aprendizado? Sim e não, diria Wittgenstein. Sim porque não é possível afirmar que alguém compreendeu um significado quando aplica um determinado signo em uma única situação e não porque não há, em nossa vida prática, nenhuma determinação ideal do número de repetições que devem ser observadas antes que se possa formular um tal juízo. Tratarei mais aprofundadamente desse ponto logo à frente, quando falarmos de seguir regras.

Vimos que Wittgenstein afirma que somos treinados em diversas práticas lingüísticas em meio as quais vamos, gradativamente, aprendendo o uso correto das palavras de acordo com o contexto em que estão inseridas. O que ainda não se falou é que, na afirmação de Wittgenstein de que o falante deve ser capaz de articular de maneira competente determinados signos ao fim de uma “lição de linguagem”<sup>61</sup>, o que está em jogo nesse aprendizado é o domínio de uma “técnica”. Com esse direcionamento, chegamos a uma das argumentações mais relevantes da fase posterior do pensamento de Wittgenstein: “Compreender uma frase significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica”.<sup>62</sup>

O conceito de técnica parece ocorrer a Wittgenstein justamente para tomar o lugar da idéia de que a compreensão é um cálculo, defendida na *Gramática Filosófica*<sup>63</sup> e no *Blue Book*<sup>64</sup>. Onde antes se lia “domínio de um cálculo” (*mastery of a calculus*) agora se lê “domínio de uma técnica”. No parágrafo 81 das *Investigações*, Wittgenstein admite explicitamente essa mudança de concepção:

Tudo isso, porém, pode apenas aparecer em sua verdadeira luz quando se obtiver maior clareza sobre os conceitos de compreender, querer dizer (*meinen*) e pensar. Pois então se tornará também claro o que pode nos levar (e que me levou) a pensar que quem pronuncia uma frase e *lhe dá signiificação* (*meint*) ou a compreende realiza com isto um cálculo segundo regras determinadas.

Devemos, todavia, considerar atentamente um aspecto dessa mudança: Wittgenstein abandona a idéia de que a compreensão é um cálculo não porque julga a definição inadequada para todo e qualquer caso e sim porque a percebe restrita a alguns casos determinados. Talvez possamos afirmar que a definição de um conceito em filosofia envolve uma espécie de cálculo no qual avaliamos cuidadosamente o caráter lógico-sintático de cada um dos termos

<sup>61</sup> IF 6.

<sup>62</sup> IF 199. Outra passagem em que essa definição ocorre é IF 150.

<sup>63</sup> PG, p. 50.

<sup>64</sup> BIB, p.13.

empregados, porém, não se pode dizer o mesmo do que ocorre naquela prática da lajota, na qual a recepção da enunciação “Lajota!” se faz seguir pelo ato de se trazer uma lajota. Em ambos os casos, podemos falar em compreensão de significados, mas somente no primeiro parece adequado falarmos em cálculo. Tendo em vista as diversas práticas em que a compreensão de um significado não envolve nada semelhante a uma atitude de calcular segundo regras fixas, Wittgenstein percebe a relevância do conceito de técnica por sua abrangência para além do campo das atividades formais, i.e., que exigem dos participantes um rigor lógico não presente em outras atividades.

Como podemos ver, Wittgenstein passa a se preocupar com os aspectos da linguagem que julga não terem sido contemplados em suas teses anteriores. Ao constatar que a compreensão de significados pode ocorrer de formas inteiramente diversas, Wittgenstein pergunta-se por aquilo que nos permite o entendimento mútuo para além das noções de uso abarcadas pela lógica formal. Seu quebra-cabeças se encontra ainda incompleto se não puder explicar o que permite o elo entre a linguagem e o mundo também nas diversas práticas em que não usamos as palavras a partir de cálculos. É por esse viés que o conceito de “jogo de linguagem” assume a sua primazia no pensamento de Wittgenstein.

### **1.5 Jogos de linguagem: as duas acepções**

Propositalmente me utilizei no texto, até o presente momento, de termos como “formas primitivas de linguagem”, “práticas lingüísticas” ou “contextos”, buscando evitar a introdução do conceito de jogo de linguagem. Esse conceito pode facilmente dar margem a acepções muito imprecisas e ambíguas, de modo que deve ser apresentado e elucidado cuidadosamente. Sem a devida compreensão do mesmo, nada do que foi dito anteriormente sobre o aprendizado da linguagem por treinamento e sobre como o uso das palavras está atrelado ao domínio de técnicas pode ser adequadamente compreendido. Digo isso porque parece haver em Wittgenstein a idéia de que estamos sempre, no uso da linguagem, inseridos em jogos de linguagem e que seu compartilhamento é condição para que sejamos capazes de compartilhar significados. Vejamos como isso se dá.

Wittgenstein afirma que há um momento no aprendizado da linguagem em que não somos ainda capazes de perguntar sobre a denominação de um objeto<sup>65</sup>. Nesse momento, nossa introdução nas técnicas da linguagem se dá por treinamento e de nada adiantariam explicações sobre o significado de determinadas palavras. Isso já foi examinado anteriormente. Agora, no entanto, é importante observar que esse desenvolvimento que se estende do mero treinamento por repetição até a competência de uma criança em executar adequadamente certas técnicas exige algumas elucidações. Se só afirmamos que uma criança compreende o significado da sentença “Tchau!” quando ela é capaz de enunciá-la exclusivamente nos contextos adequados, isso quer dizer que é a adequação à conjuntura de um jogo de linguagem que evidencia o uso correto de um signo. Treinamentos e técnicas já se dão, por assim dizer, “dentro” de um jogo de linguagem ou no contexto de um jogo de linguagem. Não fosse assim nunca se poderia distinguir, entre outras coisas, em que situações podemos usar cada um dos diversos significados de uma mesma palavra. Antes de podermos compartilhar definições e significados, já devemos compartilhar jogos de linguagem. Como ocorre esse compartilhamento é o que veremos a seguir.

Antes de tudo, devemos notar um fato curioso sobre o desenvolvimento desse conceito por Wittgenstein: sua composição parece ter ocorrido a partir da analogia entre linguagem e jogo muito utilizada por Wittgenstein desde antes da redação das notas que deram origem à *Gramática Filosófica*, onde ainda toma a compreensão como o domínio de um cálculo. Kenny nos fornece o que diz ser o primeiro emprego da metáfora, numa passagem extraída de uma conversa com integrantes do Círculo de Viena na casa de Schlick, em junho de 1930<sup>66</sup>. Kenny chama nossa atenção para a antecipação dessa comparação entre linguagem e jogo na *Grundgesetze der Arithmetik* de Frege. Assim, a concepção que Wittgenstein tem de jogo neste período, influenciada pela concepção de Frege, é restrita aos jogos cujas regras são bem determinadas. Sua concepção de linguagem é tal que o significado de uma palavra deve ser elucidado pela determinação de sua posição lógica dentro da estrutura sintática de uma proposição. Para estes fins, a analogia com o jogo de xadrez é bastante adequada. Quando passa a compreender que há muito mais coisa que efetivamente chamamos de linguagem, Wittgenstein percebe que a analogia entre linguagem e jogo nos permite elucidar uma série de aspectos antes não problematizados. A palavra “jogo” aparece como um ótimo exemplo de como um signo pode assumir diversos significados irreduzíveis uns aos outros. Na *Gramática*

---

<sup>65</sup> IF 6, 27 / PG p.62 / WL, p.46.

<sup>66</sup> WWK 104, p.160.

*Filosófica*, como nos diz Kenny<sup>67</sup>, Wittgenstein passa a aplicar a analogia do jogo a usos não matemáticos da linguagem, e não apenas isso, já ocorre nesta obra a introdução do conceito de jogo de linguagem<sup>68</sup>. Entretanto, Wittgenstein ainda dita para seus alunos em Cambridge tanto o *Blue* quanto o *Brown Books* sem uma concepção totalmente consolidada do papel do conceito de jogo de linguagem nos rumos que tomava seu pensamento.

Em muitos dos diversos momentos em que menciona Santo Agostinho e sua tese sobre o aprendizado da linguagem ou em que problematiza a definição ostensiva em todas essas obras anteriores às *Investigações*, Wittgenstein se utiliza do conceito de jogo de linguagem para se referir às práticas por meio das quais as crianças aprendem sua língua materna. Há outros momentos onde essa aceção é complementada com a idéia de que jogos de linguagem são modos de uso da linguagem mais simples do que os que experimentamos em nosso dia-a-dia<sup>69</sup>. Com isso, o filósofo parece dizer que podemos, como escolha metodológica, compor jogos de linguagem, isto é, formas primitivas de linguagem, que nos sirvam para o estudo da gramática de determinadas palavras. Wittgenstein lança mão desse recurso efusivamente, elaborando práticas primitivas em que os integrantes dos jogos se comunicam por ordens, buscam compreender tabelas, compram coisas ou comparam o conteúdo de caixas.

Entretanto, em nenhuma dessas obras nos é apresentada de maneira clara uma outra aceção do conceito de jogo de linguagem presente nas *Investigações Filosóficas*, a saber, a de que jogos de linguagem podem ser compreendidos também como práticas sociais mais compostas ou complexas como as que os adultos executamos em nosso dia-a-dia<sup>70</sup>. Os jogos de linguagem, tomados nesta aceção, seriam, ao que me parece antes de uma análise aprofundada, compostos por diversas técnicas a serem aplicadas em conjunção. Na *Gramática Filosófica* e no *Blue Book*, Wittgenstein fala laconicamente sobre o fato de não haver nenhuma barreira (*break*) separando os jogos de linguagem mais complexos dos jogos mais primitivos, de modo que aqueles decorreriam destes por composição, mas nenhum exemplo é fornecido bem como nenhuma consideração mais esclarecedora é feita.

Busquemos analisar o conceito de jogo de linguagem tendo em vista as aceções expostas acima. Proponho que façamos uma divisão da análise em duas partes: uma referente ao que identifico como uma primeira aceção: 1) os jogos de linguagem são práticas sociais mais simples ou primitivas, abarcando tanto a idéia de que são atividades mediante as quais as crianças aprendem sua língua materna quanto a idéia de que são modelos simples construídos

---

<sup>67</sup> KENNY, p.161.

<sup>68</sup> PG, p.62.

<sup>69</sup> BIB, p.17.

<sup>70</sup> IF 7, 23.

para o estudo da gramática de determinadas palavras; e outra referente ao que identifico como uma segunda acepção: 2) os jogos de linguagem são práticas sociais mais complexas ou compostas, envolvendo a conjugação de técnicas diversas.

Segundo Wittgenstein, as crianças são introduzidas nos diversos usos da linguagem a partir dos jogos de linguagem em que são inseridas. Na parte II das *Investigações*<sup>71</sup>, o filósofo nos permite obter uma idéia do modo como essa inserção na linguagem começa em um momento anterior à capacidade de perguntar pela denominação de objetos: “O jogo de linguagem primitivo que é ensinado à criança não necessita nenhuma justificação; as tentativas de justificação precisam de refutação”. A criança, mesmo quando ainda não é capaz de questionar o que aprende, já é submetida a sistemas de comunicação simples, formados por práticas lingüísticas e não-lingüísticas. Por práticas “não-lingüísticas” compreendo a parte do comportamento que não envolve uma expressão evidentemente dotada de significado, mas que acompanha o uso de signos e influi em sua compreensão. No *Brown Book*, ao introduzir o conceito de jogo de linguagem, Wittgenstein enfatiza que a analogia entre linguagem e jogo se mostra inclusive no caráter lúdico que assumem as práticas por meio das quais as crianças aprendem a linguagem<sup>72</sup>. De fato, no tratamento dado pelos adultos às crianças bem pequenas, é muito comum que se proponha adivinhas e desafios com o intuito de ensinar algo sobre o uso das palavras.

Ainda na mesma passagem do *Brown Book*, temos uma afirmação que talvez seja uma das mais relevantes com relação a essa primeira acepção do conceito de jogo de linguagem. Wittgenstein diz que não devemos considerar os jogos de linguagem primitivos como partes incompletas da linguagem, mas sim como sistemas completos da comunicação humana. Nas *Investigações* também encontramos essa advertência logo no início do texto, quando o filósofo descreve o jogo de linguagem do construtor A e seu ajudante B. Quando Wittgenstein afirma que um jogo de linguagem primitivo é um sistema de comunicação completo, o que se afirma é que um jogo de linguagem, para cumprir seu propósito, não precisa conter todos os tipos de palavras e de sentenças. Nada está faltando nesses jogos de linguagem. Podemos muito bem inventar um jogo semelhante ao xadrez, onde se utilize um tabuleiro com menos casas, menos peças e se faça movimentos mais simples. Essa maior simplicidade não significa, no entanto, que este é um jogo incompleto em comparação com o xadrez<sup>73</sup>. Wittgenstein quer mostrar, com essa idéia, que o rigor com que se avalia a compreensão de um significado pode variar conforme o jogo de linguagem. Num jogo como o dos

<sup>71</sup> p.194.

<sup>72</sup> BrB, p.81.

<sup>73</sup> WL, p.47.

construtores, A sabe que B compreendeu sua ordem simplesmente porque B é capaz de trazer corretamente o material de construção requerido. Nenhum teste mais rigoroso é proposto, nenhuma definição é estabelecida. Poderíamos, no entanto, imaginar um jogo de linguagem, talvez a apresentação de um *paper* de teor filosófico, onde a enunciação de certas expressões deve se seguir de definições e elucidações que evidenciem o domínio do orador sobre o tema. Segundo Wittgenstein, esse último jogo não é mais completo que o primeiro por ser mais complexo que aquele. Segundo Kenny, a tese de Wittgenstein é de que nenhum jogo de linguagem, seja complexo ou primitivo, tem o comprometimento de expor a essência da linguagem<sup>74</sup>.

Consideremos agora a segunda acepção do conceito de “jogo de linguagem”. De acordo com Wittgenstein, o termo “jogo de linguagem” designa também “o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada”<sup>75</sup>. Na expressão “conjunto da linguagem” Wittgenstein parece circunscrever todas as práticas presentes no uso ordinário da linguagem. Mas como podemos identificar um jogo de linguagem, como podemos delimitar onde termina uma prática e começa outra? Wittgenstein pouco nos diz sobre isso e as discussões sobre a abrangência do conceito são muitas. Há quem possa defender que a descrição de sensações é um jogo de linguagem<sup>76</sup> e há quem possa defender que essa descrição é sempre parte de um jogo de linguagem como relatar um acontecimento. Não é um equívoco incomum que se fale em algo como “o jogo de linguagem dos alemães”, onde o conceito é tomado como sinônimo de cultura.

A lista mais completa de exemplos de jogos de linguagem que Wittgenstein nos fornece está nas *Investigações*, parágrafo 23. Nesse parágrafo, vemos relacionada uma série de atividades que envolvem a conjugação de diversas técnicas. Para inventar e ler uma história, por exemplo, é preciso que se saiba variar a entonação, nomear pessoas, descrever suas características, dividir a narrativa em partes, etc. Cada uma dessas técnicas pode ter sido aprendida em práticas primitivas distintas e, no entanto, podem operar concomitantemente. Analisemos a passagem:

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

O termo “jogo de linguagem” deve aqui salientar que o falar da linguagem é uma parte da uma atividade ou de uma forma de vida.

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

---

<sup>74</sup> KENNY, p.169.

<sup>75</sup> IF 7.

<sup>76</sup> KENNY, p.165.

Comandar, e agir segundo comandos –  
 Descrever um objeto conforme a aparência ou conforme medidas –  
 Produzir um objeto segundo uma descrição (desenho) –  
 Relatar um acontecimento –  
 Expor uma hipótese e prová-la –  
 Apresentar os resultados de um experimento por meio de tabelas e diagramas –  
 Inventar uma história; ler –  
 Representar teatro –  
 Cantar uma cantiga de roda –  
 Resolver enigmas –  
 Fazer uma anedota; contar –  
 Resolver um exemplo de cálculo aplicado –  
 Traduzir de uma língua para outra –  
 Pedir, agradecer, maldizer, saudar, orar.  
 – É interessante comparar a multiplicidade das ferramentas da linguagem e seus modos de emprego, a multiplicidade das espécies de palavras e frases com aquilo que os lógicos disseram sobre a estrutura da linguagem. (E também o autor do *Tractatus Logico-philosophicus*).

Ao final da lista de exemplos, Wittgenstein deixa claro que a exposição dos jogos de linguagem em sua acepção de prática social mais complexa faz parte de um argumento maior, que mostra “a multiplicidade das ferramentas da linguagem e seus modos de emprego” como irreduzíveis uns aos outros, de maneira que não se pode obter uma imagem final e definitiva da estrutura da linguagem. Esse argumento continua a se desenvolver explicitamente no parágrafo 65, quando Wittgenstein procura assumir a perspectiva do seu objeto. Esse objeto lhe cobra o estabelecimento de uma essência da linguagem, algo que seja comum a todos os processos que denominamos “linguagem”. É em resposta a essa possível objeção que Wittgenstein desenvolve a tese de que os diversos usos e fenômenos envolvidos nas práticas que denominamos “linguagem” não possuem nada além de “semelhanças de família”, que lhes faz aparentados uns com os outros de muitos modos diferentes.

Wittgenstein torna a se utilizar da comparação entre linguagem e jogo, como já havia feito em escritos anteriores, dizendo que não há nenhum traço comum a todos os casos em que designamos uma atividade pelo nome “jogo”. Se afirmamos que todos os jogos envolvem competição, deixamos de fora jogos como paciência e o frescobol. Se afirmamos que todos os jogos devem ter uma área delimitada – campo, tabuleiro –, deixamos de fora a criança que atira a bola na parede e apanha outra vez e as brincadeiras de roda. Wittgenstein diz que os jogos formam uma família da mesma forma que o fazem os diferentes usos da linguagem. Encontramos muitos traços em comum entre uma mãe e seu filho, mas nem tantos assim entre esse indivíduo e seu tio. Como nos dizem os estudos de genética, entre gens dominantes e recessivos, as características se entrecruzam ao longo das gerações de uma família, ao ponto de já não haver muitos traços em comum entre uma pessoa e seu primo de terceiro grau. Podemos afirmar que há alguns jogos de linguagem como assistir uma palestra, assistir a um comício e assistir uma missa que tem obviamente algum grau de parentesco maior do que o que há entre construir uma casa e comprar maçãs.



No *Brown Book*, Wittgenstein, compara a linguagem à corda de um navio que lhe prende à plataforma do cais<sup>77</sup>. A corda é constituída por várias fibras, mas não há nenhuma delas que perpassa toda a extensão da corda, de modo que se possa afirmar que ela seja o elemento fundamental para o bom funcionamento da corda. A corda é composta por várias fibras que se entrelaçam e é desse entrelaçamento que vem sua força. Os jogos de linguagem, segundo Wittgenstein, são como essas fibras que se entrelaçam: há pontos de contigüidade em diversas regiões, mas nenhuma característica que esteja presente em todos eles.

A abrangência do conceito de jogo, bem como a abrangência do conceito de linguagem – e, por sua vez, dos conceitos de proposição e significado – não são determinadas por limites rígidos. Defendendo essa tese, Wittgenstein se opõe a Frege e sua comparação do conceito com um distrito. Wittgenstein cita Frege no parágrafo 71 das *Investigações*, atribuindo ao filósofo a idéia de que um conceito, assim como um distrito, não pode ser vagamente delimitado. Wittgenstein procura refutar essa idéia dizendo que há muitos casos em linguagem em que uma indicação vaga já é suficiente para um entendimento mútuo. Se dizemos a um taxista: “Pare mais ou menos aqui!”, a vagueza dessa sentença não oferece qualquer problema para a efetuação da comunicação. A dificuldade, diz Wittgenstein, está em tendermos a pensar, ao fazermos filosofia, que devemos encontrar algo como um “conceito geral da significação”<sup>78</sup>. Tal conceito nos permitiria a elaboração de uma “linguagem ideal”<sup>79</sup> que não admitisse qualquer vagueza nas regras que regessem seu uso.

## 1.6 O conceito de regra

Com a última frase da seção anterior, é introduzido mais um conceito de suma relevância no pensamento de Wittgenstein: o conceito de regra. Segundo Wittgenstein, um jogo de linguagem é composto por regras que determinam o uso dos signos. Melhor dizendo: o conceito de regra sedimenta o que antes foi dito sobre o aprendizado de técnicas em jogos de linguagem. Se compreender um significado consiste em dominar uma técnica, dominar uma técnica nada mais é do que saber empregar um signo de acordo com uma regra. Quando Wittgenstein fala, ao início das *Investigações*, que a criança, antes de ser capaz de perguntar

<sup>77</sup> BrB, p.87.

<sup>78</sup> IF 5.

<sup>79</sup> IF 81. Wittgenstein parece criticar frontalmente a idéia que aparece no aforismo 3.325 do *Tractatus*, onde Wittgenstein defende o projeto de elaboração de uma notação que obedeça à gramática lógica, inspirado na “ideografia” de Frege e Russell.

pelas denominações dos objetos e, logo, pelo significado das palavras, é treinada para usá-las em determinados jogos de linguagem, o que se dá é um treinamento no seguimento de regras. Assim, a regra já exerce sua influência sobre o falante antes que ele possa se perguntar por ela.

Mas de nada nos adiantam tais elucidações se não compreendemos devidamente a concepção wittgensteineana de regra. Wittgenstein não está alheio ao fato de que o conceito de regra evoca uma rigidez formal própria da normatividade conforme ela é tratada pela tradição filosófica. Segundo o filósofo, porém, trata-se de um grande mal-entendido filosófico afirmarmos que uma regra deva ser sempre explícita e totalmente delimitada. Se considerarmos o conceito dessa forma e levarmos em conta que o uso da linguagem envolve regras, exigiremos da linguagem uma forma ideal não condizente com nossa experiência ordinária. Wittgenstein nos exorta quanto à tendência dos lógicos de enxergar a linguagem com os “óculos do ideal”<sup>80</sup>, não admitindo que possa haver vagueza em sua estrutura normativa. Segundo Fogelin, Wittgenstein critica uma inclinação dos filósofos ao “perfeccionismo lógico”, isto é, à visão “often tacitly assumed, that the rules underlying and governing our language must have an ideal structure – they must, for example, be absolutely rigorous and cover all possible cases”<sup>81</sup>.

Muitos são os casos, diz Wittgenstein, em que os participantes de um jogo de linguagem não dispõem de uma cartilha de normas ou manual de instruções para pautar suas ações. Muitas são as situações em que nós só percebemos ao meio ou mesmo ao fim de uma atividade em que seguíamos uma regra e procuramos formulá-la. Wittgenstein entende que, em situações como essas, o que ocorre pode ser expresso pela expressão inglesa “make up the rules as we go along”<sup>82</sup>. A idéia de que o conceito de regra possui uma gramática mais abrangente do que seu uso na matemática e na lógica formal é trabalhado por Kenny no livro *Wittgenstein*<sup>83</sup>. Kenny argumenta que não se pode querer compreender o que Wittgenstein tem a dizer sobre regras quando se tem em mente a forma canônica de uma regra como sendo um imperativo condicional. Dessa forma, não se deve procurar identificar as regras de um jogo atentando a uma só função. As regras podem auxiliar no aprendizado formal do jogo, mas podem também ser um instrumento do jogo efetivamente, o que se depreende da observação do comportamento dos jogadores e tantas outras coisas.

---

<sup>80</sup> IF 103.

<sup>81</sup> FOGELIN, “Wittgenstein’s Critique of Philosophy”, p.37.

