

CRISTIANO NEVES

**OS JOGOS DE LINGUAGEM E A FILOSOFIA TERAPÊUTICA DE
WITTGENSTEIN**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Ciências da Linguagem da Universidade do Sul de Santa Catarina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Linguagem.

Orientador: Prof. Dr. Aldo Litaiff.

Palhoça

2008

CRISTIANO NEVES

**OS JOGOS DE LINGUAGEM E A FILOSOFIA TERAPÊUTICA DE
WITTGENSTEIN**

Esta dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Ciências da Linguagem e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Ciências da Linguagem da Universidade do Sul de Santa Catarina.

Palhoça, (dia) de (mês) de 2008.

Prof. e Orientador Dr. Aldo Litaiff.
Universidade do Sul de Santa Catarina

Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Fernando Simão Vugman
Universidade do Sul de Santa Catarina

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Prof. Aldo Litaiff não apenas pela orientação do trabalho a qual foi ótima, mas pela amizade e confiança. Agradeço também a todos aqueles que, de alguma forma, contribuíram para a realização deste trabalho em especial a minha mãe Eletra, minha avó Clementina e minha filha Luiza, que apesar da distância nunca mediram esforços para me motivar a alcançar meus objetivos.

“Conheço demasiado esses homens semelhantes a Deus; querem que se acredite neles e que a dúvida seja pecado” (Friedrich Nietzsche).

RESUMO

O objetivo primeiro deste trabalho é expor a relevância da tese dos jogos de linguagem de Wittgenstein para a área das ciências da linguagem. Na obra *Investigações Filosóficas*, o autor formula tal tese, podendo ser entendida como uma solução terapêutica para problemas não apenas filosóficos, mas de várias áreas do conhecimento humano. Em seguida analisaremos dois conceitos centrais para a filosofia de Wittgenstein: Regra e Uso. A última parte do trabalho é dedicada à filosofia pragmatista de Charles Peirce, Donald Davidson e Richard Rorty. Compreender a forma da linguagem utilizada em contextos diferentes como Jogos, significa compreender um campo onde indivíduos possam interagir uns com os outros através de diálogos que respeitam as mesmas regras para o uso das palavras.

Palavras Chaves: Jogos de Linguagem, Regras, Representação, Uso.

ABSTRACT

The first objective of this work is to explain the relevance of the Wittgenstein's theory of language games to the area of Language Sciences. In *Philosophical Investigations*, the author proposes the thesis of a Language Games, which can be understood as a therapeutic solution to problems not only philosophical, but in several areas of human knowledge. Then it analyses two central concepts to Wittgenstein's philosophy: Rule and Use. The last part is dedicated to the pragmatist philosophy of Charles Peirce, Donald Davidson and Richard Rorty. To understand the form of the language used in different contexts such as games, means understand a field where individuals can interact with each other through dialogues that respect the same rules for the use of words.

Keywords: Games of Language, Rules, Representation, Use

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 A IMPOSSIBILIDADE DA LINGUAGEM PRIVADA NAS INVESTIGAÇÕES	11
1.1 DEFINIÇÃO OSTENSIVA X ENSINO OSTENSIVO	16
1.2 A FILOSOFIA TRANSCENDENTAL DE KANT.....	23
1.3 A CRÍTICA A KANT	28
1.4 A CRÍTICA A FREUD.....	32
2 OS JOGOS DE LINGUAGEM.....	38
2.1 AS VÁRIAS POSSIBILIDADES DOS JOGOS	41
3 SEGUIR UMA REGRA	46
3.1 A IMPORTÂNCIA DO USO NO SISTEMA DE WITTGENSTEIN	52
4 O PRAGMATISMO COMO TERAPIA FILOSÓFICA	57
4.1 O PRAGMATISMO TERAPÊUTICO DE WITTGENSTEIN.....	66
4.2 AS VOZES CONTEMPORÂNEAS.....	74
CONCLUSÃO	80
REFERÊNCIAS	82

INTRODUÇÃO

A filosofia inicial de Ludwig Wittgenstein (1889-1951), culminou no seu *Tractatus Logico-Philosophicus* (original alemão:1921). A questão principal para se entender essa obra é que a significação é redutível ao processo de denominação: “é o objeto que a palavra substitui”, ou ainda, “as palavras denominam objetos, e as proposições são ligações dessas denominações”. Na medida em que uma proposição é uma figuração da realidade, deve haver tantos elementos a serem distinguidos quanto os que existem no estado de coisas afigurado; deve haver uma mesma multiplicidade lógica ou matemática entre a figuração e aquilo que é afigurado. Desse modo, uma vez que são figurações, as sentenças possuem a mesma forma da realidade que afiguram. Assim, define-se como forma de representação aquilo que existe de comum entre a figuração e o afigurado, e a possibilidade de que as coisas no mundo estejam relacionadas, como o estão os elementos da figuração, é denominada forma da realidade (WITTGENSTEIN, 1999).

Em sua primeira filosofia, Wittgenstein deixa claro que toda a forma de figuração seja espacial, seja temporal, sempre parte da lógica, composta pelo pensamento e sua forma espelha uma propriedade do mundo. A posição que Wittgenstein assume no *Tractatus*, gira em torno do pensamento como construtor das proposições, seja sob a forma lógica predicativa (uma propriedade ou uma qualidade é atribuída a um sujeito), seja relacional ou outra qualquer. Também é o pensamento que cria as correlações entre os elementos da proposição e os elementos do estado de coisas. É o próprio pensamento, que estabelece as coordenadas entre os componentes afigurados e a própria realidade (DALL’AGNOL, 1995).

Na obra *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein oferece um novo ponto de vista referente ao estudo da linguagem: o significado das palavras não depende daquilo a que elas se referem, mas de como elas são usadas. Tal pensamento formula uma crítica as teorias do significado, que são justificadas pela filosofia clássica da representação. A lógica da representação não apenas pressupõe que a intenção de uso da linguagem é sempre representar, como também concebe a representação como uma espécie de espelhamento do mundo na linguagem pelo pensamento. A visão da linguagem como representação atribui ao pensamento a função de ligar a linguagem ao mundo. Tais teorias exploram a idéia de que para cada palavra da linguagem há uma referência, uma coisa ou objeto que lhe corresponde, sendo essa correspondência aprendida e ensinada pelo procedimento de nomeação. É na perspectiva de

uma crítica radical à concepção da linguagem como representação do mundo que a descrição do fundamento da linguagem nas *Investigações* vai vincular-se a uma estrutura “antropológica”, a uma “forma de vida”. Essa é a razão pela qual, para Wittgenstein as regras da gramática não poderiam ser apenas regras de representação. O autor nos chama a atenção sobre a importância da distinção entre o uso da linguagem como representação e seu uso como instrumento que leva à ação (FAUSTINO, 1995).

A presente pesquisa pretende analisar a relevância da tese dos jogos de linguagem de Wittgenstein para a área das ciências da linguagem. A estratégia de Wittgenstein é clara: consiste em por em xeque o “eu penso” da psicologia introspeccionista, dando forma e conteúdo ao que, a seus olhos, poderia constituir-se em sua única defesa o método das “definições ostensivas internas”. Pois, uma vez que se demonstre a inconsistência lógica do pretense método, fica também demonstrado o absurdo de tentar conferir estatuto normativo ao pensamento enquanto vivência psicológica. O xeque-mate é dado num jogo de linguagem que combina dois aspectos básicos da “imagem agostiniana da linguagem”; o de que toda palavra é nome de objetos e o de que os significados das palavras são concatenados na mente do seu usuário. É esse entrelaçamento que permite a Wittgenstein dar plena voz, para só depois condenar ao silêncio definitivo, a tese de que as significações são “objetos internos” como as sensações e que a compreensão quando dirigida a esses objetos internos torna-se um estado de espírito.

O Pragmatismo¹ como “terapia filosófica” considera que a verdade, como qualquer outro conceito, deve ser entendida em termos práticos ou seja, o sentido de tudo está no efeito prático que qualquer ato, objeto ou proposição possa ser capaz de gerar. O pragmatismo como corrente filosófica parte da inferência de que as idéias e atos de qualquer pessoa somente são verdadeiros se servem à solução imediata de seus problemas. Nesse caso, toma-se a verdade pelo que é útil naquele momento exato, sem consequências, nos aconselhando, para tal, a voltarmos os olhos para a prática. O pragmatismo de Wittgenstein pode ser caracterizado por uma teoria neutra aos debates filosóficos pré-existentes. O modo peculiar que caracteriza a filosofia das *Investigações* busca revelar os pontos de contato entre as partes em disputa, os pressupostos compartilhados, assumidos por todos sem discussão, e pô-los em xeque (HACKER, 2000).

¹ O pragmatismo como corrente filosófica teve origem com o norte americano Charles S. Peirce, logo chamando atenção de filósofos como William James e John Dewey. Os estudos de tais filósofos deram as formas ao pragmatismo clássico. O pragmatismo contemporâneo pode ser expresso nas obras de Donald Davidson e Richard Rorty.

1 A IMPOSSIBILIDADE DA LINGUAGEM PRIVADA NAS INVESTIGAÇÕES

Como veremos no decorrer deste primeiro capítulo, a filosofia das *Investigações Filosóficas* tem como palco a crítica ao modelo agostiniano da linguagem. Wittgenstein busca esclarecer a impossibilidade da linguagem privada, bem como o erro de se tentar formular sistemas *a priori* subsidiados por teorias representacionistas. Assim, analisaremos sua crítica sobre a tradição filosófica da representação, buscando responder questões do tipo: o que é a gramática?; como ocorre o processo de aprendizagem da linguagem humana?; pode a linguagem privada, na qualidade de vivência interna psicológica, constituir-se como uma outra linguagem? Assim Wittgenstein atinge as tradicionais teorias do significado, destruindo o que há de dogmático nelas.

Neste capítulo, objetamos expor o espírito demolidor das *Investigações*. Para cumprirmos isso, primeiramente descreveremos o modelo agostiniano da linguagem, a seguir analisaremos o processo de aprendizagem da linguagem diferenciando o modelo de “definição ostensiva” do modelo de “ensino ostensivo” adotado por Wittgenstein. Por fim analisaremos com o pano de fundo wittgensteiniano, duas teorias baseadas nos ideais representacionistas, por sua vez: a *Estética Transcendental* de Kant e a *Psicanálise* de Freud.