<sup>82</sup> IF 83.

<sup>83</sup> KENNY, p.171.

Entendo que uma das passagens mais relevantes para a elucidação da concepção de regra em Wittgenstein é a seguinte:

Pensemos, pois, naqueles casos para os quais dizemos que um jogo é jogado segundo uma regra determinada!

A regra pode ser um auxílio no ensino do jogo. É comunicada àquele que aprende e sua aplicação é exercitada. Ou é uma ferramenta do próprio jogo. Ou: uma regra não encontra emprego nem no ensino nem no próprio jogo, nem está indicada num catálogo das regras. Aprende-se o jogo observando como os outros o jogam. Mas dizemos que se joga segundo esta ou aquela regra, porque um observador pode ler essas regras na *práxis* do jogo, como uma lei natural que as jogadas seguem. – Mas como o observador distingue, nesse caso, entre um erro de quem joga e uma jogada certa? Há para isso indícios no comportamento dos jogadores.<sup>84</sup>

Podemos notar nessa passagem a importância que Wittgenstein confere ao comportamento como critério através do qual alguém pode compreender como seguir uma regra. E, como foi dito anteriormente, a vagueza de certas regras não oferece problemas para as práticas por elas regidas, pois, o aprendizado da regra pode ou mesmo deve – em alguns casos – se dar no decorrer da prática.

Contudo, uma dificuldade de raízes profundas vai se configurando com a introdução do conceito de regra. Ainda que as regras possam ser explicitamente demarcadas – como ocorre com as ordens que recebemos do médico num exame médico – ou implícitas e vagas – como em improvisos de jazz – é muito comum que compreendamos nossa relação com as regras em termos de intenção e interpretação. Em geral, pressupomos no seguimento de uma regra, a intenção de segui-la e também a aplicação de uma interpretação da mesma. Não é infundado que se pense dessa maneira. Vejamos por que: Wittgenstein procura mostrar que a compreensão não é um processo mental. Dessa forma, a compreensão de uma regra nada mais seria do que o domínio de uma técnica atestado por um determinado comportamento, isto é, pela aplicação da regra. Essa técnica teria sido aprendida mediante treinamentos no uso de signos. Contudo, com base nesse raciocínio, não se pode explicar como o treinamento em um número limitado de regras em jogos de linguagem primitivos – e mesmo, em um número limitado de casos dentre os muitos, quiçá infinitos casos de aplicação de uma mesma regra – habilitar-nos-ia a seguir todas as diversas regras e casos de aplicação de uma mesma regra que nos aparecem em jogos de linguagem complexos.

É uma tese um tanto insatisfatória a que afirma que, para que eu compreenda como efetuar a soma ‘68 + 57’ eu tenha que ter sido treinado exatamente na aplicação da regra nesse caso específico. Parece ser algo evidente que uma pessoa possa afirmar que sabe efetuar uma adição, i.e., que domina a regra da adição, sem nunca ter calculado especificamente o resultado de ‘68 + 57’. A idéia de que há algo como um fenômeno mental de intenção que me

---

<sup>84</sup> IF 54.

permite aplicar determinada regra parece decorrer de uma busca pela explicação de como somos capazes de seguir regras em situações em que aparentemente não fomos treinados. De fato, essa é uma questão para Wittgenstein: Como afirmar que o treinamento com regras em casos particulares nos habilita ou nos fornece técnicas que se aplicam em uma gama potencialmente infinita de casos?

A solução mentalista seria defender, contrariamente ao que diz Wittgenstein, a tese de que a compreensão é um processo mental intimamente relacionado com os fenômenos da intenção e da interpretação, de modo que a mente seria capaz, numa indicação da regra, de percorrer toda a série de casos de sua aplicação<sup>85</sup>. Para o mentalista, que assume uma posição referencialista com relação ao significado, os critérios para a compreensão de uma regra seriam privados.

A discussão que viemos desenvolvendo é travada no livro *Wittgenstein on Rules and Private Language* de Saul Kripke. Kripke ficou conhecido entre os estudiosos de Wittgenstein por sua leitura pouco usual dos argumentos acerca do seguimento de regras. Segundo ele, o parágrafo 201 das *Investigações Filosóficas* apresenta claramente a preocupação de Wittgenstein com os possíveis mal-entendidos filosóficos decorrentes do estudo da relação entre a regra e o agir de acordo com ela. Wittgenstein fala, nesse parágrafo, de um pretenso paradoxo que assumiria a seguinte forma: “uma regra não poderia determinar um modo de agir, pois cada modo de agir deveria estar em conformidade com a regra”. Kripke propõe que tomemos como exemplo os infinitos casos de adição, para entender esse enunciado. Por que deveríamos dizer que, ao efetuarmos, por exemplo, a operação ‘ $13 + 45$ ’, estamos seguindo a mesma regra de quando efetuamos a operação ‘ $68 + 57$ ’? Podemos hipotetizar, segundo Kripke, que a regra que rege a adição nos casos de números inferiores a 57 é diferente da regra que rege a adição nos casos de números superiores a 57 e que alguém que domina a técnica no primeiro grupo não domina a técnica no segundo grupo. Em uma situação como essa, alguém que fosse treinado em todos os casos de adição com números abaixo de 57 não seria competente em agir segundo a regra em casos acima de 57 por mais que acreditasse sê-lo. Kripke nos convida a imaginar uma regra distinta da regra da soma que se aplicasse a toda adição com os números inferiores a 57. Teríamos, então, uma função denominada ‘quus’ que se distinguiria da função ‘plus’ por se aplicar a operações com números inferiores a 57. Alguém que tivesse aprendido a calcular segundo a regra ‘quus’ poderia, equivocadamente, estender essa regra a todos casos de adição, inclusive àqueles onde deveria seguir a regra ‘plus’. Essa pessoa, poderíamos pensar, nada mais estaria fazendo do que agir em

---

<sup>85</sup> IF 188.

conformidade com sua “intenção” prévia de usar o sinal ‘+’ de acordo com aquela que lhe aparece como a única regra de adição. Como nos prevenirmos contra a possibilidade de este seja o nosso caso? Ora, poder-se-ia pensar, estabelecendo um critério de distinção entre a interpretação de ‘+’ como plus e a interpretação de ‘+’ como quus.

É nessa distinção que Kripke diz residir o paradoxo apresentado por Wittgenstein. Poderíamos imaginar que alguém, assumindo uma postura cética, nos indagasse: como afirmar que há algo nas aplicações passadas da regra que nos dê garantias de que estamos empregando a interpretação correta ao usarmos o sinal ‘+’ em um novo caso? Em outras palavras: como estabelecer um critério de distinção entre a intenção de seguir a interpretação de ‘+’ como plus e a intenção de seguir a interpretação de ‘+’ como quus? Se esse critério não pode ser estabelecido, todas as respostas possíveis são compatíveis com alguma possível interpretação da regra, de modo que a idéia de que só há uma resposta correta para a operação torna-se destituída de sentido. E mais, a própria idéia de regra também perde seu sentido, pois uma regra que se presta a determinar todos os possíveis modos de agir não determina coisa alguma. Diz Kripke:

He (o cético) merely questions whether my present usage agrees with my past usage, whether I am presently conforming to my previous linguistic intentions. The problem is not “How do I know that 68 plus 57 is 125?”, which should be answered by giving an arithmetical computation, but rather “How do I know that ‘68 plus 57’, as I meant ‘plus’ in the past, should denote 125?”<sup>86</sup>

Dessa forma, Kripke modifica o nosso problema inicial e deriva dele um problema cético, o qual versa que nada me garante que haja algum fato sobre o meu uso passado do signo ‘+’ que determine o meu uso presente do signo e que, da mesma forma, nada pode haver, no meu uso presente, que me permita estabelecer o significado geral de ‘+’. Eu não poderia afirmar, por conseguinte, que a resposta ‘5’ é menos apropriada que a resposta ‘125’ para a operação ‘ $68 + 57 = ?$ ’.

Kripke sugere que o paradoxo do parágrafo 201 se funda num abismo entre a regra e suas aplicações. O paradoxo advém do fato de que não se pode afirmar nem que o que relaciona a regra com suas aplicações é a própria regra e nem que a introdução de um terceiro elemento (outra regra que elucide a primeira) o faça. No primeiro caso, temos uma circularidade: perguntamo-nos sobre o que legitima a interpretação de uma regra para que ela determine uma ação e respondemos que é a própria regra que o faz. A regra pressupõe a interpretação que, por sua vez, pressupõe a regra e nada se elucida. No segundo, nada nos afasta de um regresso ao infinito, em que sobrepomos regras a outras regras que elucidem as primeiras sem nunca alcançarmos um termo final.

---

<sup>86</sup> KRIPKE, p.12.

Segundo Kripke, Wittgenstein apresenta uma solução cética para o paradoxo. O filósofo estaria propondo que abandonássemos a explicação do significado por meio de condições de verdade e nos convidaria a adotar uma explicação do significado com base em condições nas quais seríamos autorizados a aplicar a regra, i.e., em condições de asserção. Assim, o acordo e o desacordo de uma ação com a regra só poderiam ser avaliados a partir do comportamento usual em uma comunidade lingüística. Não se poderia, segundo Kripke, considerar uma pessoa isoladamente se buscamos avaliar a correção ou a incorreção de suas ações. Nenhum fato singular – algo como uma intenção de seguir a regra – me serve como condição de verdade para compreender o significado de uma regra. Dessa forma, o que legitima um agir como um agir conforme a regra seria o *acordo* desse agir com o modo de agir da comunidade.

Exposta a leitura de Kripke sobre o seguimento de regras, façamos algumas considerações: i) Kripke entende que a tese de que é o comportamento de uma comunidade lingüística que media a relação entre a regra e a ação não é problemática e que é problemática a tese de que essa mediação seria feita por algo de ordem privada (processo mental, estado anímico). ii) Kripke sugere um acordo entre o falante e a comunidade lingüística e afirma que a comunidade sempre pode checar se um agir se dá conforme a regra: “o modo como eles o checam é, em geral, uma parte primitiva do jogo de linguagem”<sup>87</sup>.

Com relação ao primeiro ponto, é preciso que nos questionemos se o recurso à comunidade lingüística é menos problemático do que o recurso a uma interpretação da regra. Em que medida esse recurso não nos conduziria também a um regresso ao infinito? Com relação ao segundo ponto, devemos avaliar se a idéia de que todo agir é checado e baseia-se numa espécie de acordo soa um tanto estranha se considerarmos as diferentes formas que assumem as regras nos mais diversos jogos de linguagem. Kripke parece não levar muito em consideração os argumentos sobre a vagueza das regras e sobre os diferentes modos como aprendemos a segui-las.

Tendo a compreender que os dois pontos estão interligados na constituição de um mesmo problema presente na leitura de Kripke: a tese de Kripke de que Wittgenstein admite uma dissociação entre regra e ação se funda em uma concepção equivocada de como um falante aprende a usar as regras dentro de uma comunidade lingüística. Como diz McGinn, ao comentar em seu livro a leitura kripkiana de Wittgenstein:

According to Kripke, Wittgenstein holds that it is part of our language-game that a speaker may, without any justification, follow his own confident inclination to

---

<sup>87</sup> KRIPKE, p.101.

respond in one way rather than another to each new occasion of applying a rule for the use of a word.<sup>88</sup>

Ao que tudo indica, Kripke supõe que nós dispomos de escolhas sobre como proceder em todo o caso em que procuramos seguir uma regra. Seria sempre possível escolhermos estar em desacordo com o uso corrente da comunidade lingüística e essa, por sua vez, poderia sempre checar a concordância entre nosso agir e o agir comum. De fato, há casos onde isso parece ocorrer, como em jogos de linguagem em que há certo rigor e formalização na definição das regras. Numa defesa de tese, a capacidade do orador de manter a coerência em seu discurso é claramente checada pela comunidade. Em situações como essa, parece razoável afirmarmos que escolhemos seguir a regra de uma determinada maneira porque compreendemos o comportamento usual da comunidade. Mas será que podemos dizer o mesmo de jogos de linguagem como o da lajota apresentado no parágrafo 2 das *Investigações*? Não é algo evidente que B se questione sobre a melhor forma de proceder dentre todas as possíveis. Para que o falante possa sempre escolher estar em acordo ou desacordo com a comunidade, ele deve sempre ter uma compreensão prévia da regra e de como a comunidade a aplica. Mas, com essa idéia, não estaríamos desrespeitando a idéia de Wittgenstein de que a compreensão não é um processo mental? O que é escolher entre diversas possibilidades senão comparar objetos mentais? E se assim o é, caímos outra vez em um regresso ao infinito: não há critério que garanta ao falante que a sua interpretação do comportamento da comunidade condiz com a forma como a comunidade interpreta a regra.

Kripke parece compreender mal a definição de compreensão como domínio de uma técnica. Nem sempre o domínio de uma técnica significa que somos capazes de escolher arbitrariamente – de acordo com um critério formalmente estabelecido – como seguir uma regra. Kripke enxerga um abismo entre a regra e a ação porque não leva em conta que a relação entre falante e a comunidade lingüística se estrutura desde antes da possibilidade da pergunta pelo significado e pelo emprego da regra, i.e., desde antes das possibilidades de escolha por parte do falante. Muitas são as situações em que a idéia de uma compreensão prévia da regra ou de uma intenção de segui-la não fazem sentido e em que podemos dizer que seguimos a regra como que automaticamente. Diz Wittgenstein: “Quando alguém que temo me dá a ordem para continuar a série, agirei rapidamente, com toda segurança e a falta de razões não me perturbará”<sup>89</sup>. E, logo em seguida, arremata: “Quando sigo a regra não escolho. Sigo a regra *cegamente*”<sup>90</sup>.

---

<sup>88</sup> McGINN, p. 78.

<sup>89</sup> IF 212.

<sup>90</sup> IF 219.

Tendo em vista a relevância que Wittgenstein confere à relação entre treinamento e compreensão de significado em diversas passagens das *Investigações*, inclusive em passagens nitidamente voltadas para a questão do seguimento de regras – como a passagem que vai do parágrafo 205 ao 210 –, penso que podemos aproximar a discussão sobre o paradoxo do parágrafo 201 da linha de argumentação que eu vinha seguindo antes de expor a leitura de Kripke. Re coloquemos a questão “Como Wittgenstein explica o fato de que estendemos o alcance das regras a casos em que não fomos especificamente treinados?”, sem conduzi-la ao problema cético de Kripke.

Creio que a resposta de Wittgenstein para essa questão está não em estabelecer algo no uso da linguagem que garanta a validade de um critério de distinção entre seguir a regra e acreditar seguir a regra e sim na exposição de que a função do treinamento no aprendizado da linguagem não é nos prover com critérios e sim incentivar certos modos de agir. Penso que conduzindo a investigação dessa forma perceberemos que o papel da comunidade lingüística na tese de Kripke apresenta alguns problemas. Kripke defende que Wittgenstein assume ceticamente a existência de um abismo entre a regra – como um significado que perpassa todos os incontáveis casos de sua aplicação – e as interpretações da regra ocorrentes em cada caso, i.e., em cada ação. Ele afirma que o filósofo desloca sua forma de análise, passando de uma concepção do significado baseada em condições de verdade para uma concepção de significado baseada em condições de assertabilidade. No meu entender, Wittgenstein não assume esse abismo entre regra e ação, pois não supõe que as relações entre o agir de um falante e a comunidade lingüística sejam propriamente de acordos. Para compreendermos essa hipótese, é preciso que comecemos por esclarecer alguns pontos sobre a concepção wittgensteineana de intenção e de interpretação.

Tomemos o problema sob o seguinte enfoque: Por definição, uma regra só é uma regra porque se aplica em uma multiplicidade de casos, não pode haver uma regra que se aplique apenas a um caso<sup>91</sup>. E, nessa multiplicidade de casos, cada modo de agir deve estar em conformidade com a regra. A regra é algo que se manifesta em cada um dos casos singulares. E, por conta disso, diz Wittgenstein, tendemos a afirmar que cada caso envolve uma interpretação da regra. É como se a relação entre a regra e a ação devesse ser mediada por uma interpretação da regra na forma de um processo mental que nos conferisse a competência de agir de acordo com a regra. Haveria, pois, um significado do termo “adição” que deveria ser interpretado em cada caso de adição que possa ocorrer. Wittgenstein critica essa idéia e parece afirmar a tese de que um treinamento prévio é sempre pressuposto de qualquer

---

<sup>91</sup> IF 199 / BrB p.96.



interpretação ou explicação da regra. A própria definição ostensiva teria como pressuposto um ensinamento ostensivo, uma vez que nada mais é do que a expressão de uma regra. Devemos lembrar que o treinamento já atua quando ainda não se pode perguntar por regras ou por significados. Com isso, Wittgenstein explica o modo como aprendemos a agir nos casos determinados em que fomos treinados sem precisar recorrer a nenhuma teoria mentalista. No entanto, ainda nos resta a questão exposta acima: a idéia de que temos intenções e interpretamos as regras advém de uma busca pela explicação de como somos capazes de seguir regras em casos ou situações em que aparentemente não fomos treinados. Em outras palavras: como afirmar que o treinamento com regras em casos particulares nos habilita ou nos fornece técnicas que se aplicam em uma gama potencialmente infinita de casos? Como dizer que compreendo todos os possíveis casos de aplicação de uma regra se o comportamento em casos particulares é meu único critério para a avaliação da compreensão da regra?

Essas são, para Wittgenstein, pseudo-questões oriundas de um mal-entendido sobre a gramática da palavra “regra”. Querer ensinar alguém a seguir uma regra a partir do aprendizado de algo como uma intenção em nada se difere, segundo Wittgenstein, de querer ensinar alguém a ter inspirações, a ouvir uma “voz interior” que diga: “Siga assim!”<sup>92</sup>. Não se pode ensinar a alguém uma técnica como se isso envolvesse o compartilhamento de um objeto mental.

Tendemos a supor que, ao aprendermos a somar, nós compreendemos a regra de adição de tal modo que algo em nós nos permite chegar a uma única resposta correta para cada um dos problemas de adição em um número indeterminado de novos casos. Isso que parece nos permitir aplicar um mesmo raciocínio em um número indeterminado de casos seria o que tendemos a chamar de “intenção”. Nos parágrafos anteriores à apresentação do paradoxo, Wittgenstein relaciona o conceito de intenção e o conceito de interpretação para evidenciar o mal-entendido de pensarmos que a interpretação media a relação entre regra e ação.

Segundo Wittgenstein, tendemos a pensar que a regra é algo distinto das interpretações da regra e que todo agir segundo a regra implicaria uma interpretação da mesma. Vejamos: quem supõe que um ato de intenção nos traz ao espírito uma determinada regra e que, para tanto, não é preciso que tenhamos sido submetidos a um treinamento<sup>93</sup> supõe que a regra está

---

<sup>92</sup> IF 232.

<sup>93</sup> IF 205.

presente no espírito daquele que a tem na forma de um objeto que não é uma interpretação<sup>94</sup>. Quem adota essa concepção compreende a regra como um objeto no espírito com o qual nossas ações devem ser postas em conformidade por meio de interpretações<sup>95</sup>. Ao opor-se ao referencialismo, Wittgenstein se opõe também a essa concepção mentalista de que a compreensão da regra envolve a obtenção de um modelo mental que norteará todas as aplicações futuras da mesma. Mas, então, como Wittgenstein explica a aplicação da regra em casos em que não fomos treinados?

A passagem que vai do parágrafo 206 ao 209 traz inferências esclarecedoras: Wittgenstein volta a afirmar que a forma mais primitiva de ensinarmos alguém a seguir uma regra, quando essa pessoa ainda não sabe o que é uma regra, não domina o conceito, é empregar as palavras por meio de “exemplos e exercícios”<sup>96</sup>. Como vemos, Wittgenstein reafirma a idéia do aprendizado por repetição. O filósofo chama nossa atenção para o fato de que não é por via de elucidações ou interpretações da regra que essa lição primitiva se constituirá. No conjunto de fichas deixadas por Wittgenstein em seu arquivo pessoal e publicadas postumamente denominada *Zettel*, temos a seguinte passagem: “I cannot describe how (in general) to employ rules, except by *teaching* you, *training* you to employ rules”<sup>97</sup>.

Wittgenstein não ignora que uma lição de linguagem que ensina que devemos prosseguir aplicando a regra mesmo para exemplos não dados admite que a compreensão da regra deva ir mais longe do que os exemplos dados. Porém, ele afirma que é essa idéia de que há algo como uma compreensão mais profunda, “a sensação de que tenho mais” do que o treinamento<sup>98</sup>, que nos leva a querer explicar o seguir regras a partir de um fenômeno mental de intenção e das interpretações dessa intenção.

Kripke tem uma concepção incompleta da esfera pública em Wittgenstein. Ao dizer que seguir a regra é uma *práxis* e que não podemos seguir a regra “privadamente”, Wittgenstein não está afirmando que *todo* o seguimento de regras deva ser necessariamente um ato público no sentido de sempre envolver uma comunidade lingüística que cheque a sua correção<sup>99</sup>. Isso pode ocorrer em algumas situações, mas não em todas elas. A comunidade, através do treinamento do falante em jogos de linguagem, diz Wittgenstein, concede a ele um “sistema de referências” por meio do qual ele se torna apto a interpretar regras<sup>100</sup>. Mas esse “sistema de referências” não está estruturado como objeto mental, trata-se de um modo de

<sup>94</sup> IF 201.

<sup>95</sup> IF 198.

<sup>96</sup> IF 208.

<sup>97</sup> Z, p.59.

<sup>98</sup> IF 209.

<sup>99</sup> KRIPKE, p.101.

<sup>100</sup> IF 206.

agir comum a todos os integrantes de uma comunidade. O que talvez possa nos levar à certas confusões, nessa afirmação, é pensarmos que há um modo de agir comum porque todos estamos frequentemente checando o acordo entre atos particulares e a regra, isto é, o modo usual de se comportar em determinada situação. Obviamente isso ocorre dentro de uma comunidade lingüística, porém, há muitos casos em que o seguimento de regras não envolve um acordo no sentido forte da palavra. Da mesma forma, há muitos casos em que a idéia de que um agir é “checado” pela comunidade não se aplica. Não me parece que Kripke esteja equivocado ao dizer que Wittgenstein propõe uma abordagem no estudo da linguagem que não busca mais as condições de verdade das proposições, mas isso não deve significar que ele reconhece um abismo entre regra e ação. Em princípio, regras e ações fazem parte de treinamentos e são aprendidos de maneira indissociada no contexto de um jogo de linguagem.

Kripke afirma que um falante não pode avaliar a concordância de sua ação com a regra isoladamente, isto é, fora de uma comunidade lingüística. Mas imaginemos o caso de um naufrago que viesse a estabelecer para si mesmo um conjunto de regras a serem seguidas em sua vida numa ilha deserta. Suponhamos que ele quisesse escrever o seu diário em código. Isso seria impossível? Certamente não. O naufrago, tendo sido apresentado a uma linguagem em sua infância, tendo sido treinado em diversas práticas em que aprendeu a seguir regras, tornou-se perfeitamente competente para estabelecer regras e segui-las isoladamente. Não devemos confundir “isoladamente” com “privadamente”. Quando percebo alguém agindo de maneira familiar, vejo sentido em sua ação, e, da mesma maneira, posso ver sentido em minhas ações sem precisar recorrer a uma comunidade lingüística. O treinamento e as elucidações que me introduziram na linguagem me permitem seguir regras mesmo isoladamente. A certeza que tenho da adequação entre regra e ação quando imagino uma jogada de xadrez não é diferente da certeza que tenho ao mexer a peça de madeira na frente de um adversário.

Wittgenstein parece admitir que, em muitos casos, é o fato de receber certos estímulos semelhantes em um jogo de linguagem que leva um falante a tornar a se comportar como outrora fora treinado. Vemos aí a importância e a primazia dos jogos de linguagem na determinação do agir. A primazia dos jogos de linguagem fica bem evidente no parágrafo 654 das *Investigações*, onde se lê: “Nosso erro é procurar uma explicação lá onde deveríamos ver os fatos como ‘fenômenos primitivos’. Isto é, onde deveríamos dizer: *joga-se esse jogo de linguagem.*” Como já foi dito, nada na linguagem se passa fora de algum jogo de linguagem, todo treinamento e toda explicação ocorrem dentro de jogos de linguagem. Nossa estrutura lingüística e cognitiva se forma e se articula a partir da constatação de jogos de linguagem e,

desse modo, não nos é possível explicar ou elucidar nada sobre jogos de linguagem a partir de nossas vivências<sup>101</sup>.

Não há um abismo entre regra e ação, trata-se de um mesmo aprendizado. Ao dizer que a gramática da palavra “regra” está entrelaçada com a das palavras “igual” e “conformidade”<sup>102</sup>, Wittgenstein desvela seu papel nas lições de linguagem mais primitivas, as quais envolvem a repetição<sup>103</sup>. Assim, “dentro” de um jogo de linguagem determinado como o de comprar maçãs, recebo certos estímulos que me induzem a me comportar de uma determinada maneira, a empregar certas técnicas em que fui treinado (como perguntar o preço, examinar as frutas, abrir a carteira, etc.). No entanto, é evidente que não preciso ter sido treinado especificamente na situação de compra de cinco maçãs vermelhas. Sigo, nessa nova situação, certas regras envolvidas no jogo de linguagem de comprar objetos ou, talvez, siga certas regras comuns a jogos de linguagem aparentados – como comprar laranjas, comprar balas, etc. Com isso, afirmo que o aparente problema da inaplicabilidade da regra a casos em que não fomos treinados se dissolve na tese de que tendemos a reproduzir certas técnicas ao participarmos de jogos de linguagem semelhantes ou, ainda, a receber estímulos semelhantes em jogos de linguagem distintos.

Penso que podemos tomar como a palavra definitiva de Wittgenstein sobre a questão do seguimento de regras o parágrafo 337 das *Investigações*:

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.

Como podemos notar, Wittgenstein explicita que o treinamento em uma técnica é condição para a ocorrência da intenção. A intenção antecipada da forma de uma sentença só pode ocorrer uma vez que o falante já tenha sido treinado em jogos de linguagem onde articulou diferentes formas de sentença.

Assim, uma conclusão importante dessa discussão sobre regras é a de que é a própria natureza do treinamento, apoiada na repetição, que nos capacita a aplicar uma técnica – um modo de seguir a regra – a casos que não serviram de exemplo em nosso treinamento. Há muitos casos, muitos jogos de linguagem, em que o seguimento de regras não envolve um *acordo*, no sentido forte da palavra, entre falante e comunidade. Da mesma forma, há muitos casos em que a idéia de que um agir é *checado* pela comunidade não se aplica. Encontramos nessa terminologia um excesso de formalismo que induz a erros. Kenny alerta para o fato de que não se deve confundir a sentença ‘A compreendeu a regra’ com a sentença ‘todos estão de

<sup>101</sup> IF 655.

<sup>102</sup> IF 205.

<sup>103</sup> IF 208.

acordo que A compreendeu a regra<sup>104</sup>. O treinamento no seguimento de regras é feito a partir de paradigmas (ou “sistemas de referência”) estabelecidos não por acordo, mas no próprio uso dos jogos de linguagem, na própria prática social.

Não me parece que Kripke esteja equivocado ao dizer que Wittgenstein propõe uma outra abordagem que não a busca de condições de verdade na investigação do significado. Mas isso não deve nos inclinar a dizer que Wittgenstein reconhece um abismo entre regra e ação que abandona o paradoxo como insolúvel. Em princípio, regra e ação fazem parte dos mesmos treinamentos e são aprendidos de maneira indissociável no contexto de um jogo de linguagem. Só se é capaz de compreender uma regra a partir da *práxis* que ela determina.

A idéia de Wittgenstein parece ser a seguinte: Não há problemas em dizermos que interpretamos regras ou que temos a intenção de agir de tal e tal maneira. Sentenças com esse tipo de construção são obviamente dotadas de sentido. Mas isso não deve significar que todo modo de seguir uma regra envolve uma intenção prévia fundada em uma interpretação. A intenção e a interpretação só se fazem possíveis quando muitas técnicas já são dominadas. Pode-se dizer que o treinamento é gramaticalmente anterior à possibilidade de *definirmos* uma regra.

## 1.7 Considerações finais

Como antecipado na introdução, chego ao fim deste primeiro capítulo enfatizando a relevância de compreendermos a tese do aprendizado da linguagem por treinamento e suas conseqüências para a elucidação dos argumentos que Wittgenstein apresenta para combater o referencialismo. Vimos como Wittgenstein precisa recorrer a uma investigação acerca do aprendizado da linguagem em momentos-chave de sua argumentação, como quando demonstra que a compreensão de uma regra não é um processo mental e sim uma técnica ou como quando desenvolve a tese da primazia dos jogos de linguagem, da prática, na constituição do significado.

Mas toda essa ênfase num estudo do comportamento em detrimento de um estudo da mente pode legitimamente nos levar a perguntar pelo estatuto dos fenômenos mentais em Wittgenstein. Ao buscar fazer elucidações acerca da natureza do significado a partir de treinamentos e domínio de técnicas no início das *Investigações Filosóficas*, o filósofo nos dá

---

<sup>104</sup> KENNY, pp. 173-174.

poucas pistas de sua concepção de fenômeno mental. Certamente há quem possa defender que uma abordagem profunda desse tema não é necessária para os desígnios de Wittgenstein. Afinal, a tarefa a que este se propõe é de uma investigação gramatical e, se os fenômenos mentais não estão implicados na compreensão dos significados de palavras, então, não há razões e, ao que tudo indica, nem mesmo possibilidades de uma investigação da natureza de nosso mundo psíquico.

Essa é uma constatação muito coerente com as idéias de Wittgenstein, entretanto, devemos lembrar que nossa linguagem nos permite fazer uso de todo um vocabulário psicológico com o qual, somos tentados a dizer, referimo-nos a esses fenômenos mentais não tematizados por Wittgenstein em seus argumentos expostos até aqui.

Desse modo, é preciso que pesquisemos agora quais são os argumentos de Wittgenstein para explicar o fato de que nossa linguagem corrente nos permite o uso de um vocabulário psicológico. E, tendo em vista que a tese do aprendizado da linguagem por treinamento parece ser o caule de onde devêm os ramos, i.e., as demais teses sobre a gramática das palavras, a questão que devemos considerar é a seguinte: Como Wittgenstein concilia a tese do aprendizado da linguagem por treinamento com o fato de que nossa linguagem corrente nos permite o uso de um vocabulário psicológico?

## CAPÍTULO 2: LINGUAGEM PRIVADA E CONSCIÊNCIA

### 2.1 Introdução: o último reduto do referencialismo

Vimos, no capítulo anterior, que a base do aprendizado da linguagem, segundo Wittgenstein, é o treinamento no comportamento usual dentro de um sistema de comunicação. É o fato de estarmos, desde a primeira infância, imersos em jogos de linguagem onde uma palavra se faz presente que nos permite dominar as técnicas de emprego da mesma, o que nada mais é do que compreender seu significado. A exposição ao uso da palavra vai, pouco a pouco, habilitando-nos a empregá-la da mesma maneira que, mediante a observação do uso de uma ferramenta, podemos aprender as técnicas no seu manejo. A competência na aplicação das regras que regem o uso de uma palavra dentro da comunidade lingüística pode ser notada nessa forma específica de se comportar que é a emissão de sentenças adequadas a cada contexto, isto é, dotadas de sentido.

São muitas as técnicas a serem dominadas pela criança até que ela apresente um comportamento tal que nos leve a afirmar que ela já compreende o significado de um nome de objeto físico como “maçã”. O aprendizado vai desde a articulação vocal dos fonemas até as mais complexas classificações envolvendo esta palavra. Um ponto que deve ficar claro é que Wittgenstein não renega a importância da definição ostensiva dentro de um sistema de comunicação. Se, por um lado, é certo afirmar que a definição ostensiva não é a base do aprendizado da linguagem, por outro lado, uma vez a criança já seja capaz de aprender por definição ostensiva, boa parte de seu treinamento com a palavra “maçã”, por exemplo, dependerá de descrições feitas e explicações dadas a partir da observação do objeto ao qual o nome se refere.

Á luz destas constatações, pode nos parecer que a tese de Wittgenstein sobre o aprendizado da linguagem por treinamento explica satisfatoriamente como as palavras em geral auferem seu significado do uso que delas é feito em jogos de linguagem. Wittgenstein mostra ao referencialista que não é preciso falar de objetos mentais como imagens ou sensações peculiares para explicar como um signo pode ter um significado. Não é necessário que duas pessoas compartilhem de um mesmo objeto mental como uma mesma imagem de maçã para que os jogos de linguagem envolvendo a palavra “maçã” possam ocorrer. Se peço a alguém uma maçã, meu interlocutor não precisa saber o que se passa em minha mente para

compreender o sentido da sentença. Ele observou inúmeras vezes que o ato de pedir associado a um certo nome de objeto deve ser sucedido da entrega, àquele que pede, do objeto ao qual o nome empregado se refere. Ele foi devidamente treinado para tanto.

Porém, nem todas as palavras de nossa linguagem parecem ter o aprendizado de seu significado explicado por essa tese. Muitos de nossos jogos de linguagem são repletos de um vocabulário psicológico cujo sentido somos fortemente inclinados a procurar dentro de nós mesmos. Proferimos com frequência frases como “Você está sentindo o mesmo que eu?”, “Só eu sei a dor que tenho”, “Sorrow and care are similar feelings”<sup>105</sup>. Em casos como estes, é difícil não afirmar que o sentido de nossas sentenças não provém de uma concentração de nossa atenção em algo como um espaço mental. Somos tentados a dizer que nosso olho da mente pode observar nossos processos e estados mentais, as imagens e as sensações que ocorrem em nosso espírito.

Agora, portanto, é preciso provar ao referencialista que aquele grupo de palavras que supostamente têm seu significado explicado por fenômenos mentais ou psicológicos pode ter seu significado igualmente explicado pelo uso. Enquanto não trata diretamente da possibilidade de uma linguagem privada, Wittgenstein não pode dar uma resposta final ao referencialismo, posto que o defensor dessa corrente ainda pode sugerir que toda a linguagem pública decorre de uma linguagem privada. O argumento de que o significado das palavras referentes a fenômenos mentais não pode ser conhecido pelo uso ainda não foi afastado. Não se demonstrou que tais palavras não podem retirar seu significado de atos de introspecção. Com efeito, uma vez que não se prova a impossibilidade da existência de critérios privados que nos permitam elaborar, em detrimento da gramática estabelecida, representações privadas, ainda é possível falar de algo como um mundo mental a partir do qual o significado se forma e, logo, de uma origem privada da linguagem.

Pretendo tratar, neste capítulo, do assim chamado “argumento da linguagem privada”, o qual é desenvolvido por Wittgenstein entre os parágrafos 243 e 317 das *Investigações Filosóficas*. Porém, devo advertir que a literatura sobre esse tema é muito vasta e que a própria delimitação dos parágrafos é envolta em desacordos. No livro *Wittgenstein, Mind and Meaning: Towards a social concept of mind*, Meredith Williams diz que o argumento é inteiramente desenvolvido até o parágrafo 315, já Kenny, por exemplo, defende que o argumento só se conclui no parágrafo 363. A demarcação exata do fim do argumento não é, no entanto, muito relevante para nossa discussão, visto que as duas teses que exploraremos adiante são apresentadas por Wittgenstein logo nos primeiros parágrafos dessa passagem.

---

<sup>105</sup> RPP 69.



O que está em discussão nestes parágrafos, em geral, é a possibilidade de uma linguagem inteiramente elaborada e só compreensível por uma única pessoa. Wittgenstein pretende mostrar que uma linguagem que outras pessoas não podem compreender não é uma linguagem. Uma das tarefas a que me proponho é explicar por que Wittgenstein precisa considerar a hipótese extrema de uma linguagem deste tipo para refutar completamente a tese de uma origem privada de nossa linguagem corrente. Digo “extrema”, pois, como veremos, não há nenhum registro na literatura filosófica de algum pensador que tenha defendido tal idéia.

Não me parece, como já venho buscando mostrar nesta introdução, que essa parte das *Investigações* possa ser destacada do resto da obra como tratando de um tema inteiramente distinto dos que até então vinham sendo trabalhados. Meu interesse por ressaltar um campo já tão estudado na filosofia de Wittgenstein consiste em: a) Continuar a enfatizar a relevância da tese do aprendizado da linguagem por treinamento no pensamento de Wittgenstein e mostrar como uma leitura atenta a isso pode esclarecer pontos obscuros, b) Defender a hipótese de que são duas as razões que conduzem Wittgenstein ao argumento da linguagem privada, destacando o caráter positivo do que chamo de “tese do uso expressivo da linguagem” na solução do problema da aparente incompatibilidade entre a existência de um vocabulário psicológico em nossa linguagem e a tese de que nosso aprendizado da linguagem tem por base o treinamento e c) Identificar e apresentar o que me parece ser um ponto levantado e deixado irresoluto nas *Investigações Filosóficas*, a saber, o do aprendizado da gramática da palavra “consciência”.

Compreendo que Wittgenstein ataca a idéia de uma linguagem privada por duas frentes, a saber, pelo pressuposto de que podemos demarcar (discriminar) objetos mentais por definição ostensiva e pelo pressuposto de que, ao nos utilizarmos de uma expressão referente a processos mentais, estamos descrevendo algum fenômeno. O ataque ao primeiro pressuposto reafirma a tese – já sucintamente apresentada no início das *Investigações*<sup>106</sup> – de que a definição ostensiva só pode elucidar um significado quando já há “muita coisa preparada na linguagem”<sup>107</sup>. O ataque ao segundo pressuposto conduz à tese das sentenças expressivas, que apresenta uma forma não-descritiva de uso da linguagem. Minha hipótese é de que são duas razões distintas que levam Wittgenstein a abordar o tema da linguagem privada, sendo uma negativa e uma positiva. Esquemáticamente temos:

---

<sup>106</sup> IF 26 e 30.

<sup>107</sup> IF 257.

1) Negativa: é preciso provar ao referencialista que o nosso vocabulário psicológico não se constitui privadamente e afastar definitivamente a possibilidade de uma origem privada do significado.

2) Positiva: é preciso demonstrar que o fato de nossa linguagem nos permitir empregar um vocabulário psicológico com sentido é conciliável com a tese de que o aprendizado da linguagem se dá por treinamento (*Abrichten*).

Veremos adiante como a argumentação de Wittgenstein, nesse momento de sua obra, servirá para provar a impossibilidade de uma linguagem privada e, ainda, como tentará resolver o problema da aparente incompatibilidade entre a tese wittgensteineana do aprendizado da linguagem por treinamento e o fato de que nosso uso corrente da linguagem admite o emprego de palavras que supostamente teriam seu significado conferido pela experiência de fenômenos mentais. Como a parte positiva da argumentação, i.e., a parte que efetivamente defende uma tese e tem o papel de responder à questão levantada no final do capítulo anterior aparece primeiro nas *Investigações*<sup>108</sup>, inverterei a ordem dos argumentos e começarei tematizando o que compreendo como a parte negativa do argumento da linguagem privada, i.e., a parte que tem o papel de inviabilizar a defesa de uma origem privada da linguagem.

## 2.2 Linguagem privada e solilóquio

Diz-se que um método muito utilizado por Karl Popper, quando ambicionava se contrapor a uma determinada tese, era assumir temporariamente a postura de seu interlocutor, perfazendo com ele seus argumentos, conhecendo-os a fundo, para, então, refutá-los a partir de seus pontos mais fracos. Antes de buscarmos compreender o teor das críticas de Wittgenstein àqueles que defendem a elucidação de significados por introspecção, assumamos sua perspectiva, conheçamos suas aspirações. Meredith Williams, no livro *Wittgenstein, mind and meaning: towards a social concept of mind*, nos adianta o trabalho enumerando alguns argumentos do linguista privado:

---

<sup>108</sup> IF 124.

As classically expressed, the premiss is that we have knowledge by acquaintance of our sensory experiences. As the private experiences are the meanings of the words of the language, *a fortiori* the language itself is private. Such a hypothesis, is successfully defended, promises to solve two important philosophical problems: It explains the connection between language and reality – there is a class of expressions that are special in that their meanings are given immediately in experience and not in further verbal definition. More generally, these experiences constitute the basic semantics units in which all discursive meaning is rooted.<sup>109</sup>

Williams examina aqui as aspirações da tese referencialista no que diz respeito a um direcionamento para o solipsismo. Provada a hipótese de uma origem privada do significado está provada também a independência que o pensamento teria da linguagem e a subordinação desta última àquele para a formação dos significados. Se um conhecimento “by acquaintance” de fenômenos mentais é possível, a idéia solipsista de que a ciência é possível independentemente da existência de outras mentes torna-se plausível.

Esse conhecimento “by acquaintance” é a idéia de um conhecimento não-proposicional, imediato, muito disseminada no período moderno da Filosofia, quando epistemólogos seguidores tanto da vertente empirista quanto da racionalista conferiam grande relevância ao ato da introspecção no estudo da mente e suas faculdades. Sobre a atuação dessa forma de conhecimento no estabelecimento do significado de nosso vocabulário psicológico, diz Maria Clara Dias no livro *Os Limites da Linguagem*: “nossa própria linguagem de sensações teria como condição apenas nossa capacidade de comparar vivências interiores entre si; em seguida, simplesmente estenderíamos o saber de que dispomos acerca de nós mesmos para outros sujeitos”<sup>110</sup>.

Ainda que Wittgenstein possivelmente nem tenha tido contato com a obra de Thomas Hobbes, é notório como a concepção hobbesiana de linguagem parece ser sugerida nos argumentos que Wittgenstein atribui a um possível interlocutor que defendesse a possibilidade de uma linguagem privada. Hobbes apresenta, em obras como *The Elements of Law*, *De Corpore* e o próprio *Leviatã*, toda uma teoria de como os significados de nossa linguagem pública se derivam de uma atividade privada de nomeação de objetos mentais e registro de significados. A tese de Hobbes é de que poderíamos fazer “marcas” (*marks*) sobre objetos mentais particulares que nos serviriam para uma ordenação em classes desses objetos.

A primeira função do nome, segundo Hobbes, é servir como uma marca estabelecida arbitrariamente por um homem que busca trazer à sua mente certa concepção de um objeto<sup>111</sup>. Assim, o nome – enquanto marca feita sobre o fluxo de concepções particulares a que Hobbes denomina discurso mental<sup>112</sup> – seria de suma importância para que alguém, num ato de

<sup>109</sup> WILLIAMS. *Wittgenstein, Mind and Meaning*, p.1

<sup>110</sup> DIAS, p.98.

<sup>111</sup> *The Elements of Law*, I, cap. 5, 2.

<sup>112</sup> *Leviatã*, cap.III, p.39.

introspecção, fosse capaz de estabelecer na memória semelhanças entre conteúdos mentais singulares. A ciência só é possível, diz Hobbes, quando se começa a marcar, a nomear, a imaginação. Examinemos abaixo uma passagem do *Leviatã*:

O uso geral da linguagem consiste em passar nosso discurso mental para um discurso verbal, ou a cadeia de nossos pensamentos para uma cadeia de palavras. E isto com duas utilidades, uma das quais consiste em registrar as conseqüências de nossos pensamentos, os quais, podendo escapar de nossa memória e levar-nos deste modo a um novo trabalho, podem ser novamente recordados por aquelas palavras com que foram marcados. De maneira que a primeira utilização dos nomes consiste em servirem de *marcas* ou *notas* de lembrança.<sup>113</sup>

Hobbes é um exemplo clássico de como a introspecção assume relevância para os filósofos que assumem que uma das tarefas fundamentais da filosofia, quando se volta para o tema do conhecimento, é determinar a natureza de nossos fenômenos mentais. A concepção hobbesiana de linguagem, como podemos ver, parte do pressuposto de que a linguagem funciona sempre de um modo, a saber, “transmitir pensamentos”<sup>114</sup>. É clara a proximidade entre essa concepção de linguagem e a concepção de Santo Agostinho que apresentei no capítulo anterior. Agostinho também assumia que a linguagem tem a função de dar expressão aos processos mentais que experimentamos. McGinn apresenta uma outra passagem das *Confissões* de Santo Agostinho que nos permitem apreciar melhor as nuances dessa concepção de linguagem:

Little by little I began to realize where I was and to want to make my wishes known to others, who might satisfy them. But this I could not do, because my wishes were inside me, while other people were outside, and they had no faculty which could penetrate my mind. So I would toss my arms and legs about and make noises, hoping that such few signs as I could make would show my meaning, thought they were quite unlike what they were want to mime.<sup>115</sup>

Como podemos ver, tanto Hobbes quanto Agostinho partem do pressuposto de que nós seríamos capazes de acessar nossas percepções internas e discriminá-las independentemente de termos qualquer contato com a linguagem pública. Cada um de nós seria dotado de critérios privados que nos habilitariam a distinguir uns dos outros os diversos e fenômenos mentais que aparecem ao olho de nossa mente. Ora, mas se cada um possui os seus próprios critérios e não pode ter acesso aos critérios dos demais falantes, isso implica assumirmos que não podemos fazer mais do que acreditar que os outros compartilhem conosco de nossos critérios e fenômenos mentais.

Sobre esse ponto, Kenny argumenta:

Of course, if words are thought of as acquiring meaning in this way, a doubt may arise whether the samples from which one person has acquired his vocabulary are really like the samples from which another person has done so. Thus this form of empiricism carries with it a version of skepticism which finds expression in such thoughts as the following: ‘For all we know, what I call “red” you call “green” and vice-versa’. One point of the private-language argument is to refute this version of empiricism with its attendant scepticism.<sup>116</sup>

<sup>113</sup> Idem, p.44

<sup>114</sup> IF 304.

<sup>115</sup> MCGINN, p.38.

<sup>116</sup> KENNY, pp.179-180.

Essa forma de ceticismo que duvida das possibilidades cognitivas ou mesmo da existência de outras mentes é usualmente chamada de “solipsismo”. O que quero demonstrar, portanto, é que o referencialista, quando questionado a respeito da procedência dos significados de nosso vocabulário psicológico, é levado a assumir uma postura solipsista. E se, como afirma o solipsista, o significado das palavras que expressam processos e estados mentais são os próprios fenômenos privados, deve existir uma linguagem privada onde ocorre algo como uma definição ostensiva interna a qual nos permita estabelecer os significados de nossas experiências privadas ou, ainda, um treinamento privado no uso de elementos lingüísticos<sup>117</sup>. Se isso for possível, então, “não haveria por que supor que haja qualquer diferença entre a linguagem que expressa sensações e estados internos e aquela pela qual nos referimos a objetos físicos”<sup>118</sup>. Ora, essa possibilidade apresenta um sério problema para a idéia de que há algo de público na linguagem, na medida em que, como vimos, situa o significado num âmbito inverificável.