No primeiro parágrafo das *Investigações*, Wittgenstein resgata a imagem agostiniana da linguagem trazendo a tona o fio condutor de sua crítica. O modelo agostiniano é, justamente, um caso simples e “primitivo” do uso da linguagem, que levado a sua aplicação mais direta, a saber, a palavra é como uma etiqueta colocada sobre o objeto. Ao nomearmos algum objeto e em seguida nos voltarmos para ele, percebemos que o objeto em questão foi designado por um som. Nomear e descrever seriam as duas funções da linguagem. A concepção agostiniana seria particularmente nociva porque várias teorias sofisticadas enraízam-se nela, o que traduz assim uma “doença” do entendimento “seduzido” por essa imagem. É nesse sentido que a aprendizagem na concepção agostiniana se limitaria à compreensão de que uma coisa é designada por uma palavra e ao aprendermos essa palavra, conseqüentemente, desenvolvemos a capacidade de emprego em frases diferentes. Sendo as palavras nomes de objetos e as frases combinações de palavras, a principal explicação da palavra seria a ostensão e o sentido de uma palavra seria o objeto que ela nomeia (CHAUVIRÉ, 1991).

O próprio Wittgenstein traduziu do texto latino de Santo Agostinho, uma passagem que expressa toda a imagem agostiniana da linguagem:

Se os adultos nomeassem algum objeto e, ao fazê-lo, se voltassem para ele, eu perceberia isto e compreenderia que o objeto fora designado pelos sons que eles 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 (WITTGENSTEIN, 1999, p. 27, apud AGOSTINHO, I/8).

Na filosofia de Agostinho encontra-se a recorrência aos estados mentais quando se aplica o modelo referencialista as palavras que não são usadas como nomes de objetos. Pode-se dizer que é o próprio Agostinho quem introduz a noção de “significado mental” que o pseudoconceito de “linguagem privada” faz reluzir como um cristal nas *Investigações*. Nesse sentido, não seria exagero algum afirmar que os fios que tecem a trama conceitual que resulta na “tese da linguagem privada” estariam incipientes na psicologia mentalista de Agostinho.

Wittgenstein em nenhum momento tem como objetivo negar o aspecto psíquico da compreensão, mas sim investigar se essa esfera mental que acompanha empiricamente o uso da linguagem pode ser destacada como um espelho que se preste a uma outra descrição. Pois este parece ser o raciocínio; se fosse possível conferir-lhe autonomia, então a descrição do uso normativo da linguagem dependeria da descrição do uso psicológico que, sendo privado, acabaria levando o filósofo a mergulhar uma vez mais nas águas turvas e profundas do solipsismo. É preciso, então, mostrar que a condição de atribuir-se uma função reguladora autônoma e independente a esse “acompanhamento mental” repousa na possibilidade de conferir-lhe autonomia simbólica.

O conceito solipsismo é usado em geral para caracterizar doutrinas que atribuem importância fundamental ao eu. A cada tipo de importância atribuída a esse pronome e às proposições na primeira pessoa do singular, obtém-se uma espécie diferente de solipsismo. Desse modo podemos distinguir entre o solipsismo metafísico e o solipsismo epistemológico ou gnoseológico (FAUSTINO, 1995).

No solipsismo metafísico, toda asserção referente à existência ou não-existência de qualquer coisa tem de ser fundada na experiência imediata do sujeito: uma afirmação existencial que não tenha a experiência primária e pessoal como base é considerada desprovida de referencia real, baseia-se na individualidade e na interioridade do eu, sem

possibilidade de saída para o mundo exterior. A estrutura do solipsismo metafísico baseia-se na afirmação de que apenas a experiência pessoal do momento presente tem realidade.

O solipsismo “epistemológico” ou “gnoseológico” concebe o eu como a origem do conhecimento de existência e mantém uma destas teses, ou ambas: 1) o conhecimento sobre a existência imediata ou nos “dados sensíveis” não-partilháveis; 2) para qualquer pessoa, a inteligibilidade das afirmações existenciais em geral originam-se em suas próprias experiências imediatas. O pseudo conceito de “linguagem privada” nada mais é que o resultado da aceitação integral das teses do solipsismo epistemológico na explicação gramatical das proposições psicológicas (FAUSTINO, 1995).

Quando uma pessoa chega a um país estrangeiro aprenderá muitas vezes a língua nativa por meio de elucidações ostensivas que os nativos lhe dão; e precisará freqüentemente adivinhar a interpretação dessas elucidações, muitas vezes correta, muitas vezes falsamente. Pode-se dizer que Santo Agostinho descreve o aprendizado da linguagem humana como se uma criança chegasse a um país estrangeiro e não compreendesse a língua desse país; isto é, como se ela já tivesse uma linguagem, só que não essa, ou seja, como se essa criança já pudesse pensar. E “pensar” significaria aqui qualquer coisa como: falar consigo mesmo (WITTGENSTEIN, 1999).

Os objetos do mundo físico podem ser possuídos por alguém, ou não; os objetos do mundo interior, porém, devem ser possuídos por um sujeito. O mundo interior pressupõe alguém de quem ele seja o mundo interior. Além disso, os itens do mundo interior são essencialmente privados: nenhuma outra pessoa pode ter a minha dor. Alguém pode ter compaixão de mim, mas, mesmo assim, é a mim que a minha dor pertence, enquanto a compaixão pertence ao outro. O mundo físico é público, acessível a todos por meio de percepção. O mundo mental é o mundo da experiência subjetiva. Como o mundo físico ele também é constituído por objetos (dores, imagens mentais, impressões sensíveis), estados (de alegria, de tristeza), eventos (a ocorrência de um pensamento, de uma dor, de uma súbita lembrança) e processos (pensar, calcular), muito embora estes objetos, estados, eventos e processos sejam mentais e misteriosos, curiosamente etéreos e intangíveis. Ter uma experiência como a dor é ter uma relação com um objeto mental (HACKER, 2000).

Nesse horizonte, pode-se então interpretar a pergunta pela possibilidade de uma “linguagem privada” como a pergunta pela possibilidade de que o pensamento, na qualidade de vivência interna psicológica, possa constituir-se como uma outra linguagem, com condições lógicas suficientes para funcionar de maneira anterior e independente da linguagem

publicamente convenionada. Uma indagação, portanto, acerca da possibilidade de conferir estatuto normativo a esta espécie de “linguagem interna de pensamento”. Nós consideramos a mente como se ela fosse um mundo interno, ao qual apenas seu “possuidor” teria acesso. Se apenas o “possuidor” pode ter uma dada experiência, parece plausível afirmar que apenas ele pode saber que experiência teve ou esta tendo. Um outro indivíduo estaria logicamente impedido de ter a mesma experiência e não poderia “dar uma espiada” na mente alheia. A posse privada da experiência é igualmente ilusória, mas há várias escoras que a mantêm em pé, e cada um desses sustentáculos deve ser eliminados (HACKER, 2000).

Assim, o que desperta o interesse pela “linguagem privada” é tão-somente a possível garantia da privacidade dos significados dos seus sinais, isto é, a garantia de que suas palavras, sinais ou expressões espelham no plano simbólico a privacidade essencial ou natural das sensações às quais se referem no plano real. Como se a linguagem, de alguma forma pudesse conformar-se à natureza do que representa, como se pudesse ser o reflexo, o espelho de uma ontologia que lhe corresponde. Apenas sob essa ótica torna-se possível imaginar que, por uma espécie de lógica “intimista” possa existir um tipo de linguagem que se preste à representação de uma “ontologia psíquica” inteiramente individual.

Nas *Investigações*, Wittgenstein escreve:

Mas seria também pensável uma linguagem na qual alguém pudesse, para uso próprio, anotar ou exprimir suas vivências interiores – seus sentimentos, seus estados de espíritos? – Não podemos fazer isto 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 esta linguagem (WITTGENSTEIN, 1999, p. 98).

O intercambio verbal, como qualquer forma de relação humana, requer, pelo menos, dois interlocutores. Não há emissor sem receptor, exceto, é claro, quando o emissor é um doente mental ou um bêbado. Quanto ao discurso não-exteriorizado, não-pronunciado, a chamada linguagem interior, trata-se apenas de um substituto elíptico e alusivo do discurso explícito e exteriorizado. O diálogo, aliás, subentende mesmo o diálogo interior. Quando fala a um novo interlocutor, a pessoa tenta sempre deliberada ou involuntariamente, alcançar um vocabulário comum: seja para agradar ou simplesmente para ser compreendido ou, enfim para livrar-se dele, empregam-se os termos do destinatário. A propriedade privada, no domínio da linguagem, não existe: tudo é socializado (JAKOBSON, 1969).

A concepção semântica que dá lugar a esse conceito de “linguagem privada” está em total conformidade com uma concepção da linguagem como representação e com a

implicação recíproca que o conceito de representação instaura entre a lógica e a ontologia. A idéia da linguagem privada é uma ficção proveniente de uma concepção mal compreendida da gramática das proposições psicológicas na primeira pessoa do singular: a concepção de que tais proposições são usadas com a finalidade de representar estados, eventos ou processos internos. Inteiramente produzida pela “imagem agostiniana da linguagem”, essa “ficção gramatical” chamada “linguagem privada” aparecerá, no que se segue, como o resultado da aplicação do modelo agostiniano de análise a descrição gramatical das proposições psicológicas da primeira pessoa do singular (FAUSTINO, 1995).

Wittgenstein ao negar a imagem agostiniana da linguagem afasta a possibilidade de uma interpretação mentalista ou solipsista de verbos como “querer significar” ou “compreender”. Antes de perguntar se é possível haver intenções “privadas” por trás do uso “público” da linguagem, Wittgenstein pergunta se cabe à descrição da intencionalidade lógica dos jogos de linguagem atribuir a essa esfera empírica e psicológica das intenções, direitos legisladores sobre o uso dos signos. O sentido de isolar as expressões psicológicas na primeira pessoa do singular é o de averiguar até que ponto uma reflexão gramatical que eleva ao nível de conceito um verbo intencional como o de “querer significar” não estaria uma vez mais dando direito de cidadania filosófica ao “eu penso” engastado nas psicologias da introspecção, indo contra o próprio projeto de crítica filosófica das *Investigações*.

Enquanto cartesianos e behavioristas representam o comportamento como um mero movimento corporal, Wittgenstein enfatizou que o comportamento humano está e é vivido como se estivesse impregnado por significação, pensamento, paixão e vontade. A filosofia das *Investigações* subverteu as tradições cartesianas, empirista e behaviorista, ambas enraizadas na imagem agostiniana da linguagem. No lugar das *res cogitans* cartesianas (uma substância espiritual que é portadora das propriedades psicológicas), Wittgenstein pôs o ser humano – uma unidade psicofísica, e não uma *anima* ligada a um corpo -, uma criatura viva, no fluxo da vida. São seres humanos, e não mentes que percebem e pensam, desejam e agem, sentem alegria ou tristeza. Tanto os cartesianos quanto os empiristas concebiam o interno como algo “privado”, algo que só é verdadeiramente conhecido pelo sujeito por introspecção. Wittgenstein negou que a introspecção seja uma faculdade do “sentido interno, ou uma fonte de conhecimento de qualquer tipo de experiência privada. Insistiu, por outro lado, que muitas vezes os outros podem ter pleno conhecimento a respeito daquilo que é “privado” para alguém (HACKER, 2000).