Se Wittgenstein, portanto, quer desfazer os mal-entendidos acerca do significado, faz-se imprescindível que ele demonstre a impossibilidade desta tese. Atenemos ao modo como o filósofo inicia sua argumentação no parágrafo 243 das *Investigações*:

Um homem pode encorajar-se a si próprio, dar-se ordens, obedecer-se, consolar-se, castigar-se, colocar-se uma questão e respondê-la. Poder-se-ia, pois, imaginar homens que falassem apenas por monólogos. Que acompanhassem suas atividades com monólogos. – Um pesquisador que os observasse e captasse suas falas, talvez conseguisse traduzir sua linguagem para a nossa. (Estaria, com isto, em condição de predizer corretamente as ações dessas pessoas, pois ele as ouviria também manifestar intenções e tirar conclusões.) Mas seria também pensável uma linguagem na qual alguém pudesse, para uso próprio, anotar ou exprimir suas vivências interiores – seus sentimentos, seus estados de espírito? – Não podemos fazer isso em nossa linguagem costumeira? – Acho que não. As palavras dessa linguagem devem referir-se àquilo que apenas o falante pode saber; às suas sensações imediatas, privadas. Um outro, pois, não pode compreender essa linguagem.

Proponho que analisemos cada um dos dois parágrafos desta passagem em separado, pois muitos são os equívocos em que se incorre em sua leitura. Com relação ao último, onde Wittgenstein apresenta seu modelo de linguagem privada, é muito importante, para a boa compreensão do argumento, que se considere com atenção a ênfase de Wittgenstein no caráter de total independência entre as regras que compõem a linguagem privada hipotética e as regras gramaticais da linguagem pública.

Alguém poderia se perguntar: Por que Wittgenstein examina a estranha hipótese de uma linguagem privada intradutível se nenhum dos defensores da possibilidade privada apresenta explicitamente essa hipótese?

Compreendo que é imperativo que Wittgenstein coloque o problema nestes termos pelo seguinte: se, como defende o solipsista, nossa linguagem corrente tem sua unidade

<sup>117</sup> KENNY, p.180.

<sup>118</sup> DIAS, p.68.

semântica fundada em nossas experiências privadas, é pertinente que concluamos que, ou bem todas as nossas experiências podem ser postas em palavras ou bem cada um de nós pode, ao menos, conceber uma linguagem para se referir às experiências privadas que não possuem par na linguagem pública. Em geral, todos estamos de acordo que nem tudo o que se passa em nosso âmbito psicológico tem nome na linguagem corrente, e, para aqueles que não estão de acordo, resta o desafio de explicar como podem ter sentido sentenças como “Não há palavras para dizer o que sinto” ou “O que sinto por A é uma idiosincrasia<sup>119</sup>”. Ficamos, assim, com a segunda possibilidade: uma linguagem privada deve ser possível. Mas por que Wittgenstein nos impõe a condição de que ela deve ser intradutível, ininteligível para os demais falantes? Porque esse é o critério para distinguirmos entre uma linguagem genuinamente privada e uma linguagem aparentemente privada. Ora, se a unidade semântica de nossa linguagem corrente se funda num âmbito privado e se nem tudo o que experimentamos neste âmbito pode ser descrito nessa linguagem, então, as regras de uso das palavras que existem são contingentes. Talvez se possa dizer: por uma série de razões provavelmente relacionadas à formação de uma cultura, uma determinada gramática teve suas regras estabelecidas publicamente naquela comunidade lingüística e não outras possíveis. Se assim o é, é sempre possível que um único falante dessa comunidade possa pôr em prática, privadamente, as outras possibilidades gramaticais não desenvolvidas naquele meio e as regras de sua gramática privada deveriam poder ser estabelecidas de modo inteiramente independente das regras da gramática pública que vigoram naquele meio. Numa linguagem genuinamente privada, deve sempre haver a possibilidade de um estabelecimento de significados intradutíveis, i.e., que se dão a partir de regras que não obedecem à estrutura gramatical da linguagem pública.

Para Wittgenstein, do modo como compreendo seu argumento, o que nos faz acreditar na possibilidade de uma linguagem privada é a confusão entre uma linguagem genuinamente privada com uma linguagem cujos signos e significados são distintos da linguagem pública, porém, cujas regras são as mesmas ou se derivam da estrutura da gramática publicamente estabelecida.

Wittgenstein não nega, pois, a possibilidade de que alguém escreva um diário em código ou invente uma linguagem própria e sim a possibilidade de que esse código e essa linguagem não tenham, em suas regras, derivações das regras em que fomos treinados publicamente. Robinson Crusóé pode ficar em sua ilha, enunciando sentenças dotadas de sentido, ainda que esteja só, contanto que ele tenha sido socializado, i.e., que tenha tido

---

<sup>119</sup> É um apontamento etimológico relevante o de que a palavra portuguesa “idiosincrasia” remonta ao grego “idiosykrasia” (*ἰδιοσυγκρασία*), cujo elemento de composição “ídiós” significa algo como peculiar ou próprio.

contato com alguma forma de uso dos signos dentro de jogos de linguagem. Nenhum desses seria, para Wittgenstein, um exemplo de linguagem privada. A linguagem privada, como foi dito, deveria poder ser regida por regras também privadas e independentes da gramática pública na associação entre um fenômeno mental e um signo lingüístico.

A leitura que expus acima aponta para uma refutação do solipsismo comprometida com a idéia de que só podemos aprender o significado de regras e a agir de acordo com as mesmas a partir de alguma forma de treinamento público no uso dessas regras. Há, entretanto, autores como P.M.S. Hacker que defendem que o posicionamento de Wittgenstein com relação à conexão entre ação e regra não é contrário à hipótese do inatismo. Segundo Hacker, o fato de haver a possibilidade de que alguém nasça com a capacidade de conceber regras e agir de acordo com elas não implica que essa pessoa esteja fazendo um uso privado da linguagem no sentido que Wittgenstein está propondo.

À primeira vista, o primeiro parágrafo da passagem que estamos analisando parece corroborar essa interpretação. Wittgenstein parece assumir a possibilidade de homens que falassem única e exclusivamente por monólogos e, com eles, acompanhassem suas atividades. Ora, o que está implícito nesta possibilidade de uso da linguagem? Talvez um auto-treinamento no seguimento de regras. Mas, se isso é possível para Wittgenstein, por que ele fala de homens (*Menschen*) e não de um único homem isolado? Por que chamar a atenção para o fato de que eles acompanhariam suas atividades com estes monólogos? Se são monólogos em voz alta, não estamos falando de homens que seguem regras isoladamente e sim de uma comunidade lingüística em que não há outro tratamento que não o de primeira pessoa. Numa comunidade como essa, ainda assim poderia haver o treinamento como repetição das práticas de outros falantes.

Mas talvez não tenhamos compreendido bem o ponto de Hacker. Ele propõe, no livro *Insight and Illusion*, que a condição para que alguém nunca sociabilizado possa desenvolver uma linguagem é que essa linguagem seja governada por regras que sejam, potencialmente, compartilháveis. Segundo Hacker, Wittgenstein não estaria invalidando a possibilidade de que um Robinson Crusoe que, ao invés de ter naufragado, tivesse nascido numa ilha deserta, fosse capaz de distinguir entre aparentar seguir a regra e seguir a regra efetivamente<sup>120</sup>. Nas palavras de Hacker:

Wittgenstein discussed Robinson Crusoe, solitary cavemen, and other such isolated people following rules. The upshot of his remarks is that there is no conceptual problem in the idea of following rules in isolation as long as one's behavior displays a complexity appropriate to rule-following in the context of a persistent (contingently private) normative technique or

<sup>120</sup> HACKER, P.M.S. *Insight and Illusion*, p.252.

practice, i.e., as long as the rules are, in principle, shareable, capable of being followed by others.<sup>121</sup>

Hacker cita textos como a *Gramática Filosófica* e os *Blue e Brown Books* para corroborar seu argumento de que Wittgenstein admite a hipótese de uma inteligibilidade inata das regras de uma linguagem. Consideremos as passagens indicadas destes textos para compreendermos o posicionamento de Hacker:

Namely, that I can direct a man who has learned only German, only by using the German language. (For here I am looking at learning German as adjusting (conditioning) a mechanism to respond to a certain kind of influence; and it may be all one to us whether someone else has learned the language, or was perhaps from birth constituted to react to sentences in German like a normal person who has learned it.)<sup>122</sup>

Wittgenstein fala do seguimento de regras como dependendo de um mecanismo de resposta a certas influências determinadas pela gramática da língua alemã (no caso do exemplo). O filósofo parece tratar como sendo indiferente para a compreensão do argumento se esse mecanismo de resposta foi aprendido por treinamento ou se nasceu com o falante em questão.

Uma passagem que deixa mais clara a posição de Wittgenstein com relação ao inatismo pode ser encontrada no *Brown Book*, num momento em que o filósofo apresenta um de seus recorrentes exemplos de tabelas que associam letras e direções a serem seguidas. A cada uma das quatro primeiras letras do alfabeto (a,b,c,d) corresponde uma seta que indica a direção a ser seguida (direita, esquerda, cima, baixo), de modo que a tabela inicialmente opera como um modelo onde se pode identificar as regras que regem uma determinada prática. Um indivíduo A mostra essa tabela a um indivíduo B, que deve agir de acordo com suas regras. Com base nesse exemplo, Wittgenstein propõe diversas formas de treinamento em que os modos de contato com as regras e suas funções dentro do jogo variam: ora se pode observar diretamente a tabela com todos os seus elementos, ora se pode observar somente as letras, ora é a imagem mental da tabela que é pressuposta na prática. Dentro deste contexto de investigação, Wittgenstein diz:

Where even this training is not necessary, where, as we should say, the look of the letters abcd naturally produced an urge to move in the way described. This case at first sight looks puzzling. We seem to be assuming a most unusual working of the mind. Or we may ask, "How on earth is he to know which way to move if the letter a is shown him?". But isn't B's reaction in this case the very reaction described in (37) and (38), and in fact our usual reaction when for instance we hear and obey an order? For, the fact that the training in (38) and (39) preceded the carrying out of the order does not change the process of carrying out. In other words the 'curious mental mechanism' assumed in (40) is no other than that which we assumed to be created by the training in (37) and (38). 'But *could* such a mechanism be born with you?' But did you find any difficulty in assuming that *that* mechanism was born with B, which enabled him to respond to the training in the way he did? And remember that the rule or explanation given in the table (33) of the signs abcd was not essentially the last one, and that we might have given a table for the use of such tables, and so on.<sup>123</sup>

<sup>121</sup> Idem, p. 253.

<sup>122</sup> PG, p.188.

<sup>123</sup> BrB, p.97.



Para Hacker, essa passagem é um perfeito exemplo de como Wittgenstein admite a possibilidade de uma capacidade inata de concebermos e agirmos segundo regras isoladamente. Mas, do modo como interpreto a passagem, a hipótese dessa forma “pouco usual de trabalho da mente” nada mais do que é um recurso utilizado por Wittgenstein para atacar a idéia de que o treinamento é a causa de algum mecanismo mental de conversão de signos em regras que venha a se formar em nossa mente. Wittgenstein combate a hipótese sem sentido da ação determinada por uma tabela mental mostrando que não há mais razões para assumirmos essa hipótese do que para assumirmos que alguém possa nascer capacitado a compreender e agir de acordo com determinadas regras como, por exemplo, as regras da língua alemã. A hipótese do inatismo de determinadas regras não seria, portanto, defendida por Wittgenstein e sim utilizada para combater uma outra hipótese sem sentido.

Mas o fato de ter apresentado uma outra leitura dessas passagens não é suficiente para demonstrar a incompatibilidade que vejo entre a idéia defendida por Hacker e certas teses de Wittgenstein sobre a possibilidade de uma linguagem privada. Passo, portanto, a expor meus argumentos.

A crítica que faço a essa leitura de Hacker, de uma forma geral, é de que ele parece não se perguntar adequadamente por aquilo que é requerido para que alguém seja capaz de conceber e agir de acordo com uma regra sem que tenha sido exposto a nenhum comportamento dotado de significado. Não me oponho a suas idéias no que diz respeito à afirmação de que Wittgenstein não nega a possibilidade de que alguém possa seguir regras isoladamente. Contudo, não me parece que o inatismo das técnicas envolvidas no agir segundo regras seja a única alternativa ou a mais correta para quem procura demonstrar, a partir das teses de Wittgenstein, essa possibilidade.

Para compreendermos o que Hacker está afirmando exatamente ao falar de inatismo, consideremos a passagem abaixo:

The necessary conditions involved in the existence of a language imply only possible sociality, only the possibility of inter-personal discourse, not its actuality. It is sometimes thought that the point of Wittgenstein's argument is to prove that a language is essentially the shared property of a multiplicity of speakers, or that a neonate Crusoe could not use a language since he couldn't (without extra-insular aid) distinguish seeming to follow a rule from following a rule. This is mistaken. Far from suggesting that a language of a socially isolated individual is inconceivable, because language is always a social activity involving rules that only a social institution can provide, Wittgenstein had no objection to following a rule privately (in solitude), but only to following a 'private' rule, i.e., a rule which no one else *could in principle* understand or follow.<sup>124</sup>

---

<sup>124</sup> HACKER, P.M.S. *Insight and Illusion*, pp. 252-253.

Podemos depreender dois pontos fortes nessa passagem do texto de Hacker: i) Wittgenstein não negaria a hipótese de que alguém possa ser inatamente capaz de distinguir entre parecer seguir a regra e seguir a regra efetivamente. ii) Wittgenstein não negaria a hipótese de que alguém possa ser inatamente capaz de elaborar e usar uma linguagem cujas regras sejam potencialmente compartilháveis, ou seja, passíveis de tradução e compreensão por uma comunidade lingüística.

Hacker procura mostrar que há uma diferença entre “linguagem inata” e “linguagem privada” no sentido wittgensteineano. Segundo ele, uma linguagem privada, por hipótese, implica o estabelecimento de significados sem a recorrência a qualquer coisa que possamos compreender como regras de uso de signos, i.e., como uma gramática. Mas nada nessa hipótese, diz ele, depõe contra a possibilidade de que um homem isolado seja capaz de estabelecer, para si mesmo, quaisquer regras de uso de signos que sejam passíveis de tradução e compartilhamento pelos falantes de uma comunidade lingüística. Penso que o argumento de Hacker sugere que nada estaria depondo contra a possibilidade da composição dessa gramática isoladamente, a partir de práticas de auto-treinamento.

Mas, pensemos: o que está implicado na hipótese de uma capacidade inata de auto-treinamento? Certamente que alguém seja capaz de começar a seguir regras e fazer uso de signos sem nunca ter sido exposto a práticas em que uma regra é seguida ou em que há um comportamento dotado de significado. Hacker parece supor que pode haver linguagem ainda que não haja as práticas primitivas de repetição do comportamento de falantes de que fala Wittgenstein. O que moveria, então, esse homem autodidata em sua busca por conferir significado às suas práticas? Ao que tudo indica, Hacker compreende que há algo como uma intenção lingüística que pode ocorrer anteriormente ao aprendizado de técnicas lingüísticas. Mas, como vimos ao fim do capítulo anterior, essa possibilidade é textualmente negada por Wittgenstein. Não pode haver intenção de jogar xadrez sem que haja a técnica de jogar xadrez.

Afirmar que as teses de Wittgenstein nos permitem inferir que algo como uma intenção lingüística pode ocorrer de maneira espontânea na mente de um indivíduo, i.e, sem que haja previamente qualquer estímulo lingüístico, é não levar em conta a anterioridade gramatical da repetição do comportamento lingüístico com relação à intenção de estabelecer significados. Não há muita diferença entre essa concepção de intenção e a idéia de Santo Agostinho de que já havia desejos discriminados em sua alma infantil antes que ele fosse

capaz de falar. A hipótese de Hacker esbarra, portanto, na crítica de Wittgenstein à idéia referencialista de que podemos pensar antes de aprendermos a falar<sup>125</sup>.

### 2.3 A tese do *stage-setting*

Feitas estas considerações sobre a introdução da questão da linguagem privada no contexto da crítica à concepção referencialista de linguagem, dou continuidade à tarefa de investigar como Wittgenstein concilia o fato de nossa linguagem admitir um vocabulário psicológico com a tese do aprendizado da linguagem por treinamento. Consideraremos primeiro, como já antecipado na introdução, o que chamo de parte negativa do argumento contra a possibilidade de uma linguagem privada. Examinaremos, nesse momento da pesquisa, como Wittgenstein refuta a tese solipsista de que alguém pode possuir seus próprios critérios para atribuir significado a fenômenos mentais.

A crítica à possibilidade do estabelecimento privado do significado começa a ser desenvolvida no parágrafo 257 das *Investigações*. Wittgenstein se pergunta, nesta passagem, como alguém pode, privadamente, denominar um tipo específico de evento mental, no caso, a dor. A dor parece ser, para o filósofo, um exemplo típico do que podemos chamar de “processo privado por excelência”. Wittgenstein talvez pudesse ter se valido de um exemplo de imagem mental – poder-se-ia pensar. Porém, a imagem mental é, em geral, derivada de objetos, por assim dizer, públicos. Já a sensação – como é o caso da dor –, no tocante a suas propriedades constitutivas, não possui qualquer paralelo com o que filosoficamente chamamos de “mundo externo”. É notório que Wittgenstein se utiliza do exemplo da dor em boa parte dos escritos de sua fase posterior a 1930. Consideremos o que diz o filósofo no parágrafo em questão:

Quando se diz: “Ele deu um nome à sensação”, esquece-se o fato de que já deve haver muita coisa preparada na linguagem para que o simples denominar tenha significação. E quando dizemos que alguém dá um nome à dor, o preparado aqui é a gramática da palavra ‘dor’; ela indica o posto em que a nova palavra é colocada.<sup>126</sup>

Proponho referirmo-nos ao argumento aí iniciado como “argumento do *stage-setting*”, uma vez que essa expressão da língua inglesa é utilizada nas traduções correntes desta passagem para o inglês e nos dá uma boa idéia daquilo que, em português se traduz por

<sup>125</sup> IF 32.

<sup>126</sup> IF 257.

“muita coisa preparada”<sup>127</sup>. De fato, parece residir no cerne do argumento de Wittgenstein a idéia de que as palavras para processos mentais só podem adquirir significado uma vez que já haja, nos jogos de linguagem em que aparecem, uma base gramatical formada por palavras cujos significados não dependem do conhecimento introspectivo de processos mentais. O que estaria sendo inviabilizado é a concepção de que o conferimento de significado “by acquaintance” – direto, imediato – dos processos mentais seja possível. Segundo Wittgenstein, só é possível ensinar a uma criança o uso das palavras “dor de dente” uma vez que essa criança já tenha sido treinada em jogos de linguagem onde a palavra “dor” se faz presente. O conhecimento dos contextos em que a palavra “dor” é adequadamente empregada permite à criança um refinamento de seu uso em expressões onde ela aparece ligada semanticamente a outras palavras. Alguém só pode aprender a manusear uma ferramenta especializada com a função de ferramenta especializada, como por exemplo a cola de madeira, uma vez que compreenda a função da ferramenta cola. *Stage-setting* seria, portanto, esse domínio prévio de técnicas lingüísticas que é requerido para que se possa nomear qualquer objeto, seja ele um objeto físico ou seja ele de caráter mental.

É preciso ressaltar que isso não significa que Wittgenstein esteja dizendo que nossa linguagem só permite que nos utilizemos de palavras cujo significado já foi estabelecido pelo uso corrente. Isso implicaria a afirmação de que neologismos não podem ter significado, o que é inteiramente descabido frente ao que nos ensina a experiência. Compreendamos melhor a posição de Wittgenstein: suponhamos que eu queira agora nomear um sentimento muito peculiar meu, algo que identifico como sendo um estado de consciência que fica – no esquema mental que ora traço – situado entre a inveja e a admiração. Resolvo dar o nome de “S” a esse sentimento e, quando alguém me pergunta o que “S” significa eu digo que se trata de uma sensação que, em termos de gradação, fica entre o caráter pernicioso da inveja e o desinteresse ou a resignação da admiração. Penso que, em geral, serei bem compreendido ao determinar dessa forma o significado do neologismo em questão.

A possibilidade desse esclarecimento sobre o significado de novas palavras é perfeitamente contemplada pela tese de Wittgenstein. O equívoco em que facilmente se incorre, no entanto, é pensarmos que o que se faz, em casos como o que descrevi, é a nomeação de uma sensação específica. O que ocorre, em situações como a de comunicação de um neologismo é que o emprego de palavras cujos significados já são publicamente estabelecidos – como “sensação”, “admiração” e “inveja” – permite-nos “indicar o posto em

<sup>127</sup> No original em alemão a frase de onde se deriva essa leitura é a seguinte: “Wenn man sagt ‘Er hat der Empfindung einen Namen gegeben’, so verit man, dass schon viel in der Sprache vorbereitet sein muss, damit das blosse Benennen einen Sinn hat”.

que a nova palavra é colocada”. São sempre regras da linguagem, em seu uso público, que nos permitem o estabelecimento de um significado.

Devemos ter isso em mente ao lermos o parágrafo 258, onde Wittgenstein vai justamente tratar da busca por estabelecermos um significado a partir de regras privadas:

Consideremos este fato. Quero escrever um diário sobre a repetição de uma certa sensação. Para tanto, associo-a com o signo “S” e escrevo este signo num calendário, todos os dias em que tenho a sensação. – Observarei, primeiramente, que uma definição do signo é impronunciável. – Mas posso dá-la a mim mesmo como uma espécie de definição ostensiva! – Como? Posso apontar para uma sensação? – Não no sentido habitual. Mas falo ou escrevo o signo e ao fazê-lo concentro minha atenção na sensação; – aponto, pois, como que interiormente para ela. – Mas para que esse ritual? Pois parece ser apenas isso! Uma definição serve para estabelecer a significação de um signo. – Ora, isso se dá precisamente pela concentração da atenção; pois desse modo, gravo em mim mesmo a ligação do signo com a sensação. – “Gravo-a em mim mesmo” pode significar apenas: este processo faz com que no futuro me recorde corretamente da ligação. Mas, em nosso caso, não tenho nenhum critério para a correção. Poder-se-ia dizer aqui: correto é aquilo que sempre me parecer correto. E isto significa apenas que aqui não se pode falar de ‘correto’.<sup>128</sup>

Atentemos para a advertência “uma definição do signo é impronunciável”. Essa afirmação faz coro com o que vimos no parágrafo 243 sobre o fato de que uma linguagem só é efetivamente privada se ninguém mais pode compreendê-la. A idéia não é somente que não se pode compreendê-la porque não se conhece os meios para traduzí-la ou decodificá-la, mas também porque nada garante a equivalência entre as regras que pudessem reger os supostos signos privados e as regras presentes no uso público da linguagem. É essa a característica fundamental de uma linguagem privada: ela não deve se apoiar na gramática de nenhum termo de uso corrente para estabelecer seus significados. Como deveriam ocorrer, então, estes estabelecimentos? O solipsista diria que a definição ostensiva privada a partir da qual uma sensação pode ser nomeada é algo como a concentração da atenção nesse fenômeno mental – em suas características, sua intensidade – e que esse ato é como um apontar interior. Com isso, a ligação entre signo e sensação seria determinada, registrada na memória. Mas Wittgenstein pergunta: E o que me garante que o significado, o fenômeno mental, que eu antes liguei a um determinado signo é o mesmo que eu ligo agora?