Sobre os processos mentais privados Hacker escreve:

Nós falamos de idéias que estão na mente, como se a mente fosse uma espécie de espaço; de examinar por introspecção o que está na mente, como a introspecção fosse um tipo de visão; de ter uma mente e um corpo como se mente e corpo fossem coisas que possuímos; de ter “imagens” diante dos olhos do espírito como se imagens mentais fossem figuras não-físicas que um órgão mental de visão pudesse inspecionar; e assim por diante. Esta iconografia verbal arcaica não é falsa – nós de fato, temos idéias na mente, passamos pensamentos por nossa mente, nós freqüentemente exercitamos a reflexão introspectiva, cada pessoa tem sua própria mente e tem, por certo, um corpo. Mas isto é um tipo de iconografia e nós somos tão enganados pelas imagens que se incrustam em nossa linguagem quanto um homem de uma cultura primitiva poderia enganar-se dando uma interpretação literal à iconografia do Amor (como um cupido) ou da Morte (como um velho com uma foice) na arte ocidental. Nós interpretamos erradamente o sentido destas expressões desgastadas pelo tempo e passamos a construir castelos de cartas em nossas reflexões a respeito da natureza da mente humana (HACKER, 2000, p. 17).

É importante salientarmos que em Agostinho, conhecer uma palavra seria, conhecer a coisa ou o objeto que ela nomeia; isso quer dizer simplesmente que à luz da imagem agostiniana da linguagem, todas as palavras se comportam gramaticalmente como nomes e que a “definição ostensiva” estabelece uma regra gramatical fixa para definir o significado de todas as palavras da linguagem. A concepção agostiniana da linguagem valendo-se da noção de “significado” como aquilo que se obtém mediante a referência a alguma coisa ou objeto, negligencia, segundo Wittgenstein, a distinção de espécies de palavras e parece de uma generalização indevida: o ensino de todas as palavras é descrito segundo o modelo de ostensão de um objeto. Sob tal ótica, ensinar consistiria em todos os casos, em mostrar quais coisas são designadas pelas palavras; e aprender consistiria em todos os casos, em ver ou compreender quais coisas estão sendo por elas designadas. Assim, a relação que funda o fenômeno da compreensão na linguagem seria uma relação de quem fala e de quem ouve não diretamente com as palavras, mas com as coisas que elas significam (FAUSTINO, 1995).

1.1 DEFINIÇÃO OSTENSIVA X ENSINO OSTENSIVO

O argumento sobre o ato de “apontar”, ato da “ostensão”, se valida na medida em que esse ato está presente no contexto básico de aprendizado da linguagem em geral: as crianças aprendem ostensivamente o nome das cores (lição de linguagem: aponta-se para objetos coloridos e pronuncia-se o nome da cor), aprendem também ostensivamente o uso dos

primeiros cinco ou seis numerais (lição de linguagem: designa-se a quantidade de coisas ou objetos apreensíveis pelos olhos) e através do mesmo gesto aprendem o uso dos indicadores “isto”, “ali” ou “lá” (lição de linguagem: indicam-se lugares e coisas). Em tais casos, pode-se dizer que a ostensão prepara a criança para o uso das palavras. É de suma importância, entretanto, compreender a base deste preparo; é preciso por isso esclarecer o estatuto que este ato primitivo de ensino poderá ter nas explicações do uso subsequente da palavra em circunstâncias diferentes (FAUSTINO, 1995).

Dessa forma, as raízes da imagem agostiniana correspondem ao ensino ostensivo que uma vez fixado, determina a concepção referencial exclusivista da linguagem sob a forma da imagem; uma vez formulada, uma proposição funda-se no princípio de substituição dos objetos por meio de signos. É possível descrever também os usos que são feitos de tais imagens, sua gramática: é esta, justamente, a motivação central das *Investigações*. As raízes da imagem logicista correspondem às teorias desenvolvidas por Frege e Russell a respeito da ideografia e os fundamentos da Lógica; uma vez fixadas, tais teorias determinam a concepção essencialista da linguagem sob a forma de imagens do tipo: a forma proposicional é a essência da proposição e do mundo.

Para o autor das *Investigações*, é possível definir um nome próprio, uma palavra para cor, um nome de matéria, uma palavra para número, o nome de um ponto cardinal etc., ostensivamente. Uma definição para número dois “isto se chama dois”- enquanto se mostra duas nozes – é perfeitamente exata. Mas como se pode definir dois assim? Aquele que se dá a definição não sabe, então o que se quer chamar com “dois”; suporá que você chama de “dois” este grupo de nozes! – pode supor tal coisa; mas talvez não o suponha. Poderia também inversamente, se eu quiser atribuir a esse grupo de nozes um nome, confundi-lo com um nome para número. Do mesmo modo ao elucidarmos um nome próprio de forma ostensiva, poderia confundi-lo com um nome de cor, uma designação de raça, até com o nome de um ponto cardinal. Isto é, uma definição ostensiva pode ser interpretada em cada caso como tal e diferentemente (WITTGENSTEIN, 1999).

Assim para Wittgenstein, as proposições gramaticais informam-nos a respeito da essência daquilo a que se referem, de suas relações internas. Contudo, à medida que aplicamos o modelo designativo da significação, generalizamos a função descritiva, característica das proposições empíricas, aplicando-a às proposições gramaticais: uniformizamos as significações através da Imagem agostiniana. Passamos a atribuir às proposições gramaticais um conteúdo informativo que vai além das nossas próprias

convenções dos fatos: informações a respeito de entidades extralingüísticas *a priori*. Ao interpretar as proposições gramaticais segundo a imagem agostiniana, a essência ou as relações internas tornam-se os objetos que as palavras substituem, mas objetos, agora, de uma natureza especial, mais profunda. É esse mecanismo que faz retornar os antigos debates filosóficos, sob novas versões, por exemplo, em torno dos universais. A uniformidade das palavras não nos permite distinguir, à primeira vista, os usos descritivos daqueles propriamente gramaticais das proposições: uma coisa é descrever propriedades dos objetos, outra é determinar essas propriedades (MORENO, 1995).

Conseqüentemente, o ensino de uma palavra na visão de Wittgenstein, seria comparável ao ensino do uso de uma peça num jogo de xadrez: assim como não aprendemos as funções da peça denominada “o rei do xadrez” simplesmente ao nos ser mostrada a forma da figura de um rei, mas ao nos serem mostrados os descritos lances válidos com esta figura no interior do jogo, assim também não aprendemos o desempenho gramatical de uma palavra (o que podemos “fazer” com ela) num determinado jogo de linguagem pela simples identificação do nome com algum referente, mas pelo exemplo de seu emprego em circunstâncias variadas. Assim, torna-se possível descrever de maneira muito mais adequada o aprendizado do uso das palavras em relação às quais não se pode apontar um referente, tais como os chamados “substantivos abstratos”:

Corremos o sério perigo de acreditar que sabemos o que fazer com uma frase vulgar da nossa linguagem. Mas aqui, de modo a não sermos iludidos, temos de perguntar a nós próprios: qual é o uso, por exemplo, das palavras “isto” e “aquilo”?; ou antes: quais são os diferentes usos que delas fazemos? O que chamamos de seu sentido não é nada que se encontre nelas, ou que lhes esteja unido, independentemente do uso que delas fazemos. Assim, um dos usos da palavra “isto” é o de acompanhar um gesto de apontamento para algo; dizemos “Estou a ver o quadrado com as diagonais, ele é isto” (WITTGENSTEIN, 1992 B, p. 119).

Na definição ostensiva, apontamos para o denominado e ao mesmo tempo pronunciamos o nome. Na realidade, “chamamos nome coisas muito diferentes; a palavra “nome” caracteriza muitas espécies diferentes de uso de uma palavra, aparentadas de modos diferentes umas com as outras; mas entre essas espécies de uso não está o da palavra “isto”. E do mesmo modo pronunciamos, por exemplo, na definição ostensiva, a palavra “isto” enquanto apontamos no mesmo lugar no contexto da frase. Por outro lado “é justamente característico para o nome que seja elucidado por meio do ostensivo “isto é N”, (ou “isto chama-se N”) mas explicamos também “isto chama-se isto”. Portanto é completamente absurdo chamar “isto” de nome.

Mas como podemos formular a idéia de querer fazer da palavra “isto” um nome? De forma simples: “o nome deve designar propriamente o simples”, e “o designar consistiria como que num processo oculto”, numa “ligação estranha de uma palavra com um objeto”. De acordo com isto, ao tentar explicar o que é um nome, fixa-se num objeto diante de si, e repete inúmeras vezes um nome, ou também a palavra “isto”. Neste sentido, na atitude do filósofo acima descrita, “a linguagem entra de férias”, ou então, ela “está em ponto morto”. E, não tendo, mais a orientação do verdadeiro emprego da palavra, o filósofo está totalmente entregue a influência das analogias modelos enganadores, que parecem satisfazer suas exigências preconcebidas. Em uma tal situação a palavra “isto” pode apresentar-se como protótipo de nome. O problema surge, portanto, quando o filósofo deixa de lado o emprego real da palavra, situando-se fora de qualquer circunstancia concreta e de qualquer jogo de linguagem, “em que a palavra existe” (SPANOL, 1989).

A definição ostensiva, na qualidade de uma resposta definitiva à pergunta pela denominação, deveria, para Wittgenstein, ser considerada como um jogo de linguagem peculiar análogo a “pregar uma etiqueta numa coisa”. Enquanto tal, ela poderia, inclusive, ser vista como “preparação” para o uso de uma palavra. Mas como nem sempre somos treinados a etiquetar coisas com palavras – e, quando isto ocorre, podemos também ser treinados a fazer usos muito diferentes dessas “etiquetas”, Wittgenstein prefere adotar o “ensino ostensivo” como expediente descritivo da aquisição da linguagem. No entanto, ela só poderia elucidar o uso – o significado – de uma palavra quando já estivesse claro o papel que a palavra deveria desempenhar no jogo de linguagem. Assim como a simples definição ostensiva da “rainha do xadrez” (quando se aponta para esta peça e se pronuncia o seu nome) só elucida o uso dessa peça quando a sua função dentro do jogo já está clara para o aprendiz. Isso quer dizer que a inserção de uma palavra num jogo de linguagem determinado é gramaticalmente prioritário à sua “definição ostensiva”, que, além de insuficiente, pode às vezes se tornar inadequada para ilustrar usos possíveis daquela palavra (FAUSTINO, 1995).