Um breve comentário antes de nos aprofundarmos na discussão: alguém poderia facilmente, na leitura das *Investigações Filosóficas*, perguntar-se: mas o que leva Wittgenstein a propor o problema de uma linguagem cujos objetos mentais devam ser nomeados a partir de uma gramática inteiramente privada. Não é uma situação muito comum que alguém queira escrever um diário em código sobre sua vida mental<sup>129</sup> conforme proposto no exemplo do parágrafo 258. Apesar de já haver abordado esse tema, vale à pena chamar a atenção novamente para o seguinte: Wittgenstein já teria apresentado uma saída ao referencialismo em

<sup>128</sup> IF 258.

<sup>129</sup> Devo deixar claro, como o faz Hacker em *Insight and Illusion*, que não se trata de alguém que entra em solilóquio e sim de um “private-language speaker”.

geral, isto é, com relação aos nomes que designam coisas externas à mente e as demais palavras que acompanham sua articulação. Agora é hora de considerar esse tipo especial de referencialismo, o privado. Devemos tomar o referencialista como um solipsista que afirma que é capaz de nomear os objetos internos à sua mente independentemente da gramática estabelecida. Se isso for possível, ainda é possível falar de algo como um mundo mental a partir do qual o significado se forma.

Esse tema já havia sido abordado na passagem que vai dos parágrafos 26 ao 38 das *Investigações*<sup>130</sup>. Neles, Wittgenstein critica a tendência a pensar as definições ostensivas como sendo o modo mais elementar de elucidação. O que ali está em questão, de modo mais fundamental, é a importância da definição ostensiva para a formação e aquisição de conceitos. Recapitulemos: Wittgenstein afirma que, para que possamos começar a compreender o sentido das elucidações feitas a partir da definição ostensiva, já deve haver muita coisa preparada na linguagem, i.e., já deve haver todo um *stage-setting* formado a partir do ensinamento ostensivo.

Nestes parágrafos iniciais do livro, portanto, já se elabora o argumento do *stage-setting* que é melhor desenvolvido nos parágrafos 257 e 258. Wittgenstein está novamente lidando com a idéia da definição ostensiva só que, desta vez, trata do pressuposto equivocado da existência de definições ostensivas internas ou privadas. O que Wittgenstein precisa fazer para desarticular esse mau uso das palavras é mostrar a razão pela qual o uso de qualquer linguagem pressupõe um *stage-setting* e por que não pode haver um *stage-setting* privado.

A argumentação é simples: Para que fosse possível a ligação (*Verbindung*) privada entre um signo e um objeto mental, digamos uma sensação, deveria haver uma capacidade privada de discriminação entre um e outro. A aposta do lingüista privado parece ser na idéia de que uma definição ostensiva interna poderia cumprir esse papel, mas, como vimos, uma definição ostensiva, ela mesma, já pressupõe um treinamento no uso da linguagem – um *stage-setting* composto pelo uso recorrente de técnicas públicas – que a linguagem privada não oferece. É o fato de que compreendemos as funções do emprego dos signos dentro de jogos de linguagem que lhes confere significado, i.e., que nos permite dizer que temos critérios de correção para o seu uso. O que nos permite ter certeza da validade desses critérios é justamente o fato de que os treinamentos a que fomos submetidos nas regras da linguagem pública se constituíram como “hábitos (costumes, instituições)” (*Gepflogenheiten (Gebrauche, Institutionen)*)<sup>131</sup>. Um lingüista privado não pode dispor desse recurso, quero

<sup>130</sup> Como vimos no capítulo anterior, seção 1.3.

<sup>131</sup> IF 199.

dizer, não pode dispor da certeza que o hábito incute no estabelecimento de critérios públicos de correção, de modo que está sempre sujeito a tomar por correto aquilo que lhe parece correto. Ele está sempre sujeito a se equivocar quanto ao que estabelece como sendo os significados dos signos que cria, uma vez que não pode se fiar numa gramática. “Um ‘processo interior’ necessita critérios exteriores”<sup>132</sup>.

Wittgenstein se utiliza de algumas imagens para ilustrar seu argumento nos parágrafos subseqüentes. No parágrafo 265 das *Investigações*, a circularidade a que está fadada a tarefa de procurarmos estabelecer critérios privados para a validação de uma ligação entre signo e objeto mental é comparada à busca infértil de comprarmos vários exemplares de um mesmo jornal para nos certificarmos de que eles dizem a verdade. Ora, se há um erro de informação em um deles, haverá em todos eles.

Outro exemplo que me parece elucidar a idéia está no parágrafo 268, onde Wittgenstein nos leva a considerar as razões pelas quais achamos descabida uma prática onde alguém quisesse estabelecer relações de negócio entre sua mão direita e sua mão esquerda:

Por que minha mão direita não pode doar dinheiro à minha mão esquerda? – Minha mão direita pode doá-lo à esquerda. Minha mão direita pode escrever uma doação e a esquerda um recibo. – Mas as demais conseqüências práticas não seriam as de uma doação. Se a mão esquerda pegar o dinheiro da direita, etc., alguém perguntará: “Bem, e daí?”. E poder-se-ia perguntar o mesmo quando alguém desse a si próprio uma elucidação privada de uma palavra; quero dizer, quando ele pronunciou para si uma palavra e dirigiu sua atenção para uma sensação.<sup>133</sup>

Uma relação de negócios entre minha mão direita e minha mão esquerda não tem legitimidade simplesmente porque, em meu treinamento nas regras da linguagem, nunca fui inserido em jogos de linguagem em que um falante pudesse fechar um negócio consigo mesmo. E mesmo que eu procure simular toda a formalidade e solenidade que uma situação de assinatura de documento exige, a fronteira da simulação nunca poderia ser transposta, eu não poderia convencer a mim mesmo ou aos outros da validade daquele contrato, de modo que não haveria contexto propício para as conseqüências práticas reais que permeiam e se seguem à assinatura de um contrato. Da mesma forma, um suposto lingüista privado não pode convencer a si mesmo de que os significados que supostamente estabelece em seu pensamento têm as mesmas conseqüências práticas que os significados estabelecidos pelo uso público. Entretanto, a própria expressão “uso público” é pouco acertada e redundante, uma vez que todo o uso possível é público. Não devemos entender que alguém que procura

---

<sup>132</sup> IF 580.

<sup>133</sup> IF 268.

estabelecer um significado privadamente faz um lance duvidoso em um jogo de linguagem e sim que não há lance algum sendo feito.

Posto isso, voltemos ao parágrafo 258, no qual ainda é preciso examinar uma passagem que dá margem a muitas leituras equivocadas por parte dos estudiosos da obra de Wittgenstein. Quando o filósofo afirma que não há critérios privados para garantir que nos recordamos corretamente de uma ligação feita privadamente, isso pode facilmente ser tomado como um ceticismo com relação à memória e, se assim o é, toda a argumentação está posta a perder.

Vejam os por que: quando tentamos combater a idéia de uma linguagem privada afirmando que a memória é falha e que o que antes denominamos “S” pode não ser o que agora experimentamos, estamos sujeitos a um contra-argumento nos mesmos termos: a linguagem pública não está mais protegida contra o ceticismo com relação à memória do que a linguagem privada<sup>134</sup>. Da mesma forma que posso duvidar se a sensação que agora tenho é a mesma que experimentei ontem, posso duvidar se esse objeto que seguro é mesmo aquilo que chamam “copo”. Diz Kenny: “Many philosophers have taken ‘I remember the connection right’ to mean ‘I use “S” when I really have S’ ”<sup>135</sup>.

Um exemplo de leitura equivocada decorrente da idéia de que o argumento de Wittgenstein é fundado num ceticismo sobre a memória é a interpretação que Norman Malcolm faz da passagem sobre linguagem privada nas *Investigações*. Diz Malcolm:

Now how is to be decided whether I have used the word consistently? What will be the difference between my having used it consistently and its *seeming* to me that I have? Or has this distinction vanished? “Whatever is going to seem right to me is right. And that only means that here we can’t talk about ‘right’” (258). If the distinction between “correct” and “seems correct” has disappeared, then so has the concept *correct*. It follows that the “rules” of my private language are only impressions of rules (259). My impression that I follow a rule does not confirm that I follow the rule, unless there can be something that will prove my impression correct. And the something cannot be another impression – for this would be “as if someone were to buy several copies of the morning paper to assure himself that what it said was true” (265). The proof that I am following a rule must appeal to something *independent* of my impression that I am.<sup>136</sup>

A meu ver, todo o apuro em que se coloca essa interpretação já se prenuncia na primeira frase. O que mina a hipótese de uma linguagem privada não é o risco incontornável de inconsistência no uso privado dos signos e sim a impossibilidade de qualquer prática que pudéssemos chamar “uso privado”. Se fossemos tecer um silogismo tendo por base o argumento de Malcolm, teríamos:

<sup>134</sup> WILLIAMS, p.18 / KENNY, p.191.

<sup>135</sup> KENNY, p.191.

<sup>136</sup> MALCOLM, N. “Review of Wittgenstein’s *Philosophical Investigations*”, p.68.



- i) Para que haja consistência no uso de uma palavra, devo poder distinguir entre seguir a regra e acreditar seguir a regra.
- ii) No âmbito privado, meu critério para checar tal consistência não é senão a lembrança que tenho da regra, a qual não pode ser ela mesma checada.
- iii) Logo, não podemos falar de consistência no uso de signos estabelecidos privadamente.

Esse silogismo é problemático, pois, como já foi dito, o ceticismo com relação à memória pode ser levantado também quanto ao uso público da linguagem. Essa interpretação se foca na ausência de critérios privados, na *inverificabilidade* do uso privado de signos lingüísticos e não na *impossibilidade* de um uso privado por conta da inexistência de um *stage-setting*. O problema é mal delineado: não se trata de uma pergunta pelo uso consistente de uma palavra no âmbito privado e sim de uma pergunta pela possibilidade do uso de qualquer signo cuja gramática deva ser estabelecida privadamente. O argumento contra a possibilidade de uma linguagem privada não se apóia num ceticismo com relação à memória e sim na inexistência de um *stage-setting* privado que nos permita estabelecer privadamente significados e critérios para seu uso correto no futuro. E, por *stage-setting*, compreendo aqui as técnicas que devemos dominar antes que possamos nomear algum objeto, seja ele físico ou mental.

Mas isso significa que Wittgenstein renega qualquer função da introspecção em nossa linguagem e relega ao ostracismo a palavra “introspecção”? Penso que não. Como diz McGinn: “the problem here is not that ‘S’ refers to something that is (can be introspected), but that the private linguist tries to determine what ‘S’ refers to by a bare act of instrospection”<sup>137</sup>. Se pensarmos que o ponto de Wittgenstein não é negar que a introspecção possa ter algum papel na linguagem pública – porque não chamar de “introspecção” a descrição de uma imagem mental? - e sim que uma linguagem privada, inteiramente fundada na introspecção é impossível, então todo o argumento muda de figura e percebemos que o que impossibilita uma linguagem privada não é simplesmente a circularidade dos critérios estabelecidos privadamente e sim o fato de que essa circularidade ocorre quando não há um *stage-setting*. A exposição de uma imagem mental é possível porque as palavras usadas têm significado estabelecido publicamente. Wittgenstein não inviabiliza o jogo de linguagem da testemunha ocular. O que devemos entender é que o que chamamos de “introspecção”, no caso da recordação de uma imagem, não é um ato lingüístico gramaticalmente distinto da descrição de um objeto ao telefone. O enunciado de uma testemunha ocular que dissesse ao desenhista da

---

<sup>137</sup> MCGINN, p.131.

polícia: “Lembro-me que ele tinha um nariz aquilino” não teria uma função diferente de alguém que dissesse ao telefone: “Vejo que ele tem um nariz aquilino”. Em ambos os enunciados, a imagem não é compartilhada por todos os falantes, no entanto, isso não nos deve levar a crer que o significado das palavras empregadas é mais oculto para aqueles que não vêem a imagem do que para aquele que a vê.

Mas o mesmo poderia ocorrer com uma sensação? Vejamos: quando digo “estou com uma queimação no estômago”, posso inferir que essa especificação da natureza da minha dor é possível por algum tipo de observação publicamente verificável como no caso de imagens? Em que a gramática do termo “queimação no estômago” se distingue da gramática do termo “nariz aquilino”? Não há qualquer diferença, para alguém que busca descrever suas dores, que isso seja feito ao vivo ou ao telefone para a compreensibilidade do significado de suas palavras – a não ser pelo fato de que, ao vivo, pode-se ainda observar seu comportamento. Descrever a queimação no estômago como um calor desconfortável que sinto na barriga nada elucidaria para especificar a natureza da *minha* dor, para descrevê-la exatamente. Nunca saberei se os outros entendem melhor a expressão “calor desconfortável na barriga” ou qualquer outra tentativa de elucidação subsequente do que a expressão “queimação no estômago”. O que quero dizer é: para que descrevêssemos nossas dores, seria preciso – ao menos em situações de treinamento na linguagem – que todos víssemos as dores e pudéssemos chamar a atenção dos outros para elas (apontar para elas) como o fazemos com os narizes aquilinos.

Mas se a linguagem, no caso de sensações, não pode ser usada para estabelecer uma ligação entre o nome e o denominado, como é possível que especifiquemos as regiões e intensidades de nossas dores, como é possível que aprendamos a usá-las em primeira pessoa? A hipótese de Wittgenstein é: quando dizemos que temos dores em primeira pessoa, i.e., quando eu digo que tenho dores, eu não descrevo o que sinto, eu simplesmente tenho a sensação e a expesso. Para ser mais exato, a minha expressão já é uma forma de ter a sensação. Trata-se de uma outra forma de usar a linguagem, uma forma não descritiva e sim expressiva – a minha enunciação da sentença “estou com uma queimação no estômago” assim como “estou com dor de cabeça” é tão somente um modo mais complexo de me comportar, de expressar a dor. Para compreender essa idéia é preciso que nos dediquemos agora a um estudo do que chamei acima de parte positiva do argumento contra a possibilidade de uma linguagem privada: a tese do uso expressivo da linguagem.

## 2.4 A tese das sentenças expressivas

Pretendo examinar, nesse momento da pesquisa, o que chamei acima de tese positiva, perguntando-me se, de fato, essa tese de Wittgenstein explica o uso de nossa linguagem de sensações e se ela concilia inteiramente esse modo de funcionamento da linguagem com a idéia de que o aprendizado da linguagem ocorre por treinamento – idéia fortemente presente nas obras da segunda fase de Wittgenstein. Se essa conciliação ocorre, penso que Wittgenstein teria dado uma resposta definitiva à tradicional tese solipsista – adotada pelo referencialista<sup>138</sup> – de que a origem da linguagem é privada, i.e., funda-se no conhecimento por introspecção. Wittgenstein não só desbancaria a idéia de que os significados, em nossa linguagem de sensações<sup>139</sup>, são como objetos que aparecem ao olho de nossa mente, mas também estaria apresentando uma explicação sobre esse uso da linguagem, sobre seu aprendizado. Nessa explicação, entendo que a tese das sentenças expressivas, apresentada entre os parágrafos 244 e 256 das *Investigações*, tem um relevante papel, demonstrando como podemos ser treinados no uso de palavras que expressam processos mentais.

Entretanto, como procurarei expor a partir deste momento da pesquisa, há um risco em admitirmos essa demonstração sem maiores considerações, a saber, o de nos contentarmos com a obscura idéia de que toda a gramática de nosso vocabulário psicológico pode ser aprendida a partir da observação do comportamento. Encontro certa dificuldade para validar a tese de que os significados de *todas* as palavras para processos mentais podem ser evidentemente explicados por um estudo do comportamento que acompanha seu emprego nos jogos de linguagem em que ocorrem. Uma das questões que mais tirou o sono dos filósofos em estudos de epistemologia e fenomenologia, a saber, a pergunta pelo estatuto da consciência e suas faculdades, parece ser tomada por Wittgenstein, nas *Investigações*, como um mal-entendido sanado por suas teses sobre o aprendizado dos usos descritivo e expressivo da linguagem:

‘Tenho a palavra na ponta da língua’. O que se passa então na minha consciência? Não se trata disso. O que quer que se tenha passado, não fora suposto com aquela expressão. É mais interessante o que se passa nessa ocasião com meu comportamento.<sup>140</sup>

<sup>138</sup> Hobbes, com sua teoria das marcas feitas privadamente sobre o discurso mental, é um ótimo exemplo dessa postura. Ver: *Elements of Law* I, cap. 5, II.

<sup>139</sup> As expressões “linguagem de sensações” e “vocabulário psicológico”, em todo o texto, devem ser entendidas como correlatas de “palavras para experiências internas” – expressão usada por P.M.S. Hacker no livro *Wittgenstein Meaning and Mind*, p.90.

<sup>140</sup> IF II, p. 212: “‘Tenho a palavra na ponta da língua’. O que se passa então na minha consciência? Não se trata disso. O que quer que se tenha passado, não fora suposto com aquela expressão. É mais interessante o que se passa nessa ocasião com meu comportamento.”

Isso não me parece assim tão evidente, posto que não há nada que possamos chamar de um comportamento típico de consciência, como ocorre, por exemplo, com a dor ou o frio. Seria a palavra “consciência” fruto de um mau uso da linguagem? Estaria Wittgenstein afirmando que a diferença gramatical entre termos como “ação automática” e “ação consciente” é fruto de um mal-entendido filosófico? Apresentarei abaixo o argumento com o qual Wittgenstein responde à questão levantada no fim do primeiro capítulo, mas em seguida, apresentarei – a partir dessas indagações – uma dificuldade para a validação do mesmo.

Não se há de discordar que, em muitas obras filosóficas abordando o tema da mente – dentre estas incluo *The Principles of Psychology*, de William James, a qual, teve, notoriamente, grande influência sobre Wittgenstein –, a consciência e o que comumente denominamos seus estados – por exemplo, as sensações – são tomadas como fenômenos mentais passíveis de serem observados e descritos. Segundo James, o conhecimento desses processos seria o cerne dos estudos de psicologia. Ora, o que está aí pressuposto é que esse conhecimento se daria por introspecção, ou, como diz Wittgenstein, por uma espécie de “concentração da atenção”<sup>141</sup> ou definição ostensiva interna que conferiria significado às palavras que designam processos mentais como “dor” ou “frio”. Nas palavras de James:

Introspective Observation is what we have to rely on first and foremost and always. The word introspection need hardly be defined – it means, of course, the looking into our own minds and reporting what we there discover. Every one agrees that we there discover states of consciousness.<sup>142</sup>

A tese das sentenças expressivas, apresentada por Wittgenstein no parágrafo 244 das *Investigações*, defende que o significado de palavras que expressam fenômenos mentais não se dá por introspecção e sim por treinamentos semelhantes aos que somos submetidos ao aprendermos a usar a linguagem em geral. Wittgenstein defende que, no aprendizado de sentenças em primeira pessoa envolvendo palavras que designam processos mentais, ocorreria a substituição de uma expressão natural ou pré-linguística, – por exemplo, o choro e o grito – por uma “expressão lingüística” (*Wortausdruck*) – por exemplo, a enunciação de sentenças como “Eu tenho dores”. Quando se diz que tal substituição ocorreria a partir do treinamento, quer-se dizer que tal expressão ocorreria mediante a experiência e a repetição do uso de sentenças em primeira pessoa envolvendo a palavra “dor” dentro de uma comunidade lingüística. Consideremos a passagem em questão:

Como as palavras *se referem* a sensações? Nisto não parece haver nenhum problema; pois não falamos diariamente de sensações e não as denominamos? Mas como é estabelecida a ligação entre o nome e o denominado? A questão é a mesma que: como um homem aprende o significado dos nomes de sensações? Por exemplo, da palavra “dor”. Esta é uma possibilidade: as palavras são ligadas à expressão originária e natural da sensação, e colocadas no lugar dela. Uma criança se machucou e grita; então os adultos falam com ela e

<sup>141</sup> IF 258.

<sup>142</sup> JAMES, W. *Principles of Psychology*, p.121.

lhe ensinam exclamações e, posteriormente, frases. Ensinam à criança um novo comportamento perante a dor.

“Assim, pois, você diz que a palavra ‘dor’ significa, na verdade, o gritar?” Ao contrário; a expressão verbal da dor substitui o gritar e não o descreve.<sup>143</sup>

Quero ressaltar que Wittgenstein mais uma vez recorre à investigação do aprendizado da linguagem ao se deparar com uma questão sobre a natureza do significado. Para tratar da questão sobre como podem ter significado as palavras de nosso vocabulário psicológico, o filósofo volta a tomar como objeto de estudo a criança que é treinada nas técnicas de uso das palavras. Wittgenstein descreve uma seqüência de jogos de linguagem primitivos que se complementam na função de ensinar uma criança, que a princípio não sabia falar ou agir de acordo com regras da linguagem, a adequar seu comportamento às formas usuais de expressão naquela comunidade lingüística.

Segundo Wittgenstein, as regras de uso de uma palavra – sua gramática – são aprendidas na inserção do falante (por treinamento) em práticas onde elas ocorrem. No caso de muitas palavras que designam processos mentais, como “dor” ou “frio”, o aprendizado de seu significado parece ocorrer da seguinte maneira: a criança treme de frio ou chora e grita de dor e os adultos procuram educar seu comportamento, treinando-a para que ela se expresse verbalmente.

Mas Wittgenstein nos adverte para o fato de que esse treinamento não proporciona à criança uma ligação entre a palavra “dor” e algum objeto como a sensação ou o comportamento de dor. Esse treinamento ensina uma nova forma de se comportar diante da dor. A enunciação da frase “Eu tenho dor” pela criança nos contextos adequados não mostra que ela agora aprendeu a descrever o que sente nem tampouco o modo como se comporta, mostra que ela agora já é capaz de substituir seu comportamento pré-lingüístico por um comportamento lingüístico adequado naquela comunidade lingüística.

Para elucidarmos esse ponto é preciso saber o que Wittgenstein compreende por termos como “expressão originária ou natural da sensação” ou “comportamento pré-lingüístico”. No conjunto de fichas escritas pelo filósofo nos últimos anos de sua vida a que se convencionou chamar *Zettel*, há uma passagem que pode nos auxiliar neste ponto:

It is a help here to remember that it is a primitive reaction to tend, to treat, the part that hurts when someone else is in pain; and not merely when oneself is – and so to pay attention to other people’s pain-behavior, as one does not pay attention to one’s own pain behavior.

But what is the word “primitive” meant to say here? Presumably that this sort of behavior is pre-linguistic: that a language-game is based on it, that it is the prototype of a way of thinking and not the result of thought.<sup>144</sup>

Um comportamento pré-lingüístico é, portanto, um “protótipo” no qual se fundam regras da nossa gramática, as quais, por sua vez, nos permitem pensar linguisticamente.

<sup>143</sup> IF 244.

<sup>144</sup> Z 540-541, p.95.

Enquanto uma descrição só pode ser feita uma vez que o falante já seja capaz de pensar e se comportar linguisticamente, o uso expressivo da linguagem é um dos meios primitivos pelos quais uma criança pode ser treinada para pensar e para se comportar linguisticamente. Não quero com isso dizer que não podemos aprender a pensar a partir de descrições ou que não nos utilizemos de formas expressivas da linguagem na fase adulta, mas unicamente que essas duas formas de uso da linguagem têm funções distintas no aprendizado da linguagem.