O “ensino ostensivo” de modo como entende Wittgenstein, prepara a criança para o uso de uma palavra a partir de sua inserção em diferentes jogos de linguagem, isto é, em diferentes circunstância de seu uso e, portanto, pela delimitação das diferentes finalidades que a palavra pode cumprir. Diferentemente da “definição ostensiva”, o “ensino ostensivo” não visa estabelecer uma relação da palavra com algo fixo ou com uma entidade correspondente – o seu significado. Pelo contrário, o ensino ostensivo requer que o aprendizado se dê segundo normas e atividades de caráter muito mais abrangente que o ato

exclusivo de captar e guardar uma relação entre nome e nomeado. A comparação das palavras com peças de um jogo de xadrez ou com ferramentas procura negar que a “forma” do signo, quando destacada ou abstraída dos contextos possíveis de seu uso, seja a instância máxima de determinabilidade de suas funções gramaticais.

Aprender os diferentes usos de uma mesma palavra consistiria em decorar, a cada vez, uma nova referência que seria correlacionada àquela palavra. O ensino ostensivo, diferentemente da definição ostensiva, permite a Wittgenstein dizer que a compreensão da palavra apenas se efetiva junto com uma lição ou instrução determinada. Apenas desse ponto de vista torna-se possível dizer que, acompanhado de uma outra instrução, isto é, acompanhado de uma outra regra de uso, o mesmo ensino ostensivo produziria ou efetivaria uma compreensão inteiramente diferente de uma mesma palavra. Ora, do ponto de vista daqueles que defendem a infalibilidade da definição ostensiva, aprender um significado diferente de uma mesma palavra não seria aprender a usá-la segundo regras distintas. Seria, antes, seguir sempre a mesma regra de projetar no signo uma referência de ostensão sempre possível (FAUSTINO, 1995).

Suponhamos que eu ensino a alguém o uso da palavra “amarelo” apontando várias vezes para uma mancha amarela e pronunciando a palavra. Numa outra ocasião faço-o aplicar o que aprendeu dando-lhe a seguinte ordem: “escolhe de dentro deste saco uma peça amarela”. O que se passou quando ele obedeceu à minha ordem? Direi que “possivelmente passou-se apenas isto: ele ouviu as minhas palavras e tirou uma peça amarela do saco”. Mas esse exercício pode nos levar a pensar que isto não foi tudo o que se passou; e o tipo de coisa que sugeririam é a de que ele imaginou algo amarelo quando compreendeu a ordem, tendo em seguida selecionado uma peça de acordo com a sua imagem. O ensino pode ter-nos proporcionando uma regra que está envolvida nos processos de compreensão, execução de ordens, etc; “envolvida” significa, contudo, que a expressão desta regra faz parte deste processo. Se o sentido da palavra “amarelo” nos for ensinado por recurso a uma qualquer espécie de definição ostensiva (uma regra para o uso da palavra) este ensino pode ser considerado de duas maneiras diferentes: A. O ensino é uma repetição. Esta repetição leva-nos a associar uma imagem amarela, coisas amarelas, com a palavra “amarelo”. Assim quando eu dei a ordem “escolhe de dentro deste saco uma bola amarela”, a palavra “amarelo” pode ter produzido uma imagem amarela, ou uma sensação de reconhecimento quando o olhar da pessoa incidiu sobre a bola amarela. Poderia dizer-se, neste caso, que a repetição do ensino edificou um mecanismo psíquico. Isto, todavia, seria apenas uma hipótese, quando não uma

metáfora. Poderíamos comparar o ensino com a instalação de uma ligação elétrica entre um interruptor e uma lâmpada (WITTGENSTEIN, 1992).

A nosso ver, o “ensino ostensivo” é o ensino de uma regra de uso da linguagem e não o ensino de um “significado”: é o ensino de uma regra para a produção, reprodução ou investigação de “significados”. Tornando como paradigma o ensino das práticas normativas ordinárias, a reflexão wittgenstaniana estabelece que o aprendizado das regras não implica o conhecimento prévio de todas as circunstâncias futuras das suas aplicações dessas regras, um campo no qual estas regras, e não outras, terão validade. Pois uma coisa é aprender as regras que determinam o movimento correto das peças do xadrez, outra é prescrever todos os lances possíveis com as respectivas peças do jogo.

Os usos que fizemos das palavras na prática é o seu sentido. Imaginem que seria hábito os objetos que nos rodeiam terem etiquetas com palavras escritas por meio das quais o nosso discurso se referiria aos objetos. Ora, poderíamos facilmente imaginar que ficaríamos impressionados com o mero caso de vermos uma etiqueta numa coisa, esquecendo que o que torna estas etiquetas importante é seu uso. Assim fazemos o gesto de apontar e pronunciamos palavras como “isto é” (a fórmula da definição ostensiva). Algumas destas palavras seriam nomes próprios dos objetos, outras nomes genéricos (como mesa, cadeira, etc.), outras ainda, nomes de cores, nome de formas etc. Uma etiqueta só teria para nós um sentido desde que fizéssemos um uso em nossa vida prática dela. Podemos chamar algo de “dor de dente” e pensamos que a palavra recebeu uma função definida na nossa linguagem quando, sob certa circunstância, apontamos para a nossa bochecha e dizemos: “Isto é dor de dente”. (A nossa idéia é que, quando apontamos e a outra pessoa “apenas sabe naquilo para que estamos a apontar”, ela conhece o uso da palavra. E aqui temos presente no espírito o caso especial em que “aquilo para que apontamos” é, por exemplo, uma pessoa e “saber que eu aponto” quer dizer, ver para qual pessoa presente eu aponto) (WITTGENSTEIN, 1992).

Nesse sentido, a “terapia filosófica” de Wittgenstein mostra que a concepção agostiniana de linguagem, assim como a logicista da significação, corresponde à fixação de uma determinada imagem do funcionamento da linguagem: aquele em que as condições da significação são dadas por ligações imediatas dos significados com os objetos designados. Imagem esta que conduza considerar os limites da linguagem como sendo determinados a partir e em função do domínio de objetividade que ela supostamente exprime. Não será mais preciso procurar uma arte escondida nas profundezas da alma humana, cujo funcionamento é um segredo reservado à natureza, para compreender como o conceito de “cão” pode ser

aplicado a diferentes cães, sem que para isso seja preciso postular a entidade cão. São imagens que se cruzam: proposições necessárias e evidentes porque descrevem diretamente os fatos que exprimem ou porque exibem diretamente a forma dos fatos; necessidade e evidência de expressões lingüísticas que captam a essência extralingüísticas do real. A terapia permite-nos mostrar, por um lado, que a síntese da diversidade da significação não é realizada *a priori* por uma imaginação pura que opera por sobre os objetos; e, por outro lado, que os próprios objetos de nossas intuições são o resultado de aplicações efetivas de diferentes técnicas que fornecem as ligações entre esses objetos e os conceitos.

Aqui podemos ainda mostrar como a força das imagens sobre nosso pensamento não vem de sua ligação com as representações mentais às quais elas podem corresponder; não é esta ligação psicológica que visa a terapia, mas à ligação conceitual. É por isso que as imagens não são descrições definitivas do mundo, uma vez que este é decantado e modelado por nossas ações imprevisíveis e por nossos conceitos necessários, mas sempre provisórios assentados que estão sobre essas ações, ao mesmo tempo que constituem o tesouro comum ao qual todos os indivíduos podem ter acesso. Enquanto representações mentais, as imagens não são descrições do mundo, são apenas as idéias de cada indivíduo. Se neste sentido, tem razão o solipsismo, ele perde a validade ao afirmar que podemos falar sobre o mundo apenas através de representações privadas. Ora, para Wittgenstein, as imagens são idéias que, de fato, não descrevem o mundo, e que contrariamente ao solipsismo são públicas. Não se trata, todavia de situar as imagens em um universo platônico de idéias, nem em um sujeito transcendental pleno de princípios *a priori*. Pelo contrário, em um movimento que evoca a filosofia de um patamar sem Metafísica, trata-se de fazê-la voltar para o mundo inserindo-as nos hábitos, nas práticas sociais, nas formas de vida convencionais (MORENO, 1995).

Podemos perceber que a crítica de Wittgenstein é mais radical do que a crítica transcendental, porque está ancorada na linguagem: a descrição gramatical dos usos da linguagem supera o resíduo dogmático da crítica transcendental à medida que desvela a multiplicidade de formas lingüísticas, que são apenas meio de expressão do pensamento, mas, principalmente, formas que constituem e instauram os próprios objetos do pensamento: O que é um objeto, afirma Wittgenstein, é dito pela Gramática. A dificuldade em filosofar consiste em não dizer mais do que se sabe, por exemplo, em compreender que, quando se juntam corretamente dois livros, tal não significa que eles se encontrem nas suas posições definitivas. Quando pensamos na relação existente entre os objetos que nos rodeiam e as nossas experiências pessoais desses objetos somos tentados a afirmar que estas experiências pessoais

são o material em que consiste a realidade. A tese de Wittgenstein, tem um efeito devastador especialmente sobre teorias filosóficas clássicas como a Estética Transcendental de Kant e a Psicanálise de Freud, por indicar seu dogmatismo (MORENO, 1995).

1.2 A FILOSOFIA TRANSCENDENTAL DE KANT

Na *Crítica da Razão Pura*, Immanuel Kant chama a primeira de suas partes de Estética Transcendental, mas nela nada existe do que entendemos por filosofia do belo e da Arte. Diz respeito à crítica das formas puras da sensibilidade, o espaço e o tempo são mecanismos formais e totalmente subjetivos com os quais organizamos nossas percepções espaciais e temporais. Na filosofia de Kant, os elementos que pertencem à sensibilidade são isolados dos que pertencem ao entendimento (os conceitos). Assim é obtida a intuição, que por sua vez é submetida à análise: a intuição empírica (que recebe o dado da sensação) é distinguida da intuição pura, constituída pelas formas *a priori* do espaço e do tempo. (BASTOS, 1987).