Wittgenstein mostra que a fonte de equívocos com relação à natureza de nossa linguagem de sensações se encontra no fato de que sentenças como “eu tenho dor”, quando enunciadas por outro falante, têm uma função descritiva, ao passo que, quando são enunciadas na primeira pessoa, têm uma função expressiva, i.e., não descrevem coisa alguma, são ações no mundo. O equívoco ocorre quando aquele que fala pensa estar descrevendo algo como a sua dor, uma sensação peculiar que lhe ocorre, quando usa a palavra “dor”.

É traçada uma importante distinção entre a gramática de sentenças expressivas e sentenças descritivas a partir do uso do verbo “saber” (*wissen*)<sup>145</sup>. O uso apropriado do verbo, segundo Wittgenstein, ocorre quando se pode duvidar do que é enunciado. A sentença “Eu sei que ele tem dores” é uma sentença descritiva na medida em que afigura um fato passível de ser verificado e, logo, sobre o qual se pode duvidar. Em suma, é uma sentença descritiva na medida em que pode ser posta em termos de verdade e falsidade. Já a sentença “eu sei que eu tenho dores”, embora muito similar em sua estrutura sintática com a anterior, não pode ter seu sentido posto em dúvida por aquele que a enuncia, e a expressão “eu sei” pode mesmo ser tomada como destituída de sentido, visto que nada acrescenta à sentença “eu tenho dores”. Usamos “eu sei” (*Ich weiß*) para falar de fatos e “eu tenho dores” não expressa, como pode parecer, algo como um fato mental que possa ser verificado por aquele que fala. A possibilidade da dúvida não se apresenta para aquele que profere o enunciado, não faz nenhum sentido dizer que ele deveria procurar verificar empiricamente o sentido de sua expressão.

Na segunda parte das *Investigações*, há uma passagem em que Wittgenstein discute a gramática de outra palavra que supostamente designaria um fenômeno mental: o verbo “pensar”. Apesar de não utilizar o exemplo da dor nessa passagem, o argumento apresentado complementa o que venho expondo sobre o uso expressivo da linguagem. Wittgenstein, que antes havia afirmado que, em muitos casos, a palavra pensar significa algo com “falar consigo mesmo”<sup>146</sup>, agora aborda o conceito de “fala interior”:

---

<sup>145</sup> IF 256.

<sup>146</sup> IF 32.

No conceito de ‘falar interiormente’ reside o fato de estar oculto para mim aquilo que um outro diz interiormente. Mas, “oculto” aqui é a palavra incorreta: se aquilo estivesse oculto para mim, então deveria ser evidente para ele, ele o deveria saber. Mas ele não ‘sabe’; apenas a dúvida que existe para mim não existe para ele.<sup>147</sup>

A elucidação gramatical de Wittgenstein é: não se deve pensar que, nas situações em que faz sentido usar a palavra “saber”, a palavra “dúvida” está logicamente excluída. É justamente nos contextos em que a linguagem nos permite falar em “estar convencido de x” ou em “não haver dúvidas sobre x” que falar em “não convencimento” ou em “dúvida” faria sentido – o que é verdadeiro poderia não sê-lo. Em contextos como o da enunciação da sentença expressiva “eu tenho dor”, no entanto, não faz sentido dizermos que aquele que enuncia avaliou sua sensação e chegou à conclusão de que é verdadeiro que a ela corresponda o predicado “é uma dor”.

Concluo essa seção sublinhando que, se somarmos a tese das sentenças expressivas às demais teses apresentadas ao longo da pesquisa, Wittgenstein parece ter refutado inteiramente a concepção referencialista de linguagem. Essa tese parece conciliar o uso corrente de nosso vocabulário psicológico com a idéia de aprendizado por treinamento ao mostrar que, diferentemente do que supõe o referencialista, a linguagem não se limita a seu uso descritivo ou à função de transmitir pensamentos.

## 2.5 A caixa com o besouro

Notemos que, após a exposição da tese das sentenças expressivas, a célebre proposição apresentada no parágrafo 43, a saber, “a significação de uma palavra é seu uso na linguagem” revela uma nova face: a gramática de uma linguagem é sempre aprendida a partir da nossa condição de observadores do comportamento dos demais falantes e nada com relação à natureza dos processos que venham a ocorrer em nossa mente é relevante para esse aprendizado. O exemplo dado por Wittgenstein no parágrafo 293 ilustra bem essa idéia:

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

---

<sup>147</sup> IF II, p.214.

A caixa e o besouro dentro dela são claramente metáforas para o que os referencialistas usualmente chamam de “signo” e “fenômeno mental” respectivamente. Wittgenstein procura evidenciar que alguém que assume essa concepção de linguagem e, logo, que admite a possibilidade de uma linguagem privada, defende a idéia muito implausível de que nossa comunicação se funda na concepção de que cada falante toma pelo significado de um signo um fenômeno mental que pode ser infinitamente distinto de pessoa para pessoa. O que “cai fora de consideração”, segundo Wittgenstein, é a tese de que se deve, para estabelecer uma definição, procurar os significados dos signos em objetos mentais como imagens, sensações ou idéias. Segundo Wittgenstein, como não se pode olhar “dentro da caixa do outro”, os critérios para o estabelecimento de significados não podem ser ou estar fundados em uma instância privada, de modo que somente o próprio uso das palavras pode nos servir de critério. Somente o comportamento dos demais falantes nos jogos de linguagem de que participamos – e aqui incluo o comportamento verbal – serve-nos de critério para aprender a usar as palavras que compõem nosso vocabulário psicológico.

Hacker faz a seguinte consideração sobre esse parágrafo das *Investigações*, no livro *Insight and Illusion*:

On the private-linguist's conception of the relation between a name and the object it refers to, then, *if communication is possible*, the private object allegedly referred to is a piece of idle machinery and plays no part in the mechanism of communication, and conversely *if the private object does play a part*, then communication is impossible. The 'naming relation' as conceived by the private linguist has nothing to do with the explanation of what is involved in knowing the meaning of a word, or in meaning something by a word, or in understanding what someone else means by a word.<sup>148</sup>

A comparação feita por Hacker entre o objeto ou fenômeno mental na concepção do referencialista e uma maquinaria ociosa encontra paralelo com uma passagem das *Investigações* onde Wittgenstein diz:

“Imagine um homem que não pudesse guardar de memória o que significa a palavra ‘dor’ – e que por isso designa com ela sempre algo diferente – mas, emprega a palavra em concordância com os sintomas habituais e com as condições de dor!” – Que a emprega, pois, como todos nós. Aqui gostaria de dizer: a roda que se pode mover, sem que nada mais se mova, não pertence à máquina.<sup>149</sup>

Wittgenstein, com essa afirmação, evidencia que uma investigação dos fenômenos é irrelevante para o estudo sobre a natureza do significado. A linguagem funciona independentemente das sensações e das imagens que possam eventualmente acompanhar seu uso – essa é a tese defendida. Essa concepção de linguagem mostra como é despropositada a idéia de que se duas pessoas têm duas sensações distintas de cor diante de um objeto, digamos, um objeto vermelho, então, não há um entendimento legítimo em suas enunciações acerca deste objeto. Para Wittgenstein, de fato, é possível que uma parte da humanidade tenha

<sup>148</sup> HACKER, p.270.

<sup>149</sup> IF 271.



uma sensação de vermelho e a outra parte uma outra sensação<sup>150</sup> ou, ainda, que cada um tenha uma sensação distinta do que chamamos “cor vermelha”. No entanto, isso em nada destituiu a legitimidade do uso da palavra “vermelho” por quem quer que tenha aprendido as regras que regem seu emprego em nossa linguagem. A legitimidade do emprego de uma palavra, isto é, a certeza da comunicação efetiva de seu significado, pode perfeitamente ocorrer, contanto que os falantes envolvidos compartilhem não de uma mesma sensação e sim das mesmas técnicas de inserção da palavra dentro do discurso.

A proposição “A significação de uma palavra é seu uso na linguagem” contempla, portanto, também as palavras de nosso vocabulário psicológico – ou linguagem de sensações – no seguinte sentido: nós aprendemos o significado das palavras que compõem nosso vocabulário psicológico a partir da observação do comportamento e do uso que os demais falantes fazem destes signos.

Mas indaguemos: quais são as conseqüências da tese de que não há outras formas de se aprender um significado que não a partir de uma observação do comportamento – inclusive linguístico – dos demais falantes? Ela não implicaria numa indissociabilidade entre fenômeno mental e comportamento, por exemplo, entre a dor e o comportamento de dor? E se não há uma dissociação possível, por que falarmos na existência de fenômenos mentais?

Essa problematização da tese de Wittgenstein tem sua pertinência potencializada se pensarmos, partindo do que é exposto no parágrafo 293, que o filósofo não faria nenhuma objeção a uma substituição do homem incapaz de lembrar de significados do exemplo acima por um homem que não experimenta fenômenos mentais ou, em outras palavras, um autômato. Não estaria Wittgenstein viabilizando a hipótese de que todos os falantes ao nosso redor possam ter suas “caixas com besouro” vazias?

Wittgenstein está justamente lidando com as questões apresentadas acima ao fazer as considerações que se seguem:

“Mas você admitirá que há uma diferença entre comportamento de dor com dores e comportamento de dor sem dores.” - Admitir? Que diferença poderia ser maior! – “E contudo você chega sempre ao resultado pelo qual a sensação é um nada”. Não! Ela não é algo, mas também não é um nada! O resultado foi apenas que um nada presta os mesmos serviços que um algo sobre o qual não se pode afirmar nada. Rejeitaríamos aqui apenas a gramática que se quer impor a nós.<sup>151</sup>

Na passagem acima, temos uma definição da sensação que certamente soa estranha aos ouvidos: “Ela não é algo, mas também não é uma nada!” Um leitor que não conhece a obra de Wittgenstein poderia com razão ficar confuso diante de uma definição tão vaga e sumária. Mas o ponto é que não se trata de uma definição. Muito pelo contrário, Wittgenstein

<sup>150</sup> IF 272.

<sup>151</sup> IF 304.

está justamente querendo se afastar da possibilidade de um mau uso das palavras no qual teriam incorrido muitos filósofos que buscaram estabelecer as propriedades de algo que não possui significado em nossa linguagem. É essa gramática artificial engendrada pela tradição filosófica que Wittgenstein procura rejeitar.

## 2.6 Nada está escondido: a sombra do behaviorismo

Wittgenstein não parece querer negar a existência de fenômenos como processos mentais, estados anímicos, sensações, imagens, de caráter notadamente privado. No entanto, uma leitura mais cética das teses até aqui consideradas pode nos levar a defender que Wittgenstein quer explicar toda a linguagem e comunicabilidade humanas em termos de treinamentos e domínio de técnicas. A consideração de passagens como a que exponho abaixo pode inclusive reforçar essa idéia:

Não dizemos que *possivelmente* um cão fala consigo próprio. É porque conhecemos sua alma tão exatamente? Ora, poder-se-ia dizer assim: quando se vê o comportamento de um ser vivo, vê-se sua alma – Mas de mim também digo que falo comigo mesmo, porque me comporto deste ou daquele modo? – Não o digo com base na observação de meu comportamento. Mas isto só tem sentido porque eu me comporto assim. – Portanto, não tem sentido porque eu o *tenho em mente (meine)*?

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.

Como se poderia achar isso ridículo! É como que um sonho de nossa linguagem.<sup>152</sup>

O que é dito aí? Wittgenstein se utiliza, nesta passagem, do recurso da simulação de um diálogo, onde seu interlocutor problematiza as teses por ele apresentadas. Neste diálogo, a frase “quando se vê o comportamento de um ser vivo, vê-se sua alma” pertence ao próprio Wittgenstein, enquanto o que se segue ao travessão, a frase “Mas de mim também digo que falo comigo mesmo, porque me comporto deste ou daquele modo?”, pertence ao interlocutor. O interlocutor está claramente incomodado com a hipótese de uma redução do âmbito psíquico ao comportamento. Wittgenstein pontua, em seguida, que não afirmamos que podemos falar mentalmente com base na observação do comportamento, mas que nosso enunciado só tem sentido porque aquele que enuncia se comporta de uma tal maneira. Essa parece ser uma referência à tese do uso expressivo da linguagem: não é *com base* no comportamento que afirmamos de nós mesmos (em primeira pessoa) que pensamos. Como vimos, a hipótese de Wittgenstein é de que essa afirmação não é a descrição de um fato

---

<sup>152</sup> IF 327-358.

privado e sim um modo de se comportar. Não devemos pensar que a frase de Wittgenstein dá um passo atrás e sugere uma *base* mental para nossa descrição – simplesmente não se trata de uma descrição com base em coisa alguma, posto que nem mesmo é uma descrição. E, quando o interlocutor quer relacionar nossos enunciados sobre fala interior com um âmbito psíquico e com a natureza da “própria consciência”, Wittgenstein assume um tom sarcástico, taxando de ilusória sua pretensão de dizer alguma coisa sobre fenômenos mentais.

Conduzo a argumentação com o intuito de tornar evidente que não é despropositada uma aproximação entre a posição assumida por Wittgenstein em passagens como essa e as correntes da psicologia ou mesmo da filosofia conhecidas pelo nome de “behaviorismo”. Porém, levando em conta a advertência de Soren Overgaard de que o termo “behaviorismo” pode designar “a number of very different views”<sup>153</sup>, devo me explicar quanto à utilização deste termo. Não pretendo aqui fazer uma distinção entre possíveis vertentes do behaviorismo como as que se conhece como “behaviorismo ontológico”, “behaviorismo lógico” ou “behaviorismo metodológico”. Para o propósito da pesquisa, basta que compreendamos pelo termo “behaviorismo”, como antecipado na introdução, qualquer corrente da psicologia ou da filosofia que tome os fenômenos mentais como uma pressuposição metafísica ilusória, na medida em que tais objetos podem ser descritos e estudados a partir do comportamento humano.

Essa aproximação do behaviorismo a ponto de negar a existência de fenômenos mentais não parece ser, no entanto, o que pretende Wittgenstein. Além das passagens apresentadas, há muitas outras passagens das suas obras que apresentam a preocupação em desencorajar essa leitura. Na mais explícita delas, Wittgenstein se defende claramente contra uma possível acusação de behaviorismo:

Não será você um behaviorista disfarçado? Você por acaso não diz que, no fundo, tudo isto é ficção, a não ser o comportamento humano?” – Quando falo de uma ficção, falo de uma ficção *gramatical*.

Como se chega ao problema filosófico dos processos e estados anímicos e do behaviorismo? – O primeiro passo é inteiramente imperceptível. Falamos de processos e estados e deixamos indecisa sua natureza! Talvez venhamos a saber mais sobre ela – achamos. Mas exatamente por isto, nos fixamos num determinado modo de ver. Pois temos um determinado conceito do que significa: aprender a conhecer um processo mais de perto. (O passo decisivo no espetáculo de prestidigitação foi dado, e justamente ele nos parecia inocente.) – E assim se desfaz a comparação que nossos pensamentos nos deveriam tornar compreensível. Precisamos, pois, negar o processo ainda não compreendido em um meio ainda não pesquisado. E assim parecemos, pois, ter negado os processos espirituais. E naturalmente não queremos negá-los!<sup>154</sup>

Wittgenstein admite, portanto, ter deixado indecisa a natureza dos fenômenos privados ao procurar desatrelar o significado e os fenômenos a ele ligados do âmbito mental e

<sup>153</sup> OVERGAARD, S. “Exposing the conjuring trick”, p.272.

<sup>154</sup> IF 307-308

demonstra estar ciente de que essa tomada de posição pode facilmente ser tomada como behaviorista. Mas o filósofo defende que suspender o juízo com relação a um objeto enquanto não se conquista certezas sobre ele não é o mesmo que negá-lo.

Entretanto, é preciso dizer, algo permanece estranho nessa total dissociação entre fenômenos mentais e linguagem. As teses até aqui apresentadas seriam suficientes para nos convencer de que, para o estudo da linguagem, não há qualquer diferença entre um jogo de linguagem composto por autômatos e um jogo de linguagem composto por pessoas capazes de experimentar estados mentais? Mas antes de darmos por certo que essa é a posição de Wittgenstein e a questionarmos, proponho que analisemos algumas passagens com o intuito de encontrar alguns argumentos contundentes do filósofo contra uma leitura reducionista de suas teses. Nossa tarefa é agora, portanto, compreender melhor o estatuto dos fenômenos mentais em Wittgenstein.

## 2.7 O estatuto dos fenômenos mentais em Wittgenstein

Começemos analisando o argumento do piano da representação, apresentado no parágrafo 6 das *Investigações*. Na passagem, é dito:

pensa-se logo no fato de que, quando a criança ouve a palavra, a imagem da coisa surge perante seu espírito. Mas se isso acontece – é essa a finalidade da palavra? – Sim, pode ser a finalidade. – Eu posso imaginar um tal emprego de palavras (série de sons). (Pronunciar uma palavra é como tocar uma tecla no piano da representação.)

A ocorrência de uma imagem mental é um processo mental na medida em que possui duração e se dá numa instância privada, inacessível a qualquer outra pessoa. Wittgenstein fala de uma possibilidade de relação entre linguagem e pensamento em que uma palavra evoca uma imagem, assim como, ao pressionarmos uma tecla do piano, ocorre de ouvirmos uma nota específica. A metáfora do piano é interessante porque é muito comum pensarmos na mente como um lugar em que procuramos coisas, do mesmo modo que procuramos, entre as teclas do piano, aquela que nos dará o som desejado.

Sobre a ocorrência de imagens mentais, Kenny diz: “Of course, it is true that often as we talk mental images pass through our minds”<sup>155</sup>. Mas é assim tão evidente que o que eu chamo de “imagem mental” seja a mesma coisa que uma outra pessoa chama? Wittgenstein, nessa passagem, não problematiza esse ponto. Mas consideremos outra passagem.

---

<sup>155</sup> KENNY, p. 147.

No *Blue Book*, Wittgenstein nos convida a imaginar o que se passa quando uma pessoa escreve uma carta<sup>156</sup>. Diz Wittgenstein: “in writing a letter you are looking for the words which correctly express the idea which is ‘before your mind’”. Nas *Investigações*, encontramos passagem similar: “os pensamentos estão lá (talvez já antes) e buscamos sua expressão. Essa imagem é mais ou menos acertada para diferentes casos”<sup>157</sup>. Wittgenstein parece querer dizer que, em alguns casos, nós podemos efetivamente dizer que há um pensamento não expresso o qual nós temos que traduzir para uma forma lingüística. Mas como pode ocorrer tal “tradução”? Kenny também explora o exemplo da carta e, sobre ele, comenta: “This suggests the picture that the thought is somehow already there, and we merely have to find its expression in words. But if we look at the particular cases to which this description is appropriate, we may find many different things happening”<sup>158</sup>. Em seguida Kenny enumera uma lista de possibilidades retirada justamente das *Investigações*:

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 alemão. Ou: faço um gesto e me pergunto: ‘Quais são as palavras que correspondem a esse gesto?’ Etc.<sup>159</sup>

Wittgenstein nos fornece exemplos de situações em que podemos recorrer a processos mentais, mas não explica como a gramática desses termos é formada, como adquirem significado. Pelo contrário, o filósofo, na seqüência da passagem, dificulta uma possível explicação com a apresentação da pergunta “De que consistia o pensamento, tal como existia antes da expressão?”.

Uma outra forma pela qual Wittgenstein se refere a processos mentais é através de conceitos como “sensações peculiares” ou “sensações particulares” de tensão. No *Blue Book*<sup>160</sup>, Wittgenstein utiliza esse vocabulário para investigar a gramática de palavras como “expectativa”. Mas a investigação não é muito conclusiva com relação ao significado da palavra, porque nada revela sobre um suposto objeto mental comum a todos os casos em que usamos a palavra “expectativa”. O próprio termo “tensão” notadamente não remete a nada de ordem mental, revelando que uma busca por descrever os processos mentais por introspecção resulta na descrição de processos fisiológicos. Isso explica a atração de Wittgenstein por certas passagens da obra de William James em que esse pensador procura esclarecer, por introspecção, certos conceitos relacionados a uma esfera privada. As passagens de William James citadas em textos de Wittgenstein são frequentemente utilizadas para denunciar a

<sup>156</sup> BIB, p.41.

<sup>157</sup> IF 335.

<sup>158</sup> KENNY, p.150.

<sup>159</sup> IF 335.

<sup>160</sup> BIB, pp.20, 21 e 40.

impossibilidade de chegarmos, por introspecção, a uma descrição psicológica dos eventos mentais que designamos com palavras como “feeling”, “self”, “intenção”<sup>161</sup>.

Ainda falando em sensações, vale destacar que, no parágrafo 159 das *Investigações*, Wittgenstein admite a existência de uma série de sensações:

Pois há naturalmente numerosas sensações mais ou menos características para a leitura de uma frase impressa; não é difícil evocar tais sensações: pense nas sensações de hesitar, de olhar mais de perto, de ler mal, de maior ou menor familiaridade com seqüências de palavras, etc. E há, do mesmo modo, sensações características para o recitar de algo que se aprendeu de cor.

O argumento de Wittgenstein parece ser o seguinte: é muito comum falarmos de sensações como se elas acompanhassem os atos de uma pessoa, como, por exemplo, o ato de ler. Porém, não se deve pensar, por conta disso, que determinadas sensações ou que uma determinada sensação é o critério para avaliarmos se essa pessoa está lendo efetivamente. Quero dizer, não se deve pensar que há alguma relação entre essa sensação e o significado do verbo “ler”. Porém, essa argumentação de Wittgenstein mais uma vez nos relega à posição da dúvida quanto a provas da existência de fenômenos mentais.

Mas, por fim, em passagens em que aborda a natureza da memória, Wittgenstein parece nos permitir elucidar algo sobre esse ponto. Ele admite como fato inegável que as recordações são processos mentais e que muitos são os jogos de linguagem que as pressupõem. Vejamos: se peço a alguém que me relate um filme ou uma viagem estou, obviamente, supondo que essa pessoa é capaz de algo como um acesso a certas recordações e que, muitas vezes, essas recordações devem se dar na forma de imagens mentais. Não fosse assim, uma prática como a das testemunhas oculares não seria possível. Wittgenstein aborda esse ponto simulando um interlocutor que se posicionasse da seguinte forma: “Mas você não pode negar que, por exemplo, ao recordar, ocorre um processo interior”. Wittgenstein dialoga com esse interlocutor da seguinte forma:

Por que então dá a impressão de que queremos negar algo? Quando se diz “ocorre aí um processo interior”, – quer-se acrescentar: “você o vê”. E é pois a este processo interior que nos referimos com a palavra “recordar-se”. – A impressão de que queríamos negar algo remonta ao fato de que nos voltamos contra a imagem de ‘processo interior’. O que negamos é que a imagem de processo interior nos dê a idéia correta do emprego da palavra “recordar”. Sim, dizemos que esta imagem, com suas ramificações, nos impede de ver o emprego das palavras tal qual é.<sup>162</sup>

O argumento continua na seqüência:

Por que devo então negar que aí está um processo espiritual?! Só que “ocorreu em mim agora um processo espiritual de recordação de...” nada mais significa que: “Recordei-me agora de...”. Negar o processo espiritual significaria negar a recordação; negar que alguém possa se recordar de alguma coisa.<sup>163</sup>

Com essas últimas palavras, temos um argumento mais sólido de Wittgenstein contra a idéia de que suas teses afirmam a inexistência de processos mentais. Wittgenstein nos mostra

<sup>161</sup> IF 413, RPP p. 35, BrB p. 78.

<sup>162</sup> IF 305.

<sup>163</sup> IF 306.

que negar a existência de processos mentais seria negar a própria capacidade de recordação. O argumento fica ainda mais contundente se pensarmos que a recordação é a base de toda possibilidade de treinamento e o fundamento primeiro de toda a linguagem. Alguém que não fosse capaz de deter na memória o modo de seguir uma regra não poderia aprender qualquer coisa que fosse.

Entretanto, toda essa argumentação acerca da existência de fenômenos mentais ainda não é o bastante para resolver a dificuldade que comecei a delinear anteriormente. Não devemos nos satisfazer com a idéia de que a diferença – que o próprio Wittgenstein admite ser grande – entre dor e comportamento de dor não é do escopo da Filosofia. Digo isso porque, ainda que possa não ser do escopo da Filosofia – como reivindica Wittgenstein – um estudo dos fenômenos mentais, o nosso problema possui uma face gramatical que não pode ser ignorada. Uma proposta metodológica de Wittgenstein é fazer elucidações gramaticais e há claramente uma diferença gramatical entre a palavra “dor” e a expressão “comportamento de dor”.

Esse questionamento gramatical aparece nas anotações de alunos que freqüentaram seus cursos em Cambridge nos anos de 1935 e 1936. O excerto abaixo foi extraído de um texto denominado *Notes for Lectures on “Private Experience” and “Sense Data”*, composto a partir de notas tomadas por Rush Rhees:

I believe that I wanted to say that ‘toothache’ is here not given as name of a behavior and that one does not point to an experience behind the behavior either.

When are we to say that they do? It could be when the patient /subject/ says: I have the same pain now as... I imagine that he says this spontaneously having been taught the word the same...

Now do I say that there is not the experience of toothache but only the behavior?<sup>164</sup>

Novamente temos Wittgenstein afirmando que a experiência do fenômeno privado, no caso, da sensação de dor de cabeça, não pode ser descrita, todavia, ele agora se pergunta pelo sentido de tomarmos o termo “dor de cabeça” meramente como o nome de um comportamento. A questão aqui é: O que nos impede de admitir que nossas palavras para fenômenos mentais são meramente nomes para comportamentos?

Para que seja possível dar uma resposta a essa questão é preciso que empreendamos um estudo sobre que nos autoriza, em nosso aprendizado da linguagem, a fazer distinções entre comportamento e fenômeno mental.

---

<sup>164</sup> PO, pp. 244-245.

## 2.8

## A dor dissimulada e a consciência

Wittgenstein procura sanar as dificuldades expostas acima demonstrando que a raiz do problema é uma má-compreensão da tese das sentenças expressivas. Somos tentados a pensar que a idéia de Wittgenstein é de que, para toda expressão de vocabulário psicológico, há um comportamento a partir do qual aprendemos seu uso. Mas, como será exposto abaixo, essa interpretação de Wittgenstein não procede.

A tese das sentenças expressivas parece, a princípio, afirmar que a gramática das palavras que designam processos mentais, como “dor” e “frio”, é aprendida por um treinamento no uso do signo atrelado a um comportamento típico, como o choro ou o tiritar. Em última instância, o uso significativo dessa classe de palavras só poderia ocorrer em situações em que se faz presente um comportamento típico. Ora, mas isso não nos impediria de explicar o uso significativo de expressões tão comuns como “esconder a dor” ou “simular a dor”? Não pode haver situações nas quais uma palavra que usamos para falar de um processo mental não se encontre associada a um comportamento típico?

Anthony Kenny, no livro *Wittgenstein*, faz o papel de um possível objetor que se pronunciaria da seguinte maneira:

Surely, we want to say, we can have a pain without ever saying or showing that we do; and on the other hand we can say that we have a pain without really having one; the only connection between pain and the expression of pain is that they sometimes coincide. Pain and its expression seem no more essentially connected than redness and sweetness: sometimes what is red is sweet, and sometimes not.<sup>165</sup>

No parágrafo 249 das *Investigações*, Wittgenstein mostra estar a par dessa objeção à sua tese afirmando que “mentir é um jogo de linguagem que deve ser aprendido como qualquer outro”. Tanto aquele que simula (finge) quanto aquele que dissimula (oculta) suas dores teriam aprendido a fazê-lo a partir de treinamentos. Teriam aprendido as técnicas requeridas por essas práticas da mesma forma que aprenderam a substituir seu comportamento pré-linguístico por um comportamento linguístico ao exclamar “eu tenho dor”. A questão “Como alguém pode aprender a ocultar sua dor?” seria muito aparentada com a questão “Como alguém pode aprender a calcular de cabeça?”. A resposta de Wittgenstein a ambas é uma só: você só pode aprender o que é “fazer x mentalmente” na medida em que você aprende o que é “fazer x”<sup>166</sup>.

Desse modo, conquanto não haja alguma forma de uso do nosso vocabulário psicológico que não seja contemplada pelos argumentos expostos acima, Wittgenstein

<sup>165</sup> KENNY, p.183.

<sup>166</sup> IF II, p.213.



demonstra que, mesmo no que diz respeito ao nosso vocabulário psicológico e às palavras desse vocabulário para as quais não há um comportamento específico, o treinamento é a base da apreensão do significado. Wittgenstein teria, portanto, dado uma resposta definitiva ao referencialista e à sua idéia de que a base de significação de nossa linguagem é dada por introspecção ou, como diz Meredith Williams, à idéia de que a “unidade semântica” de nossa linguagem se enraíza em experiências privadas<sup>167</sup>. Se é assim, o estudo desses dois usos da linguagem, a saber, o descritivo e o expressivo, é suficiente para explicar o sentido das sentenças de nossa linguagem de sensações. O uso de palavras que expressam processos ou estados mentais em primeira pessoa é explicado pela tese das sentenças expressivas e o uso das mesmas em qualquer outra situação é explicado a partir do uso descritivo da linguagem – se não entrarmos no mérito de ordens e perguntas.

No entanto, suspeito de que os argumentos aqui examinados ainda não sejam suficientes para explicarmos a gramática de um termo para o qual não encontramos não apenas um comportamento típico correspondente, mas também algo que possamos chamar de uma técnica mental ou, ainda, de uma técnica lingüística silenciosa e não gestual – como no caso da palavra “dor” ou do cálculo de cabeça. Pois esse é, ao que tudo indica, o caso de um conceito amplamente tematizado pelas tradições epistemológica e fenomenológica da Filosofia: o conceito de consciência.

A princípio, poderíamos imaginar um autômato que apresentasse todos os comportamentos esperados de um ser-humano sem, no entanto, possuir qualquer tipo de atividade mental que dizemos ser característica do que chamamos “consciência”. Podemos mesmo imaginar que todos os homens que nos rodeiam são autômatos e que toda a sua vivacidade é “meramente automática”<sup>168</sup>. Mas como a linguagem desenvolvida em uma comunidade lingüística composta por autômatos poderia compreender a palavra “consciência” em todos os contextos em que a empregamos, inclusive por oposição ao automatismo, se não parece haver um critério derivado do comportamento para regulamentar seu emprego? Que tipo de treinamento está envolvido no aprendizado da gramática dessa palavra?

Em um dado momento das *Investigações*, Wittgenstein enuncia: “o que está oculto não nos interessa”<sup>169</sup>. Mas, isso – seja o que for – que nos impede de afirmar que aprendemos os usos da palavra “consciência” a partir de algum treinamento específico não parece ser algo

---

<sup>167</sup> WILLIAMS, M. *Wittgenstein: Mind and Meaning: towards a social concept of mind*, p.15.

<sup>168</sup> IF 420.

<sup>169</sup> IF 126.

oculto, inexprimível e, entretanto, não parece exercer uma influência sobre a constituição de toda a nossa linguagem?

William James se utiliza da palavra “consciência” para explicar a diferença entre atos voluntários e involuntários. Ele diz que atos voluntários são aqueles que são precedidos “by a consciousness of the purpose to be attained and a distinct mandate of the will”<sup>170</sup>. Há uma passagem no *Brown Book*, onde Wittgenstein parece dialogar diretamente com essa formulação de James ao escrever: “Thus also, acting voluntary (or involuntary) is, in many cases, characterized as such by a multitude of circumstances under which the action takes place rather than by an experience which we should call characteristic of voluntary action”<sup>171</sup>. Poderíamos tomar essa formulação como uma refutação à tese de James: não devemos procurar uma experiência característica do agir voluntário por introspecção, pois nada em nossa linguagem nos autoriza a descrever tal experiência. No entanto, Wittgenstein não explica o quê, em nossa linguagem, nos permite reunir, com sentido, essa “pluralidade de circunstâncias” (*multitude of circumstances*) sob o termo geral “consciência”.

A tese de Wittgenstein de que nada se pode saber (*wissen*) sobre a natureza de nossos fenômenos mentais que não o que está expresso no uso corrente da linguagem não teria negligenciado a existência de uma diferença gramatical entre expressões como “agir automático” e “agir consciente”? Se essa diferença gramatical não pode ser explicada, ainda é viável uma hipótese referencialista que diga: a existência da palavra “consciência” em nossa linguagem é uma prova de que o conhecimento dos fenômenos que ocorrem em nossas mentes pode conferir significado aos signos que empregamos.

## 2.9 A gramática da consciência

Talvez possa haver quem afirme ser possível uma elucidação do sentido de sentenças como “Eu tenho consciência” a partir da tese das sentenças expressivas. Pode-se levantar a hipótese de que comportamentos como o olhar nos olhos<sup>172</sup> de quem fala, a tendência à imitação e a capacidade de, por assim dizer, execução de técnicas mentalmente sejam formas de comportamento natural, pré-linguístico e que estes são parcialmente substituídos por

---

<sup>170</sup> JAMES, W. *Principles of Psychology*, p.8.

<sup>171</sup> BrB, p.157

<sup>172</sup> IF 286.

comportamentos linguísticos envolvendo a palavra “consciência”. Digo “parcialmente” porque nós obviamente continuamos olhando nos olhos de nossos interlocutores, imitando nossos interlocutores e executando técnicas mentalmente durante toda a vida. Mas, do mesmo modo, continuamos também chorando e gritando, ainda que não com igual freqüência. De qualquer forma, o que me interessa aqui é que essa possível – e não sei se muito plausível – explicação do uso da palavra “consciência” em primeira pessoa, a exemplo da palavra “dor”, remete-nos ao uso da palavra dentro de uma comunidade linguística. Remete-nos a algo como um comportamento de consciência a partir do qual se tenha aprendido o uso da palavra inclusive em primeira pessoa. E, se deve existir esse comportamento, somos levados a crer que uma sentença como “Ele tem consciência” é uma sentença com valor de verdade, uma descrição de um comportamento que pode ou não acontecer. Ora, mas se se trata de uma descrição, então, deveríamos poder usar a palavra “consciência”, assim como fazemos com as palavras “dor” e “frio”, tanto em sentenças que afiguram estados de coisas existentes quanto inexistentes. Vejamos: faz sentido dizermos “Ele tem consciência” falsamente de um outro falante? E é claro que me refiro aqui a um ser-humano vivo, acordado e são, posto que, suponho, na maioria dos jogos de linguagem, temos falantes nestas condições. O ponto é que uma asserção de falsidade não parece ter lugar nesse caso.

Se procurarmos recorrer às *Investigações* para compreender a questão, notaremos que é sumária a abordagem gramatical da “consciência”. Em geral, Wittgenstein trata do tema da consciência para refutar a idéia de que uma procura interior por estabelecer um objeto que seja o fenômeno da consciência possa elucidar qualquer coisa em linguagem. No parágrafo 418, Wittgenstein levanta a questão: “É um fato empírico que eu tenha consciência?”. E talvez possamos compor a questão da seguinte maneira: que experiência, que comportamento me permite dizer que seres humanos têm consciência e árvores e pedras não têm? Uma possibilidade de resposta talvez seja a comparação da gramática do verbo “acordar” com a gramática da “consciência”. Essa comparação é feita por Wittgenstein, na passagem exposta abaixo:

“Os homens dizem, de comum acordo, que vêem, ouvem, sentem, etc. (mesmo que muitos sejam cegos ou surdos). Atestam, pois, de si próprios que têm consciência” – Mas que estranho! A quem faço realmente uma comunicação, quando digo “tenho consciência”? – Ora, frases como “eu vejo”, “eu ouço”, “eu estou consciente” têm realmente seu uso. Ao médico digo: “agora escuto outra vez com este ouvido”; àquele que me julga inconsciente, digo: “estou consciente outra vez”, etc.<sup>173</sup>

Mas devemos nos perguntar: é uma hipótese plausível a de que a gramática da palavra “consciência” é estreitamente aparentada com a gramática da palavra “acordar”? E, quando digo “estreitamente aparentada”, quero dizer: são poucos ou inexistentes os empregos

<sup>173</sup> IF 416.

correntes da palavra “consciência” em que a substituição por “acordar” tornaria a sentença sem sentido? Penso que grande parte dos usos da palavra em nossa língua prova o contrário<sup>174</sup>.

O problema que se apresenta para Wittgenstein, apresentado de um modo mais amplo, é que nem o uso descritivo e nem o uso expressivo da linguagem explicam suficientemente a gramática da palavra “consciência”. A sentença “ele tem consciência” não pode ser expressiva, posto que não está em primeira pessoa e não pode ser descritiva, posto que seu contrário é sem sentido.

Deparamo-nos, aparentemente, com uma violação do princípio estabelecido no parágrafo 124 das *Investigações*, a saber, de que a filosofia não deve alterar o uso efetivo da linguagem para alcançar seus desígnios. O ponto é que a palavra “consciência” tem um uso efetivo em nossa linguagem que não parece ser contemplado pela tese do aprendizado da linguagem por treinamento, a qual aparece reiteradamente na obra de Wittgenstein como uma tese fundamental de onde se derivam todas as outras.

Do modo como compreendo, no entanto, essa não é uma *aporia* deixada por Wittgenstein aos cuidados de futuros filósofos. Penso que uma consideração das teses expostas nas últimas anotações em que trabalhava o filósofo, cuja organização e publicação convencionou-se chamar de *Sobre a Certeza*, nos permite elucidar esse ponto deixado em aberto nas *Investigações Filosóficas*.

## 2.10 A tese do sistema de convicções

Wittgenstein, já nos primeiros parágrafos do *Sobre a Certeza*, apresenta seu intento de se contrapor a certas teses de G.E. Moore em textos como *Proof of an External World* e *A Defence of Common Sense*. Ele procura mostrar que sentenças como “Aqui está uma mão” e “Aquela é uma árvore”, ainda que tenham a forma de sentenças declarativas, não podem assumir, em geral, a forma “Eu sei que p” – como em “Eu sei que aqui está uma mão” – porque não são passíveis de dúvida dentro do contexto da grande maioria dos jogos de linguagem correntes. A partícula “Eu sei” – e essa é uma idéia já presente nas *Investigações*,

---

<sup>174</sup> Exemplos: “Aquilo me veio à consciência”; “Ele tem consciência disso”; “Ponha a mão na consciência”; “Fiz aquilo conscientemente”. Em nenhum destes casos a substituição pela palavra “acordar”, ou derivações, é válida.

como vimos – só é adequada a sentenças que podem ser postas em termos de verdade e falsidade e, logo, sentenças de cujo sentido se pode duvidar e comprovar.

Há, portanto, no *Sobre a Certeza*, uma retomada de elucidações gramaticais acerca do uso do verbo “saber” (*wissen*). Wittgenstein procura mostrar que os empregos adequados desse verbo são ligados a fatos – à descrição de fatos –, e que qualquer emprego filosófico da palavra para fazer asserções sobre a própria estrutura da linguagem é uma corrupção da mesma:

“I know” has a primitive meaning similar to and related to “I see” (“wissen”, “videre”). And “I knew he was in the room, but he wasn’t in the room” is like “I saw him in the room, but he wasn’t there”. “I know” is supposed to express a relation, not between me and the sense of a proposition (like “I believe”) but between me and a fact.<sup>175</sup>

De acordo com Wittgenstein, sentenças cujos sentidos se dão na compreensão daquilo que, na própria estrutura da linguagem, permite-nos conferir sentido às nossas asserções sobre os fatos não devem ser acompanhadas da expressão “Eu sei”. Ignorar essa restrição é ignorar que há certos usos de nossa linguagem que não permitem e não demandam dos falantes a verificação do sentido dos enunciados e, conseqüentemente, é assumir que a única função da linguagem é descrever fatos.

Moore, ao se utilizar do verbo “saber” para designar um conhecimento mais elementar da existência do mundo externo, estaria negligenciando essa restrição e, com isso, assumindo a forma referencialista de concepção de linguagem que Wittgenstein ataca. Para Wittgenstein, não há qualquer sentido em se buscar provar a existência de um mundo externo, uma vez que os usos que fazemos da linguagem não nos dão razões ou nos oferecem recursos para tanto.

Wittgenstein procura mostrar que o equívoco de Moore é tomar como exemplos de proposições descritivas indubitáveis aquilo que, na grande maioria dos jogos de linguagem, nem mesmo é considerado explicitamente. Trata-se de enunciados que, quando expressos, aparecem a todos não como conhecimento indubitável, mas como evidências indubitáveis. Moore estaria confundindo o que é conhecimento – o que se caracteriza como verdadeiro porque é comprovado dentro do que exigem as regras em um jogo de linguagem – e o que é convicção ou certeza – o que se caracteriza como evidente porque é pressuposto pelas regras do jogo, ou ainda, que opera como parte da própria normatividade do jogo:

‘Knowledge’ and ‘certainty’ belong to different categories. They are not two ‘mental states’ like, say ‘surmising’ and ‘being sure’. (Here I assume that it is meaningful for me to say “I know what (e.g.) the word ‘doubt’ means” and that this sentence indicates that the word “doubt” has a logical role.) What interests us now is not being sure but knowledge. That is, we are interested in the fact that about certain empirical propositions no doubt can exist if making judgments is to be possible at all. Or again: I am inclined to believe that not everything that has the form of an empirical proposition *is* one.<sup>176</sup>

<sup>175</sup> OC 90.

<sup>176</sup> OC 308.

De um modo mais abrangente, o que quero mostrar é que Wittgenstein faz, no *Sobre a Certeza*, algumas novas considerações sobre o modo como as diferentes formas de uso da linguagem se conectam na prática dos jogos de linguagem. De acordo com ele, para que as descrições de fatos e a asserção do valor de verdade dessas descrições seja possível, i.e., para que possamos estabelecer definições, hipóteses, conclusões, em suma, regras passíveis de dúvida e correção, é preciso que haja certas regras que sejam indubitáveis para todo aquele que está inserido no jogo.

Um ponto fundamental da argumentação é que, ainda que não seja muito usual, nós podemos, em geral, expressar linguisticamente essas regras indubitáveis. E, em muitos casos, a forma sintática desses enunciados é idêntica à forma sintática de proposições que descrevem fatos e de cujo sentido podemos duvidar. Wittgenstein explica essa identidade sintática dizendo que não se trata de uma postulação de regras rígidas e sim de regras fluidas: o que é convicção em um jogo de linguagem pode ser passível de verificação em outro<sup>177</sup>. A sentença “Aquilo é uma árvore” pode operar como uma descrição a ser verificada para crianças e para filósofos, mas, na grande maioria dos jogos de linguagem, opera como convicção, isto é, serve de base (*Grund*)<sup>178</sup> para asserções mais complexas como “devemos remover esta árvore para construir o prédio”. Certamente ninguém nesse jogo de linguagem diria “Como você sabe que aquilo é uma árvore?”. As convicções estão onde, em circunstâncias normais do uso da linguagem, nenhum espaço para o erro está “preparado” no jogo<sup>179</sup>: “There is a difference between a mistake for which, as it were, a place is prepared in the game, and a complete irregularity that happens as an exception”<sup>180</sup>.

Defendo a hipótese de que uma tese central no *Sobre a Certeza*, e que me parece realmente faltar como idéia explícita ou consolidada nas *Investigações*, é a tese de que as “regras constitutivas”<sup>181</sup> de um jogo de linguagem podem ser expressas na forma de sentenças de caráter mitológico ou de convicção<sup>182</sup> – ainda que muitas delas sejam aprendidas na própria práxis<sup>183</sup> e, muitas vezes, sem um estabelecimento formal. Wittgenstein, do modo como compreendo, evidencia um uso da linguagem distinto dos usos expressivo e descritivo trabalhados mais enfaticamente nas *Investigações*. Ele fala de um uso da linguagem que

<sup>177</sup> OC 96-97.

<sup>178</sup> OC 204.

<sup>179</sup> KOBER. M. “Certainties of a world-picture: The epistemological investigations of *On Certainty*”, p.415 / OC 647 e 650.

<sup>180</sup> OC 647.

<sup>181</sup> Adoto a terminologia de Michael Kober, no texto “Certainties of a world-picture: The epistemological investigations of *On Certainty*”, p.424

<sup>182</sup> OC 95 e 102.

<sup>183</sup> OC 95: “the game can be learned purely practically, without learning any explicit rules”. Ver também: *Investigações Filosóficas*, § 54 e § 83

descreveria não fatos e sim o “sistema de convicções”<sup>184</sup> que comporia uma imagem de mundo (*Weltbild*) comum a muitos jogos de linguagem dentro de uma comunidade lingüística:

The propositions describing this world-picture (*Weltbild*) might be part of a kind of mythology. And their role is like that of rules of a game; and the game can be learned purely practically, without learning any explicit rules.<sup>185</sup>

Wittgenstein dá a entender, portanto, que a filosofia termina por formular pseudo-questões ao confundir sentenças descritivas e sentenças que expressam convicções. Em algumas passagens de sua obra, Wittgenstein parece sugerir que essas sentenças que expressam convicções podem ser denominadas “proposições gramaticais”<sup>186</sup>. É a possibilidade de enunciar, na forma de proposições gramaticais, as convicções – as regras constitutivas do próprio jogo em que se está inserido – que confunde os filósofos, levando-os a querer elucidar e procurar o valor de verdade lá onde a proposição não é “algo a ser testado pela experiência” e sim “regra de testagem”.<sup>187</sup>

Um último ponto concernente ao *Sobre a Certeza* que acrescenta à nossa investigação diz respeito à relação entre os conceitos “sistema de convicções” e “stage-setting”. Wittgenstein torna a abordar o tema do aprendizado da linguagem, dessa vez no *Sobre a Certeza*, para esclarecer como alguém pode aprender a usar a linguagem de modo a descrever a própria imagem de mundo que se estrutura no sistema de convicções de um determinado jogo de linguagem. Consideremos a passagem que se segue:

We teach a child “that is your hand”, not “that is perhaps (or “probably”) your hand”. That is how a child learns the innumerable language-games that are concerned with his hand. An investigation or question, ‘whether this is really a hand’ never occurs to him. Nor, on the other hand, does he learn that he knows that this is a hand.<sup>188</sup>

Para os propósitos da presente pesquisa, essa passagem é, sem dúvida, muito esclarecedora. Nela, Wittgenstein aproxima a tese do sistema de convicções da tese do aprendizado da linguagem por treinamento. Certas proposições que, num momento de ensinamento ostensivo da criança, figuram como algo a ser testado pela experiência – como é o caso de proposições em que ocorre a nomeação de partes do corpo da criança – passam a poder, num momento posterior, figurar como regra de testagem em jogos de linguagem mais complexos. Wittgenstein ressalta a idéia de que, em nenhum momento do treinamento da criança com as regras de uso da palavra “mão” se faz cabível a pergunta sobre a existência da mão propriamente dita. A nomeação do objeto não é antecedida, acompanhada ou precedida por nenhuma dúvida acerca da existência do objeto. Diz Wittgenstein: “Children do not learn

---

<sup>184</sup> OC 102.