Razão pura é o que contém princípios para conhecer algo absolutamente, “*a priori*”. Um órgãoon da razão pura seria o conjunto de princípios mediante os quais todos os conhecimentos “*a priori*” poderiam ser adquiridos e realmente estabelecidos. A aplicação extensa de tal órgãoon produziria um sistema da razão pura. Toda a *Crítica da Razão Pura* é escrita para convencer-nos de que, quando conhecemos ou formulamos um conhecimento, nada desvendamos do ser em si, não deciframos um texto que teria sido gravado nas coisas. A filosofia de Kant é um idealismo transcendental. A origem principal da sua doutrina está no pensamento cartesiano e, conseqüentemente, no Racionalismo. Instaurar uma Crítica da Razão Pura é, pois, constituir um tribunal que deverá julgar a validade das coisas confrontadas: a razão deve instituir o tribunal que a garanta em suas pretensões legítimas e também possa condenar todas as suas usurpações sem fundamento. Ora esse tribunal não é outra coisa senão a própria *Crítica da Razão Pura*. Se um tribunal deve ser estabelecido, é porque a razão pura ainda vive em estado de natureza, estado no qual entram em conflito direitos privados, violentos, concorrentes. O tribunal tem como função arbitrar (sem arbitrariedade) essas violências, em nome de um estado legal, de um estado de cultura, em que a razão chegou enfim ao status da livre cidadania. Para constituir esse tribunal diante do

qual ela própria comparece, a razão teve de chegar previamente ao conhecimento de si, ao reconhecimento do seu alcance, dos seus limites (LEBRUN, 1993).

Contudo para Kant, o efeito de um objeto sobre a capacidade representativa, na medida em que por ele somos afetados, é a sensação. A intuição que se relaciona com o objeto, por meio da sensação, chama-se empírica. O objeto indeterminado de uma intuição, chama-se fenômeno. As coisas-em-si são inacessíveis, incognoscíveis. Não posso conhecê-las porque enquanto as conheço já estão em mim, afetadas pela minha subjetividade de coisas-em-si, os números, não são espaciais nem temporais e a mim não manifestam como me aparecem, são os fenômenos (BASTOS, 1987).

Sobre isso Kant escreve:

Pela sensibilidade, não conhecemos apenas confusamente as coisas em si, porque não as conhecemos mesmo de modo algum; e se abstrairmos da nossa constituição subjetiva, não encontraremos nem poderemos encontrar em nenhuma parte o objeto representado com as qualidades que lhe conferiu a intuição sensível, porquanto é essa mesma constituição subjetiva que determina a forma do objeto enquanto fenômeno (KANT, 1997, p. 80).

Kant chama transcendental todo conhecimento que em geral se ocupe, não dos objetos, mas da maneira que temos de conhecê-los, tanto quanto possíveis “*a priori*”. Um sistema de tais conceitos se denomina filosofia transcendental. Mas esta filosofia deve conter todo o conhecimento tanto o analítico como o sintético “*a priori*”, e se estenderia até os limites da razão teórica, sendo a metafísica no seu sistema a exposição dos princípios da razão. Para Kant, um conhecimento é transcendental quando se ocupa menos com objetos do que com nossos conceitos *a priori* dos objetos; transcendental é uma condição que torna possível um conhecimento, uma experiência. Tal operação define um julgamento sintético *a priori*, cujas condições de possibilidade a *Crítica da Razão Pura* estabelece (CRAMPE, 1994). Kant chama de puras (no sentido transcendental) todas as representações em que nada se encontra que pertença à sensação. Por conseqüência, devera encontra-se absolutamente *a priori* no espírito a forma pura das intuições sensíveis em geral, na qual todo o diverso dos fenômenos se intui em determinadas condições. Essa forma pura da sensibilidade chama-se também intuição pura.

Kant chama de estética transcendental uma ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*:

Na estética transcendental, por conseguinte, isolaremos primeiramente a sensibilidade, abstraindo de tudo o que o entendimento pensa com os seus conceitos, para que apenas reste a intuição empírica. Em segundo lugar, aparentemente ainda

desta intuição pura e simples, forma dos fenômenos, que é a única que a sensibilidade *a priori* pode fornecer (KANT, 1997, p. 63).

Conhecer consiste em unir a forma do conceito e o dado sensível que me afeta na sensação. A receptividade é a única forma de intuição, necessariamente sensível, que é dada ao homem. Assim, já que o sujeito não pode gerar por sua própria atividade a matéria de um objeto, todo o nosso conhecimento começa com a experiência. Sem dúvida, os conceitos do entendimento não são, enquanto formas, de origem empírica. Nesta perspectiva, eles só têm funções legítimas na medida em que se expõem, se ilustram na experiência. Todo objeto só é apreensível se é primeiramente apreendido sob as duas formas da intuição, o espaço e o tempo, segundo Kant, inerentes a estrutura do sujeito (CRAMPE, 1994).

Kant ainda argumenta:

Se a faculdade de ter consciência de si mesmo deve descobrir (apreender o que está no espírito) é preciso que este seja afetado por ela, só assim podemos ter uma intuição de nós próprios; a forma desta intuição, porém, previamente subjacente ao espírito, determina na representação do tempo a maneira como o diverso está reunido no espírito. Este, com efeito, intui-se a si próprio, não como se representaria imediatamente e em virtude da sua espontaneidade, mas segundo a maneira pela qual é efetivado interiormente, por conseguinte, tal como aparece a si mesmo e não tal como é (KANT, 1997, p. 84).

O autor da *Crítica da Razão Pura* entende por exposição transcendental a explicação de uma conceito considerado como um princípio, a partir do qual se pode entender a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos *a priori*. O espaço tem de ser originariamente uma intuição, porque de um simples conceito não se pode extrair proposições que ultrapassem o conceito. O espaço não representa qualquer propriedade das coisas em si, nem essas coisas nas suas relações recíprocas, quer dizer, não é nenhuma determinação das coisas inerentes aos próprios objetos e que permaneça, mesmo abstraindo de todas as condições subjetivas da intuição.

O espaço não é mais do que a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade, única que permite a intuição externa. Kant argumenta que ao abandonarmos a condição subjetiva, sem a qual não podemos receber intuição exterior, ou seja, a possibilidade de sermos afetados pelos objetos, a representação do espaço nada significa. A forma constante dessa receptividade, a que chamamos sensibilidade, é uma condição necessária de todas as relações nas quais os objetos são intuídos como exteriores a nós e, quando abstraímos desses objetos, é uma intuição pura que leva o nome de espaço (KANT, 1997).

A filosofia transcendental não tem por objetivo primeiro fundamentar a verdade da física e da matemática, mas sim permitir a constituição de uma metafísica como ciência digna desse nome. Não é menos verdade que ela é também uma justificação da verdade das matemáticas e das suas aplicabilidade à natureza, e que a doutrina kantiana do espaço, longe de ser uma opinião filosófica entre outras, está na intersecção de problemas levantados pela ciência do seu tempo. O conceito transcendental dos fenômenos no espaço é uma advertência crítica de que nada, em suma, do que é intuído no espaço é uma coisa em si, de que o espaço não é uma forma das coisas, forma que lhes seria própria, de certa maneira, em si, mas que nenhum objeto em si mesmo nos é conhecido e que os chamados objetos exteriores são apenas simples representações da nossa sensibilidade, cuja forma é o espaço, mas cujo verdadeiro correlato, isto é, a coisa-em-si, não é nem pode ser conhecida por seu intermédio; de resto, jamais se questiona por ela na experiência (LEBRUN, 1993).

Segundo Kant, o tempo é, pois, dado *a priori*. Somente nele é possível toda a realidade dos fenômenos. A infinitude do tempo nada mais significa que qualquer grandeza determinada de tempo é somente possível por limitações de um tempo único, que lhe serve de fundamento. O tempo é uma representação necessária que constitui o fundamento de todas as intuições. Não se pode suprimir o próprio tempo em relação aos fenômenos em geral, embora se possam perfeitamente abstrair os fenômenos do tempo. De todos estes se pode prescindir, mas o tempo (enquanto a condição geral da sua possibilidade) não pode ser suprimido. O tempo não é um conceito discursivo ou, como se diz, um conceito universal, mas uma forma pura da intuição sensível. Tempos diferentes são unicamente partes de um mesmo tempo (KANT, 1997).

Na *Crítica da Razão Pura*, o tempo é uma condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral. O espaço, enquanto forma pura de toda a intuição externa, limita-se, como condição *a priori*, simplesmente aos fenômenos externos. Pelo contrário, como todas as representações, quer tenham ou não por objetos coisas exteriores, pertencem, em si mesmas, enquanto determinações de espírito, ao estado interno, que, por sua vez, se subsume na condição formal da intuição interna e por conseguinte, no tempo. Assim o tempo constitui a condição *a priori* de todos os fenômenos em geral. Se posso dizer *a priori*: todos os fenômenos exteriores são determinados *a priori* no espaço e segundo as relações do espaço, posso igualmente dizer com inteira generalidade, a partir do princípio do sentido interno, que todos os fenômenos em geral, isto é, todos os objetos dos sentidos, estão no tempo e necessariamente sujeitos as relações do tempo. Kant argumenta que o tempo é, sem dúvida,

algo real, a saber, a forma real da intuição interna; tem pois realidade subjetiva, relativamente à experiência interna, isto é, tenho realmente a representação do tempo e das minhas determinações nele. O tempo e o espaço são portanto duas fontes de conhecimento das quais se podem extrair *a priori* diversos conhecimentos sintéticos (KANT, 1997).

O espaço e o tempo formas da intuição pura, são condições mediadoras que unem o conceito e o diverso empírico. Mas é o espaço que mantém uma relação imediata com a exterioridade, que é a verdadeira forma da intuição; o tempo só está em nós, é irrepresentável em si, pois, como sucessão pura, recusa a especialidade. Sua representação passa pela mediação espacial da linha. O tempo, impregnado de pobreza intuitiva, só pode contribuir para o conhecimento objetivo recebendo do espaço permanência e simultaneidade. Mas se o tempo é a forma interna necessária de toda representação, mesmo externa, ele não constitui, na estética, uma condição transcendental geral da realização da categoria. Para isso, é preciso aprofundar a relação do sujeito com o tempo, mostrar que toda consciência implica reprodução e reconhecimento, isto é, unidade da sucessão pura. O Eu penso é primeiramente consciência e objeto e, em seu ato de objetivação, encontra, de início, o tempo (CRAMPE, 1994).

Kant também considerava o tempo como portador das relações de sucessão, de simultaneidade e do sucessivo (o permanente). Para ele simples relações não fazem conhecer uma coisa em si, os sentidos externos nos fornecem apenas representações, o mesmo se passa com a intuição interna. Não só nela as representações dos sentidos externos constituem a verdadeira matéria de que enriquecemos o nosso espírito, mas o tempo, em que colocamos essas representações, e que precede a consciência que temos delas na experiência é, enquanto condição formal, o fundamento da maneira como as dispomos no espírito.