<sup>185</sup> OC 95.

<sup>186</sup> Por exemplo: OC 58 / IF 251.

<sup>187</sup> OC 98.

<sup>188</sup> OC 374.

that books exist, that armchairs exist, etc.etc., – they learn to fetch books, sit in armchairs, etc.etc.”<sup>189</sup>.

Nas *Investigações*, Wittgenstein defende a idéia de que uma criança só pode aprender a nomear objetos uma vez que já haja um *stage-setting* – muita coisa preparada na linguagem –, i.e., uma vez que já domine certas técnicas. Da mesma forma, a introdução da dúvida em jogos de linguagem requer o domínio de certas técnicas, requer um *stage-setting* e, em muitos casos, nosso treinamento com determinadas regras não envolve a possibilidade da dúvida. A conclusão que daí se pode extrair é de que uma convicção vem à tona quando não há um *stage-setting*, algo preparado no jogo de linguagem, a partir do qual possamos pôr em dúvida o sentido de uma determinada proposição. Wittgenstein diz, no *Sobre a Certeza*: “The child learns by believing the adult. Doubt comes *after* belief”<sup>190</sup>. No caso de proposições gramaticais, ou seja, proposições que expressam o que não pode ser posto em dúvida num jogo de linguagem, o que é enunciado é o que é “anterior” à dúvida, o que é enunciado são as convicções compartilhadas pelos os falantes daquele jogo.

Posto isso, podemos voltar ao exame da gramática da palavra “consciência” com um dado muito esclarecedor: a proposição “Ele tem consciência”, em muitos de seus usos, é uma proposição gramatical e opera como uma regra constitutiva em grande parte dos jogos de linguagem. Não estou afirmando que a sentença “Ele tem consciência” não pode aparecer em diversos jogos de linguagem como sentença declarativa, dotada de valor de verdade<sup>191</sup> – um médico pode falar algo do gênero sobre um paciente que acaba de se recuperar de um estado de coma ou do efeito de uma anestesia, por exemplo –, e sim que, em muitos casos, a sentença “Ele tem consciência” funciona como a sentença “Ele tem um cérebro”<sup>192</sup> dita de alguém que nunca teve o crânio aberto ou “Isto é uma porta” para alguém a quem se pede para fechar uma porta<sup>193</sup>. Wittgenstein diz: “falta um terreno para a dúvida! Tudo fala em seu favor e nada contra”<sup>194</sup>.

O fato é que não somos treinados para perceber os demais falantes como autômatos. “Todos os falantes têm consciência”, eis a enunciação de uma regra que aprendemos antes que possamos nos perguntar pelo significado da palavra “regra”. A questão sobre o automatismo, portanto, tão tematizada por Wittgenstein em diversas passagens de suas

---

<sup>189</sup> OC 476.

<sup>190</sup> OC 160.

<sup>191</sup> OC 96-97.

<sup>192</sup> OC 4.

<sup>193</sup> OC 7.

<sup>194</sup> OC 4.



obras<sup>195</sup>, nada mais é que uma pseudo-questão que se apresenta quando os filósofos tomam a regra como descrição e procuram elucidar o que não pode ser elucidado, quando duvidam daquilo que, em geral, é condição de possibilidade para a dúvida: a certeza da consciência.

## 2.11 Considerações finais

O que vem a ser essa certeza da consciência fica bem claro em uma passagem da segunda parte das *Investigações*, a qual, segundo estudiosos, teria sido escrita contemporaneamente às anotações do *Sobre a Certeza*:

Imagine que eu diga de um amigo: “ele não é um autômato”. – O que é comunicado aqui e para quem isso seria uma comunicação? Para um homem que encontra outro em circunstâncias habituais? O que poderia isto comunicar-lhe! (No máximo que este sempre se comporta como um ser humano e não se comporta algumas vezes como máquina.) “Creio que ele é um autômato” não tem assim, sem mais, nenhum sentido. Minha atitude em relação a ele é uma atitude com relação à alma. Não sou de opinião de que ele tenha uma alma.<sup>196</sup>

Wittgenstein nos convida a considerar os usos da sentença “Ele não é um autômato” na linguagem corrente da mesma forma que poderia propor que considerássemos os usos da sentença “Ele tem consciência”. O que ele pretende evidenciar é a estranheza que a enunciação de uma sentença como essa provoca em “circunstâncias habituais”. Em um jogo de linguagem como uma palestra, seria muito inusitado que alguém que se sentasse na platéia perguntasse à pessoa do seu lado “Esse palestrante é um autômato ou têm consciência?”. O compartilhamento da convicção de que aquele que palestra é um ser consciente é uma pressuposição do jogo de linguagem. Que ele tenha consciência – ou que seja capaz de pensar, que tenha alma – não é um fato, não pode haver hipóteses ou opiniões sobre sua veracidade, posto que não há lugar para a dúvida. O uso do verbo “crer” não é apropriado porque nos leva a compreender a sentença como sendo uma opinião particular, uma interpretação pessoal de um fato. Contudo, na grande maioria dos jogos de linguagem, o compartilhamento da convicção de que os demais falantes não são autômatos é uma exigência.

Voltemos ao exemplo e, dessa vez, atribuamos à pessoa que acaba de adentrar o local onde está ocorrendo a palestra uma pergunta mais convencional, digamos: “Qual é o tema que ele está abordando?”. Numa análise wittgensteineana, dentre as técnicas que devem ser dominadas para que o falante possa enunciar tal questão, deve constar uma capacidade de

<sup>195</sup> Por exemplo: IF 420 / IF II pp.176-177 / BrB, p.87.

<sup>196</sup> IF II, p.176.

interagir com seres humanos que se funde numa regra constitutiva do jogo de linguagem a qual, por sua vez, pode ser descrita pela seguinte proposição gramatical: “Todos os falantes têm consciência”.

O máximo de conhecimento que podemos obter, diz Wittgenstein, uma vez que chegamos à rocha dura (*hartem Gestein*) da linguagem, é uma descrição na forma de imagem. Numa tentativa de exemplificação da imagem que parecemos compartilhar, em muitos de nossos jogos de linguagem, no tocante à gramática da palavra “consciência”, Wittgenstein escreve:

A evolução dos animais superiores e do homem e o despertar da consciência num determinado estágio. A imagem é mais ou menos esta: o mundo, apesar de todas as vibrações do éter que o atravessam, é escuro. Um dia, porém, o homem abre seus olhos que vêem, e torna-se claro.

Nossa linguagem descreve primeiramente uma imagem. O que deve acontecer com ela, como deve ser empregada, isto permanece nas trevas. Mas é claro que deve ser pesquisado, se se quer compreender o sentido de nossas afirmações. A imagem, porém, parece dispensar-nos dessa tarefa; ela já indica um determinado emprego. Com isso, ela nos logra.<sup>197</sup>

A imagem nos dispensa de elucidar o que se passa em nós, de procurar dentro de nós mesmos um objeto mental que possamos denominar “consciência”. A expressão “Ela nos logra” significa: todos os integrantes do jogo de linguagem aceitam a imagem como evidência indubitável do que se passa em nós. É também uma imagem que nos contenta ao dizermos popularmente que a cegueira é como uma *escuridão* na alma ou na cabeça do cego e, cientificamente, que uma determinada substância química é composta por dois *anéis* de carbono<sup>198</sup>. O conceito “imagem” (*Bild*) utilizado em certas passagens das *Investigações* entra em acordo com a idéia, apresentada no *Sobre a Certeza*, de que há uma imagem de mundo (*Weltbild*) que compõe a mitologia, os fundamentos, dos jogos de linguagem. Contudo, não devemos pensar que Wittgenstein afirma que a tarefa filosófica de descrever um jogo de linguagem nos remete a metáforas ou a analogias que reconhecemos como sendo meramente ilustrativas. Wittgenstein adverte: “somos conscientes de usar apenas uma imagem? Certamente que não. – Não é uma imagem de nossa escolha, não é uma metáfora, mas sim uma expressão figurada”<sup>199</sup>. A diferença entre “metáfora” e “expressão figurada” parece ser de que nós podemos duvidar da imagem sugerida pela primeira, mas não podemos fazê-lo com relação à última.

É preciso pontuar, por fim, que proposições gramaticais são, em geral, tão somente fruto de um esforço filosófico no sentido de descrever o modo como as coisas acontecem na linguagem, dando forma lingüística àquilo que, em geral, é evidente e habitual demais para

<sup>197</sup> IF II, p.181.

<sup>198</sup> IF 422-424.

<sup>199</sup> IF II, p.177.

ser sequer pensado. Essa idéia talvez possa esclarecer ainda alguma coisa àqueles que criticam Wittgenstein afirmando que o estabelecimento de conceitos como “jogo de linguagem” ou “regra” é um recurso que entra em contradição com a afirmação de que a Filosofia não deve “tocar no uso efetivo da linguagem”<sup>200</sup>. Utilizar-se de um neologismo para evidenciar as convicções que regulam um jogo de linguagem não é, pelos argumentos expostos acima, alterar o uso efetivo da linguagem.

---

<sup>200</sup> IF 124.

### 3 CONCLUSÃO

Penso que, tendo chegado ao fim de nossa pesquisa, podemos concluir que certas teses expostas no *Sobre a Certeza* abrem um novo campo de investigação gramatical (ou, mais propriamente, semântica) dentro do qual podemos reconsiderar expressões cujos significados não possam ser claramente explicados a partir da tese wittgensteineana do aprendizado da linguagem por treinamento. Os pontos deixados em aberto sobre a gramática da palavra “consciência” nas *Investigações Filosóficas* e as elucidações feitas sobre os mesmos a partir do *Sobre a Certeza* talvez sejam apenas um exemplo do que nos permite esse campo.

No que concerne aos resultados mais relevantes obtidos aqui, destaco a constatação de que, com a elaboração da tese do sistema de convicções, Wittgenstein nos permite compreender que não se faz necessária a introspecção para que haja um critério de distinção gramatical entre “ação consciente” e “ação automática”. A palavra “consciência”, nos usos em que não está associada a um comportamento típico, teria sentido em nossa linguagem porque expressa certas convicções fundamentais que regulam nossos jogos de linguagem. E se podemos falar de ações automáticas, isso é devido ao fato de que sequer podemos duvidar da possibilidade do agir consciente – de nossa capacidade de escolha, de que agimos com intenções. A palavra “automático” adquire significado, em grande parte dos seus usos relacionados à descrição de ações humanas, como exceção à regra.

Para aqueles que acusam Wittgenstein de behaviorismo, espero ter demonstrado que esse não é o caso. O que procurei elucidar é que Wittgenstein não ergue um muro intransponível entre fenômenos mentais e linguagem, como se nada no funcionamento de nossa linguagem supusesse a existência de um âmbito psíquico. Quando diz que nada está oculto e que “a essência está expressa na gramática”<sup>201</sup>, Wittgenstein não nega a existência de fenômenos mentais, como pode parecer. Ele apenas adverte para o fato de que o significado não é algo de ordem mental. Querer curar a Filosofia da idéia de um “mundo interno”, oculto, não é negar a importância do que usualmente chamamos de “sensações”, “idéias” e “imagens mentais” no mundo cotidiano (*bürgerlichen*)<sup>202</sup>. Defender que tudo o que se pode afirmar sobre a essência da mente é o que nos permite a gramática das palavras “essência” e “mente” não é negar a existência da mente.

---

<sup>201</sup> IF 371.

<sup>202</sup> IF 125.

Em geral, o behaviorismo toma os fenômenos mentais como uma pressuposição metafísica ilusória, na medida em que tais objetos podem ser descritos e estudados a partir do comportamento humano. Wittgenstein, como vimos, não concebe os fenômenos mentais como objetos ou fatos passíveis de descrição. Passando ao largo dessa concepção, ele nos permite a inferência de que a existência desses fenômenos está implícita em nossa linguagem na forma de convicções que possibilitam e estruturam os jogos de linguagem.

As conclusões obtidas com essa pesquisa parecem-me deixar mais claro o que Wittgenstein quer dizer ao afirmar que “o que os homens aceitam como justificativa – mostra como eles vivem e pensam”<sup>203</sup>. Para compreendermos devidamente como um signo “ganha vida”<sup>204</sup>, é preciso investigar, no mais “profundo”<sup>205</sup> de sua gramática, as convicções que condicionam e estão pressupostas em seus usos.

Como consideração final, parece-me relevante ressaltar que a pergunta pela gramática da palavra “consciência” acaba se revelando a ponta de um iceberg, uma vez que nos permite levantar a hipótese de que a tese do sistema de convicções desempenha um papel fundamental dentro do pensamento de Wittgenstein. Sem a consideração dessa tese, não há como compreendermos apropriadamente a posição de Wittgenstein com relação à existência de um vocabulário psicológico em nossa linguagem.

O filósofo passa a questionar, após seu retorno à filosofia, o fato de que as descrições podem ter seu valor de verdade garantido pela experiência. Seus estudos revelam uma série de práticas linguísticas em que o recurso à experiência – na forma de definições ostensivas – não explica a compreensão de significados, como, por exemplo, o do próprio gesto de apontar ou das próprias sentenças expressivas aqui tratadas. Wittgenstein passa a defender, então, o treinamento no uso da linguagem, na prática dos jogos de linguagem, como sendo os “fenômenos primitivos” (*Urphänomene*)<sup>206</sup> – ou fronteiras (*bounders*)<sup>207</sup> – dos quais todo significado decorre. Ele fala do âmbito da constatação e da descrição dos jogos de linguagem como sendo um âmbito basilar, onde não deve haver explicações ou elucidações, hipóteses ou dúvidas<sup>208</sup>. Essa idéia se mantém no *Sobre a Certeza*. Porém, o fato de não haver, nas *Investigações*, uma tese sobre um uso normativo mitológico da linguagem não nos permite distinguir entre as proposições que, em um jogo de linguagem, operam como regras dubitáveis e aquelas que operam como regras indubitáveis. Devendo-se compreender que

---

<sup>203</sup> IF 325.

<sup>204</sup> BIB, p.4.

<sup>205</sup> IF 664.

<sup>206</sup> IF 654.

<sup>207</sup> PG 97.

<sup>208</sup> IF 655.

regras dubitáveis são definições e todas as regras cuja infração é denominada “erro” e que regras indubitáveis são o que chamamos comumente de “convicções” ou “certezas”. Tendo a afirmar agora, findado o estudo, que somente o estabelecimento dessa distinção permite a Wittgenstein combater um grande mal-entendido filosófico não inteiramente “curado”<sup>209</sup> nas *Investigações*: a forte inclinação dos filósofos a subverterem o uso corrente da linguagem ao tomarem por dubitável o que é indubitável. Qualquer estudo filosófico sobre a consciência enquanto fenômeno seria fruto, de acordo com Wittgenstein, desse mal-entendido com relação à natureza da linguagem.

---

<sup>209</sup> BIB p.1 / IF 255.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, S. *Confissões* in: Coleção Os Pensadores. Trad.: J.Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- AYER, A.J. (1968): "The Concept of a person". In: *The Concept of a Person and Other Essays*. London: Macmillan.
- \_\_\_\_\_. (1986): "Can There Be a Private Language?". In: *The Philosophy of Wittgenstein*, edited by John V. Canfield. New York: Garland.
- \_\_\_\_\_. *Wittgenstein on certainty* In: Understanding Wittgenstein. London: The royal Institute of Philosophy Lectures VII, 1974.
- AUSTIN, J.L. *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Outras Mentes*. In: Coleção Os Pensadores. Trad.: Marcelo Guimarães da Silva Lima. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- BAKER, G. and HACKER, P.M.S. *An Analytical Commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Oxford: Blackell, 1983.
- BUDD, M. *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. London: Routledge, 1989.
- CHOMSKY, N. *Cartesian Linguistics: A chapter in the history of rationalist thought*, 2<sup>nd</sup>ed. Edited, with an introduction, by J. McGilvray. Cybereditions Corporation, 2002.
- CRAIG E. (1997): "Meaning and Privacy". In: *A Companion to the Philosophy of Language*, edited by Robert Hale and Crispin Wright, Oxford: Blackwell, pp. 127-145
- DIAS, M.C. *Os Limites da Linguagem*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- FOGELIN, R. (1996): "Wittgenstein's Critique of Philosophy". In: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Edited by H. Sluga and D. Stern. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 34-59
- \_\_\_\_\_. *Wittgenstein*. London: Routledge, 1987.
- FREGE, G. *Lógica e filosofia da linguagem*. Introdução de Paulo Alcoforado. São Paulo: Cultrix / Editora da USP, 1978.
- GARRET, B. (2002): "Cartesianism and the Private Language Argument". In: *Sorites – Issue 14 – October 2002*, pp. 57-62
- GARVER, N. (1996) "Philosophy as Grammar". In: *The Cambridge Companion to Wittgenstein..* Edited by H. Sluga and D. Stern. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 139-171

HALLET, G. *A Companion to Wittgenstein's "Philosophical Investigations"*. London: Cornell University Press, 1977.

HACKER, P.M.S. *Wittgenstein: meaning and mind*. Oxford: Blackwell, 1993.

\_\_\_\_\_. *Insight and Illusion: themes in the philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

HEISENBERG, W. *Philosophie: Le manuscrit de 1942*. Introdução e tradução de Catherine Chevalley. Paris: Éditions du Seuil, 1998.

\_\_\_\_\_. *A ordem da realidade*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Não publicado.

HINTIKKA, M. B. and HINTIKKA J. *Uma investigação sobre Wittgenstein*. Trad.: Enid Abreu Dobránszky. São Paulo: Papyrus editora, 1994.

HOBBS, T. *Human Nature and De Corpore Político*. Oxford: Oxford University Press, 1994

\_\_\_\_\_. *Leviatã*. In: Coleção Os Pensadores. Trad.: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

\_\_\_\_\_. *Leviatan*. In: Great Books of the Western World. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952.

HOLT, R. *Wittgenstein, Politics & Human Rights*. Florence: Routledge, 1997.

HOLTZMAN, S.H. and LEICH, C.M. *Wittgenstein: to follow a rule*. London: Routledge & Kegan Paul, 1981.

JAMES, W. *The Principles of Psychology* in: Great Books of the Western World. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952.

KENNY, A. *Wittgenstein*. London: Penguin Books, 1973.

KNORPP, W. M. (2003): "How to talk to yourself or Kripke's Wittgenstein's solitary language argument and why it fails". In: Pacific Philosophical Quarterly 84. California, pp. 215-248

KOBER, M. (1996): "Certainties of a world-picture: The epistemological investigations of *On Certainty*" In: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Edited by H. Sluga and D. Stern. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 411-441

KRIPKE, S. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Harvard University Press, 1971.

LEBRUN, G. (1983): "Hobbes et la institution de la verité". In: Manuscritos, Revista de Filosofia, vol. VI, n. 2. São Paulo: Unicamp, pp. 105-131

MALCOLM, N. *Nothing Is Hidden*. Oxford, U.K.: Blackwell, 1986.



\_\_\_\_\_. (1966): "Review of Wittgenstein's *Philosophical Investigations*". In: Pitcher 1966.

MARCONDES, D. (1995): "Wittgenstein: Linguagem e Realidade". In: *Cadernos Pedagógicos e Culturais*, Niterói, v. 3/4, p. 217-230

McGINN, M. *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*. London: Routledge, 1997.

OVERGAARD, S. (2004): "Exposing the conjuring trick: Wittgenstein on subjectivity". In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences 3*. Kluwer Academic Publishers, pp. 263-286.

PEARS, D. (1993): "Connections between Wittgenstein's Treatment of Solipsism and the Private Language Argument". In: *Terricabras*, J.-M. (Hrsg.): A Wittgenstein Symposium. Amsterdam.

RYLE, G. *The Concept of Mind*. Harmondsworth: Penguin Books, 2000.

\_\_\_\_\_. *Linguagem Ordinária*. In: Coleção Os Pensadores. Trad.: Balthazar Barbosa Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

\_\_\_\_\_. *Teoria da Significação*. In Coleção Os Pensadores. Trad.: Balthazar Barbosa Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

\_\_\_\_\_. *Expressões Sistemáticamente enganadoras*. In: Coleção Os Pensadores. Trad.: Balthazar Barbosa Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

RUSSELL, B. *The Philosophy of logical Atomism*. Chicago: Open Court, 1985.

ROSENTHALE, D.M. *The Nature of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

SCHAUER, F. *Playing by the Rules: A Philosophical examination of rule-based decision-making in Law and in life*. New York: Oxford University Press, 1991.

SKINNER, B.F. *Beyond Freedom and Dignity*. New York: Alfred A. Knorpf, 1971.

SLUGA, H. (1996): "Ludwig Wittgenstein: Life and work, an introduction". In: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Edited by H. Sluga and D. Stern. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-34

STRAWSON, P. F. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 1959.

STROUD, B. *Meaning, Understanding and Practice: Philosophical Essays*. Oxford University Press, 2000.

TUGENDHAT, E. *Self-Consciousness and Self-Determination*. Translation by Paul Stern. Cambridge: MIT Press, 1986.

WAISSMANN, F. *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, shorthand notes of F. Waissmann, ed. McGuinness, Basil Blackwell, 1964.

WILLIAMS, M. *Wittgenstein, Mind and Meaning: Towards a Social Conception of Mind*. London: Routledge, 1998.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

\_\_\_\_\_. *Philosophical Grammar*. Edited by Rush Rhees and translated by Anthony Kenny. Oxford: Basil Blackwell, 1974.

\_\_\_\_\_. *Investigações Filosóficas*. In: Coleção Os Pensadores. Trad.: José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. *Philosophical Investigations*. Translation by G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1963.

\_\_\_\_\_. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.

\_\_\_\_\_. *The Blue and Brown Books*. Oxford: Basil Blackwell, 1969.

\_\_\_\_\_. *Zettel*. Edited by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright and translated by G.E.M. Anscombe. Los Angeles: University of California Press, 1970.

\_\_\_\_\_. *Philosophical Remarks*. Edited by Rush Rhees and translated by Raymond Hargreaves and Roger White. Oxford: Basil Blackwell, 1975.

\_\_\_\_\_. *Remarks on Philosophy of Psychology*. Edited by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright and translated by G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

\_\_\_\_\_. "A Lecture on Ethics". In : *Philosophical Occasions 1912-1951*. edited by James C. Klagge and Alfred Nordmann. Indiana: Hackett Publishing Company, 1993.

\_\_\_\_\_. *Philosophical Occasions 1912-1951*. Edited by James C. Klagge and Alfred Nordmann. Indiana: Hackett Publishing Company, 1993.

\_\_\_\_\_. *Remarks on Foundation of Mathematics*. Edited by G.H. von Wright, Rush Rhees and G.E.M. Anscombe. Cambridge: MIT Press, 1983.

\_\_\_\_\_. *On Certainty*. Translated by Denis Paul and G.E. Anscombe. New York: Harper & Row, publishers, 1972.

\_\_\_\_\_. *Estética, Psicologia e Religião*. Trad.: José Paulo Paes. São Paulo: Editora Cultrix, 1972.

WITTGENSTEIN, L. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Edited by Cyril Barrett. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997.

\_\_\_\_\_. *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1932-1935: from the notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald*. Edited by Alice Ambrose. New York: Prometheus Books, 2001.

WRIGHT, C. (1981): "Rule-Following, objectivity and the Theory of Meaning". In: *Wittgenstein: to follow a rule*. Edited by S.H. Holtzman and C.M. Leich. London: Routledge & Kegan Paul.