Segue Kant:

Ora, aquilo que, enquanto representação, pode preceder qualquer ato de pensar algo, é a intuição e, se esta contiver apenas relações, é a forma da intuição, e esta forma da intuição, como nada representa senão na medida em que qualquer coisa é posta no espírito, só pode ser a maneira pela qual o espírito é afetado pela sua própria atividade, a saber, por esta posição de sua representação, por consequência, por ele mesmo, isto é, um sentido interno considerado forma (KANT, 1997, p. 84).

Toda intuição nada mais é do que a representação do fenômeno: que as coisas que intuímos não são em si mesmas tal como as intuímos, nem a suas relações são em si mesmas constituídas como nos aparecem, e que, se fizermos abstração do nosso sujeito ou mesmo apenas da constituição subjetiva dos sentidos em geral, toda a maneira de ser, todas as

relações dos objetos no espaço e no tempo, e ainda o espaço e o tempo desapareceriam, pois, como fenômenos, não podem existir em si, mas unicamente em nós. Percebe-se que no pensamento kantiano é completamente desconhecida à natureza dos objetos em si mesmos e independentemente de toda esta receptividade da nossa sensibilidade, conhecemos somente o nosso modo de perceber. O espaço e o tempo são as formas puras desse modo de perceber, a sensação, em geral, a sua matéria (KANT, 1997).

1.3 A CRÍTICA A KANT

A doutrina kantiana dos limites do nosso conhecimento e da incognoscibilidade das coisas em si mesmas, das coisas consideradas independentes dos nossos atos em busca do conhecimento e dos meios empregados, deveria, evidentemente, corresponder a uma doutrina dos limites da linguagem no sentido de uma doutrina da inefabilidade das coisas independentemente de qualquer língua em particular. Isso equivaleria antes a algo como um relativismo lingüístico do que uma tese da inefabilidade da semântica. Esse paradoxo do conhecimento transcendental só é comparável, no campo da lingüística, a uma dependência mútua semelhante entre a inefabilidade das coisas consideradas separadamente da linguagem (e do sistema conceitual que ela expressa) e a inexprimibilidade daqueles vínculos semânticos, que devem servir de intermediários entre a linguagem e a realidade. Contudo, há uma ligação intrínseca, uma virtual implicação mútua entre a incognoscibilidade das coisas consideradas em si mesmas, independentes do nossos atos em busca do conhecimento e do quadro conceitual utilizado, de um lado, e a incognoscibilidade desses atos e desse quadro, de outro (HINTIKKA. JAAKO, 1994).

O espaço e o tempo são *a priori* cujo conjunto é constituído da objetividade. A forma lógica, ao contrario, é condição imprescindível de toda representatividade. No sistema wittgensteiniano da formas transcendentais, o que funda em última análise toda objetividade e fornece o plano *a priori* de todas as realidades possíveis é o espaço lógico (como espaço dos fatos e dos estados das coisas), a dissimetria não intervém no nível do tempo, do espaço e das qualidades ditas secundárias, mas se estabelece entre tudo isto e a forma lógica, que condiciona imediatamente toda objetividade (CHAUVIRÉ, 1991).

Kant não parece ter tomado conhecimento do paradoxo do conhecimento transcendental. Contudo, houve uma consciência um pouco mais acentuada entre os filósofos subseqüentes com relação ao correspondente lingüístico do paradoxo do conhecimento transcendental. Esse correspondente é a dependência mútua do relativismo lingüístico (impossibilidade de exprimir a realidade tal como é, considerada independente de nossa língua) e a infabilidade da semântica.

A versão wittgensteiniana do sintético *a priori* não tem quase nada de kantiano: nada subsiste da idéia de uma construção na intuição pura, pois diz Wittgenstein, não vemos $5 + 7 = 12$, ou antes, vemos no sentido comum, sem a intuição pura de Kant. A *síntese a priori* de Wittgenstein é, segundo ele próprio, “a transformação de uma experiência em definição”; assim, a experiência (que torna os enunciados sintéticos) é ao mesmo tempo imprevisível em seu resultado *a priori* no sentido de que é usada como uma determinação de conceitos anterior à sua aplicação. A adesão de um sistema normativo (ou conceitos, ou gramática) certamente dá a impressão de seguir fielmente a natureza, mas é preciso saber resistir a essa impressão sedutora: somos nós que “inventamos nossos conceitos e criamos nossas gramáticas (sob certas injunções e certos limites)”. O resultado de uma demonstração foi, segundo Wittgenstein, “tornado independente da experiência”, absolutizado. E, embora a aplicação dos conceitos se efetue sempre em função de critérios pragmáticos, não temos contudo nossos conceitos porque são práticos, ou pelo menos só temos alguns deles por essa razão. Não temos nossos conceitos porque são os bons conceitos, ou pelo menos, está fora do nosso alcance demonstrar que são eles os bons. E se a intuição desempenha um papel na demonstração, não se trata da intuição dos símbolos, que de maneira alguma poderia constituir uma fonte de verdade. No campo da aplicação, não é nosso bel-prazer, mas a realidade que decide se, em determinada circunstância, estamos diante de um caso de aplicação do conceito ou da regra: a palavra “arbitrário” é aplicada por Wittgenstein de maneira muito nuanceada (CHAUVIRÉ, 1991).

De modo geral para Wittgenstein, as atividades que descrevem com termos psicológicos – tais como, por exemplo, ter “intenções” e “sensações”, “querer dizer”, “ver”, “imaginar” a variação de aspectos de um objeto, “representar” mentalmente etc, nada mais são do que práticas envolvidas com a linguagem, e com as quais a linguagem está envolvida. A “representação” nada mais exprime do que a prática de hábitos e de instituições permeados pela linguagem; a elaboração de diferentes técnicas para comparar e construir objetos; o

desenvolvimento de diferentes atitudes, estéticas ou utilitárias, frente aos objetos que afirmam “ver” ou “representar” (MORENO, 1995).

Para Wittgenstein, a intuição é um expediente necessário para a compreensão da significação e, ainda menos, um critério de decisão a respeito da existência de objetos. Não é a intuição sensível que nos garante a respeito da existência daquilo sobre o que falamos. A significação das expressões lingüísticas que veiculam objetos ou entidades mentais, por exemplo, não depende de sua existência efetiva ou de sua realidade extralingüística. Diferentes técnicas que permitem, integrar os diferentes objetos e fatos, são nossas práticas lingüísticas; são os diferentes usos que fazemos das palavras, juntamente com essas técnicas, que nos permitem falar publicamente a respeito de sensações privadas, construímos modelos descritivos para objetos que são, também, construídos no interior desses modelos, e só assim podemos falar sobre eles.

Segundo Wittgenstein, a filosofia da lógica não fala das frases e das palavras em um sentido diferente do que lhe damos na vida ordinária, por exemplo, quando dizemos. “Eis aqui escrita uma frase chinesa”, ou: “não, isto parece apenas um signo de escrita, mas é um ornamento” etc. Falamos dos fenômenos temporais da linguagem, não de fantasmas fora do espaço e do tempo. Pode-se interessar apenas por um fenômeno, de diferentes modos. Mas falamos deles tal como falamos de figura do jogo de xadrez, indicando suas regras, e não descrevendo suas propriedades físicas (WITTGENSTEIN, 1999).

Além disso quando nos preocupamos com a natureza do pensamento, a perplexidade, que interpretamos erradamente como dizendo respeito à natureza do meio, é a perplexidade provocada pelo uso mistificador de nossa linguagem. Este tipo de erro ocorre freqüentemente em filosofia; por exemplo, quando nos interrogamos sobre a natureza do tempo, quando o tempo nos parece ser uma coisa fora do vulgar. Temos tendências muito fortes para pensar que existem coisas que se ocupam, coisas que vemos do exterior, mas que não podemos penetrar. Podemos dizer que o pensamento é essencialmente a atividade que opera com signos. Esta atividade é realizada pela mão, quando pensamos por intermédio da escrita; pela boca e pela laringe, quando pensamos por intermédio da fala; e se pensamos imaginando signos ou imagens, é impossível mostrar qualquer princípio ativo pensante. E, contudo, nada disso acontece. Não pretendemos conhecer novos fatos sobre o tempo. Todos os fatos que nos interessam encontram-se expostos perante nós. Mas é o uso do substantivo “tempo” que nos confunde. Se examinarmos a gramática dessa palavra, reconheceremos que a divinização do tempo é tão surpreendente quanto o seria a divinização da negação ou da

disjunção. Por conseguinte, é enganador falar do pensamento como se tratasse de uma “atividade mental” (WITTGENSTEIN, 1992).

Segundo Kant, a proposição, “Todos os corpos têm extensão” é analítica porque não é preciso sair do conceito de “corpo” para reconhecer a verdade necessária da proposição. É como se o uso da palavra “corpo” contivesse a totalidade de suas aplicações possíveis, e que a compreensão de sua significação abarcasse, de um só golpe, essa totalidade. Por outro lado, segundo Kant, a proposição, “Todos os corpos têm peso” é sintética, pois requer o reenvio à experiência empírica. Daí, estabelecemos uma conexão entre os conceitos de “corpo” e “peso”. Ora, esta é a mesma situação que para o conceito de “extensão”: faz parte da gramática do conceito de “corpo” o exercício de um sistema de convenções que nos permite medir objetos empíricos relativamente ao comprimento de suas superfícies; nossas régulas são construídas em função de teorias matemáticas e de teorias físicas, que supõem a estabilidade relativa das superfícies dos corpos. Wittgenstein argumenta que não há uma diferença de natureza entre as duas proposições acima, uma vez que ambas supõem a aplicação de processos de medida, de comprimentos e de pesos, e é sobre essas aplicações que construímos a gramática do conceito de “corpo”: faz parte da gramática desse conceito o exercício de um sistema convencional que nos permite medir os objetos empíricos que estão sujeitos à gravidade da Terra, mas que não nos permite medi-los quando não estão sujeitos a ela; nossas balanças são construídas em função de teorias matemáticas e de teorias físicas que supõem forcas gravitacionais (MORENO, 1995).

Explicar o significado da palavra “martelo” mostrando objetos e medindo o comprimento de suas superfícies, os objetos assim medidos, e as medidas expressas, não podem comprovar a verdade da proposição: “todos os corpos têm extensão” pois são postulados enquanto modelos para essa proposição, foram elaborados como meios de apresentação no jogo de linguagem. Podemos pensar corpos sem peso, mas é difícil imaginar corpos sem extensão, apenas porque usamos o conceito de “martelo” tomando como paradigma do objeto-corpo os processos de medida de comprimento e não os de peso: é esse o uso que fazemos do conceito, e não prevíamos um uso para a expressão “corpo sem extensão”. A circunstância que nos permite sempre medir comprimentos, mas nem sempre pesos, é algo que independe e é exterior ao conceito de “corpo”, e que não podemos vislumbrar através da compreensão de seu significado, uma vez instaurada enquanto hábito. Esta circunstância é fixada em técnicas que são incorporadas pela linguagem, nos usos das palavras, passando a fazer parte da gramática do conceito.

Como exposto acima, o centro desse enfeitiçamento da linguagem sobre a inteligência encontra-se nas tentativas para se descobrir a essência da linguagem, é necessário, ao contrário, não querer descobrir o que supostamente esteja oculto sob a linguagem, mas abrir olhos para ver e desvendar como ela funciona. A atitude metafísica deve ser substituída pela atitude prática. A linguagem engendra ela mesma superstições das quais é preciso desfazer-se, e a filosofia deve ter como tarefa primordial o esclarecimento que permite neutralizar os efeitos enfeitiçadores da linguagem sobre o pensamento (WITTGENSTEIN, 1999).

Wittgenstein argumenta que o substrato de nossas vivências, intuições e conceitos é o domínio de uma técnica. Glosando Kant, podemos dizer que, de um ponto de vista wittgensteiniano, o princípio supremo das proposições gramaticais sintéticas é que todo objeto esteja submetido às condições gramaticais de uso das palavras, que se exprimem em uma experiência lingüística convencional. Não mais tendo recurso à instituições puras, só nos resta voltar o olhar filosófico para as diversas práticas que, juntamente com a linguagem, constituem a gramática das palavras, produzindo, assim, os conceitos com os quais pensamos e agimos. O valor objetivo do conhecimento está diretamente ligado às nossas formas de vida. Tal seria a fisionomia de um projeto epistemológico de inspiração gramatical. Os domínios de diferentes técnicas e atitudes são as condições de possibilidade da experiência em geral, e ao mesmo tempo são as condições de possibilidade dos objetos da experiência. Em outros termos, as regras gerais que para Kant, “constituem a unidade na síntese dos fenômenos, regras que podem sempre demonstrar sua realidade objetiva e possibilidade na experiência, como condições necessárias” porque são formuladas a partir da imaginação sintetizadora das representações, e porque repousam na unidade da percepção, passam a ser, de um ponto de vista gramatical, regras que repousam e são formuladas no interior de convenções lingüisticamente institucionalizadas (MORENO, 1995).

1.4 A CRÍTICA A FREUD

A idéia de que o ser humano seja uma criatura composta por um corpo e uma alma (ou mente, ou espírito) é muito antiga. Ela está associada a fenômenos comuns da vida humana que estão envoltos em mistério, tais como os sonhos, quando parecemos habitar um

outro mundo, sem conexão com nosso corpo adormecido e no qual poderíamos interagir com os mortos. Esta idéia também está intimamente ligada ao nosso medo da morte, ao desejo de uma sobrevivência num mundo mais feliz. Além disso, porém, essa idéia está profundamente arraigada na gramática de nossas linguagens.

O homem pensa que se aderir sem titubeio a sua crença, ela será inteiramente satisfatória. Não se pode negar que a fé sólida e imutável proporciona grande paz de espírito. É possível, naturalmente, que dê margem à inconveniência, como no caso de o homem persistir resolutamente em crer que o fogo não queimará ou que estará condenado à danação eterna se receber seus *ingesta* por outra forma que não através de uma sonda estomacal. Contudo, o homem que se inclina por esse procedimento não permitirá que suas inconveniências superem as vantagens. Ele dirá: “Apego-me estreitamente à verdade e a verdade é sempre um todo”. Em muitos casos, poderá dar-se que o prazer que esse homem retira de sua fé calma sobrepujem as inconveniências que decorrem de seu aspecto menos favorável. Assim, se for verdade que a morte é aniquilação total, o homem crente de que, ao morrer, há de ir certamente para o céu, contanto que haja observado certos preceitos simples nesta vida, gozará de um prazer trivial sem desapontamentos (PEIRCE, 1962).

Uma característica surpreendente dos neurofisiologistas, psicólogos e filósofos contemporâneos é que, mesmo rejeitando o dualismo mente/corpo, eles aceitam a estrutura conceitual básica do quadro oferecido por Descartes. Se, por um lado rejeitam a idéia de uma substância imaterial, estão dispostos, por outro, a identificar a mente com o cérebro (falando, às vezes, numa “mente /cérebro”). Não é difícil imaginar interações causais entre cérebro e o corpo e, por isso, as dificuldades que Descartes teria no que diz respeito à interação são prontamente resolvidas. O cérebro, como a “mente”, é concebido como um aparato que processa informações. Em outras ocasiões, argumenta-se que a mente está para o cérebro, assim como a programação de um computador está para a máquina. O cérebro seria por assim dizer, um computador biológico, e o homem seria uma máquina (HACKER, 2000).

Para Wittgenstein, Freud era um pensador que acreditando fazer uma obra científica, criou uma mitologia talvez tão nociva em sua sedução quanto àquela que queria explicar. Foi o próprio Freud, aliás, que escreveu a Einstein: “Parece-lhe talvez, que nossas teorias são uma forma de mitologia, que, no gênero, nada tem de reconfortante? E a sua situação é diferente, no domínio da física?” Por um lado, de fato, Freud construiu, por sobre a mitologia greco-latina, uma super mitologia, sem dúvida mais profunda e mais elucidativa que os mitos gregos tomados em estado bruto (história de Édipo, de Prometeu, de Medusa).

Essa nova mitologia não é mais reconfortante que a outra, que já deixava pressentir uma realidade profunda bastante negativa, apenas velada pelo encanto do mito (não surpreendente, portanto, o pessimismo bem conhecido – e em certo sentido muito vienense – de Freud). Esse último ponto era, o seu ver, o mais sensível: Freud apresentou sua interpretação dos sonhos como uma explicação científica que, para Wittgenstein, seria de tipo causal, incorrendo assim na confusão entre a gramática das causas e a das razões.

Conseqüentemente Wittgenstein interessou-se vivamente por áreas como a filosofia da matemática e da psicologia. Ao final da segunda parte das *Investigações*, dedicada ao aspecto mais psicológico da linguagem, ele observa: “Existem na psicologia métodos experimentais e confusão conceitual”. Para quem tiver um mínimo de familiaridade com o método de Wittgenstein não será difícil encontrar, nessas áreas, exemplos de problemas que reclamam um tratamento terapêutico. Ele ainda afirma: “É possível uma investigação na matemática internamente análoga a nossa investigação da psicologia” (SPANOL, 1989).

Freud tratava a razão dos sintomas (sonhos, lapsos, atos falhos) como uma causa postulada de maneira hipotética e suscetível de ser confirmada, reconhecida, pelo paciente como a razão de seus sintomas. As “explicações” freudianas não são metodologicamente homogêneas às explicações científicas por conjecturas e refutações. Como salientou Karl Popper nos anos 30, nada pode testar a psicanálise de modo conclusivo, porque todos os casos aparecem igualmente como instâncias confirmadoras. Ora, se nada pode refutar a psicanálise, é porque (segundo o critério popperiano) ela não é uma ciência e só a hipótese refutável é científica. Freud trata os processos inconscientes como as ciências experimentais tratam os processos subjacentes, hipóteses que presumivelmente explicariam efeitos observados. Mas a aceitação pelo paciente da explicação proposta pelo analista não poderia, evidentemente, ter o valor de um teste científico (no sentido de Popper): por que aquilo que o paciente reconhece como razão agiria no fundo como uma causa? A maneira de operar de uma razão nada tem a ver com a de uma causa (a primeira, diria Peirce, age de modo teleológico, a segunda de modo “brutalmente” dinâmico). O fascínio que a obra de Freud exerce sobre nós talvez se deva, contudo, a essa mistura de familiaridade – os mitos gregos de certa forma já nos disseram tudo sobre o incesto e a castração – e de novidade (as “pulsões” tomam o lugar dos atores das tragédias: elas têm um destino), de sedução literária (Wittgenstein insistia: “Freud escreve de maneira notável”), e de pretensa científicidade, temos uma “teoria dinâmica do sonho”, ironizou Wittgenstein) O que faz a força da psicanálise teórica – abstraindo-se a

eficácia terapêutica – é que ela corresponde a uma expectativa, satisfaz certas exigências, isto é precisamente o que a impede de jamais se apresentar como ciência (CHAUVIRÉ, 1991).

Wittgenstein nas *Investigações*, nos convida a imaginar que observássemos o movimento de um ponto (um ponto de luz sobre uma tela, por exemplo). Poderíamos tirar importantes conclusões, dos mais variados gêneros, do comportamento desse ponto. Mas, como se pode observar diferentes coisas nele! – O percurso do ponto, e algumas de suas medidas (por exemplo, amplitude e comprimento de onda), ou a velocidade e a lei pela qual ela varia, ou o número, a situação, os lugares em que eles se modificam, ao saltos, ou a curvatura de seu percurso nesses lugares, e inúmeras outras coisas. – E cada um desses traços do comportamento poderia ser o único a nos interessar. Por exemplo: tudo nesse comportamento poderia nos ser indiferente a não ser o número de linhas sinuosas em determinado período de tempo. – E ainda que nos interessasse não apenas um desses traços, mas muitos deles, ainda assim cada um deles nos dá um esclarecimento a seu modo, diferente de todos os demais. E assim se dá com o comportamento do homem, como as diferentes características desse comportamento que observamos.

Segundo Wittgenstein:

“Então a psicologia trata do comportamento não da alma? O que relata o psicólogo? – O que observa? Não observa o comportamento humano, em particular suas manifestações/ mas estas não tratam do comportamento” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 169).

A nosso ver, Wittgenstein tentou extirpar exatamente a concepção filosófica do interno que não passa de um mal entendido gramatical. As bases sobre os quais os termos psicológicos se sustentam são muitos, mas acabam sempre caindo na imagem clássica do interno. Essa imagem clássica se completa quando acrescentamos à concepção errônea de um suposto acesso privado aos nossos estados e processos internos a postulação de que só podemos saber indiretamente como as coisas se passam com os outros – a atribuição de que o ‘interno’ está oculto por trás do ‘externo’, vale dizer, por trás daquilo que veríamos como meras externalidades comportamentais – os movimentos corporais e os sons da fala. Wittgenstein procurou mostrar que esta também é uma concepção errônea, mas não porque o interno seja uma ficção, como querem os behavioristas. Mas pelo contrário, o prazer e a dor, a alegria e a tristeza não são apenas comportamentos. Uma ficção é um produto de imaginação, tendo os caracteres que o pensamento nela imprima. O fato de esses caracteres serem independentes de como você ou eu pensamos é uma realidade externa. Contrariamente à tradição cartesiana e à empirista, no entanto, objetos, eventos, estados e processos mentais não

são exatamente semelhantes aos físicos, salvo pelo fato de serem imateriais (HACKER, 2000).

O interno é muito mais dessemelhante ao externo do que muitas reconstruções filosóficas sugerem. Há, porém, fenômenos que se dão no interior de nosso espírito, dependentes de nossos pensamentos, que são, ao mesmo tempo, reais, no sentido de que realmente os pensamos. Embora esses caracteres dependam de como pensamos, não dependem daquilo que pensamos que esses caracteres são. Assim, o sonho tem existência efetiva como fenômeno mental, no caso de alguém haver realmente sonhado; ele ter sonhado isto ou aquilo não depende do que outra pessoa pense que foi sonhado, mas é de todo independente de quaisquer opiniões acerca do assunto. De outra parte, considerando não o fato do sonhar mas a coisa sonhada, o sonho retém suas peculiaridades por força de fato que não é outro senão o de que, ao ser sonhado, ele foi sonhado possuí-las. Segundo Peirce (1962) procede, assim, definir o real como aquilo cujos caracteres são independentes do que alguém possa pensar que eles sejam.

Como vimos acima, o autor das *Investigações* critica a confusão conceitual entre causa e motivo ou razão para agir. Ele deixa claro que uma das áreas baseadas nessa confusão é a psicanálise. Em anotações sobre Freud, Wittgenstein escreveu: “Vejo uma confusão entre causa e razão aqui. O sucesso da análise deve ser mostrado pela concordância da pessoa. Não há nada correspondente a isso na física. É claro que podemos apresentar causas para a nossa risada, mas se elas são de fato causas isso é mostrado pelo fato de a pessoa concordar que seja. Uma causa é encontrada experimentalmente [...] e aquilo com o qual o paciente concorda não pode ser uma hipótese quanto à causa de sua risada, mas somente que tais e tais coisas são razão pela qual ele ri.” Conforme Wittgenstein nos mostra, para que a psicanálise tenha êxito o paciente deve acreditar nos procedimentos impostos pelo psiquiatra para que possa obter cura, também se sustenta que problemas psíquicos são causados por determinações inconscientes que são independentes do sujeito, nesse caso, ao apresentar causas para ações e não motivos. Freud entrecruza jogos-de-linguagem (DALL’AGNOLL, 2005).

Enquanto a aceitação do sujeito não poderia ter o valor de uma prova (no sentido científico) de uma hipótese causal, uma vez que o psicanalista pode sempre interpretar o desacordo do sujeito num sentido favorável explicação que propõe; pode neutralizar, “recuperar” todos os fatos que falam contra sua interpretação. Os contra-exemplos podem facilmente transformar-se em confirmações suplementares mediante uma reinterpretação. Era provavelmente essa arte de neutralizar os fatos recalcitrantes ou de fazê-los falar em seu

favor, que Wittgenstein tinha em mente quando elogiou, ambigualmente, a “astúcia” de Freud. Ao seu ver, essa arte derivava antes da preservação de uma “formação de conceitos” que da corroboração de uma teoria científica. O paciente adota essa construção, ou método de descrição universalmente aplicável, não porque seja objetivamente demonstrado que os fatos não desmentem a interpretação, mas em virtude de uma decisão prévia, a de conceituá-los e descreve-los precisamente daquela maneira. Ora, esse procedimento, que Popper estigmatizou sem conjunturas e refutações, só pode ser admitido por pessoas já convencidas: para elas, a teoria de Freud deve estar correta em todos os casos. Essa adesão cega é filha da vontade, não da representação, ela é matéria de psicanálise, só se prega para convertidos. O adepto da psicanálise decidiu de uma vez por todas colocá-la ao abrigo de toda contestação; ela forma para ele um quadro geral de interpretação em que cada sintoma deve poder ter seu lugar (CHAUVIRÉ, 1991).

Para Wittgenstein a confusão e o deserto da psicanálise não se explicam pelo fato de ela ser uma “ciência jovem”; seu estado não pode ser comparado com o da Física, por exemplo, nos seus inícios (muito menos com certos ramos da matemática como teoria dos conjuntos). A existência do método experimental nos faz crer que teríamos o meio para resolver os problemas que nos inquietam; se bem que problema e método desritmadamente um ao lado do outro. Existem na psicologia métodos experimentais e confusões conceituais. Como, noutro caso, confusão conceitual e métodos de demonstração (WITTGENSTEIN, 1999).

A estratégia de Wittgenstein é simples, consistindo em questionar o “eu penso” da psicologia introspeccionista, dando forma e conteúdo ao que, a seus olhos, poderia constituir-se em sua única defesa, o método das “definições ostensivas internas”. Pois, uma vez que se demonstre a inconsistência lógica do pretense método, fica também demonstrado o absurdo de tentar conferir estatuto normativo ao pensamento enquanto vivência psicológica. É esse entrelaçamento que permite a Wittgenstein dar plena voz, para só depois condenar ao silêncio definitivo, à tese de que as significações são “objetos internos” como as sensações e que a compreensão quando dirigida a esses objetos internos é um estado de espírito. O xeque-mate é dado num jogo de linguagem que combina dois aspectos básicos da “imagem agostiniana da linguagem”; o de que toda palavra é nome de objetos e o de que os significados das palavras são concatenados na mente do seu usuário.

Contudo, o presente capítulo abre a pauta para o objetivo central desta pesquisa, a saber, a contribuição que a tese de Wittgenstein trás para a área da linguagem. A

partir dos estudos sobre a linguagem privada, nossa pesquisa ganha a estrutura necessária para a construção da tese dos jogos de linguagem, concebendo a filosofia como crítica da linguagem.

2 OS JOGOS DE LINGUAGEM

Depois de termos exposto a crítica realizada pela filosofia das *Investigações Filosóficas*, buscaremos analisar a estrutura da tese central da obra os “jogos de linguagem”. Mostraremos, neste capítulo, como os jogos de linguagem nos ajudam a ver conexões, análogas e diferentes que põem à mostra as articulações de nossa linguagem, fontes de perplexidade filosófica, e permitem resolvê-las. Objetamos mostrar que os jogos de linguagem não precisam sequer apresentar traços em comum com as partes correspondentes de nossa linguagem, sendo esclarecedores por semelhança e diferença, mostrando-nos num contexto simples um traço análogo a um que se observa em nossa linguagem, o que permite destacar seu uso comum. Além disso, analisaremos as diferenças gramaticais entre os jogos e nossa linguagem, afastando dogmatismos e preconceitos filosóficos. Faremos isso apontando para a embriagues com que a filosofia utiliza certos conceitos e que passam despercebidos na prática cotidiana.

Os jogos de linguagem foram apresentados por Wittgenstein, no início das *Investigações*, como “modelo reduzido” que exibiam modos muito simplificados de funcionamento da linguagem. Os jogos são livres criações do espírito e da vontade, autônomos e governados por regras. Saber jogar um jogo é uma capacidade que supõe o domínio de uma técnica consecutiva a uma aprendizagem. É com a ajuda de jogos desse tipo que se ensina às crianças sua língua materna e, nesse caso, têm de fato o caráter de diversão dos jogos. O fosso que separa a regra de sua aplicação é preenchido pelo treinamento ou pelo adestramento, a familiaridade, a prática do jogo. Não consideramos, contudo, os jogos de linguagem que descrevemos como partes incompletas de uma linguagem, mas como linguagens completas em si mesmas, como sistemas completos de comunicação humana (CHAUVIRÉ, 1991).

Wittgenstein chama o processo de denominação dos objetos e da repetição das palavras pronunciadas em “jogos de linguagem”, o conjunto da linguagem e das atividades

com as quais está interligada. Os jogos de linguagem figuram muito mais como objetos de comparação, que, através de semelhanças e dessemelhanças, devem lançar luz sobre as relações de nossa linguagem. “Eu sei” significa frequentemente: “tenho razões fundamentadas para a minha afirmação”. Na práxis do uso da linguagem, um parceiro enuncia as palavras, o outro age de acordo com elas; na lição de linguagem, porém, encontrar-se-á este processo: o que aprende denomina os objetos. Isto é, fala da palavra, quando o professor aponta para o objeto. Podemos também imaginar que todo o processo do uso das palavras é um jogo por meio do qual é possível se ensinar uma língua. Assim, se o outro conhecer o jogo de linguagem, tem de ser capaz de imaginar como é que alguém pode saber esse tipo de coisa (WITTGENSTEIN, 1969).

O aprendizado da linguagem não consiste, como afirma Santo Agostinho, numa série de aquisições de vários nomes para diferentes entidades. Ele consiste em aprender aqueles jogos de linguagem que exercem o papel de mediadores das relações palavra-objeto. Aquilo de que um lingüista deve dar conta a fim de entender os significados das palavras de uma linguagem desconhecida, são os jogos de linguagem que os falantes dessa linguagem realizam e através dos quais se revelam suas relações elementares linguagem-mundo, revelam porque é nisso que elas consistem. Ensinar esses jogos, logicamente falando, assemelha-se mais a adestrar o aprendiz numa nova habilidade do que a lhe transmitir definições de palavras e de expressões, sejam elas verbais ou não (HINTIKKA. JAAKO, 1994).

Ao perguntar-se, a respeito da ligação entre nome e objeto, Wittgenstein responde que “não há uma ligação-tipo”, mas sim, que “há diferentes possibilidades” para o jogo de linguagem, isto é, diferentes possibilidades de apresentação de paradigmas. As regras que formulam as ligações primitivas ou preparatórias podem exercer diferentes papéis, podem ser aplicadas de diferentes maneiras nos jogos de linguagem.

No *Livro Azul*, Wittgenstein argumenta que os jogos de linguagem são as formas de linguagem com que a criança começa a fazer uso das palavras. O estudo dos jogos de linguagem é o estudo de formas primitivas da linguagem ou de linguagens primitivas. Descobrimos atividades, reações, que são nítidas e transparentes. Por outro lado, reconhecemos, nestes processos simples, formas de linguagem que não diferem essencialmente das nossas formas mais complexas. Apercebemo-nos da possibilidade de construir as formas complexas pela adição gradual de novas formas a partir das formas primitivas. Se pretendemos estudar os problemas da verdade e da falsidade, de acordo e desacordo de proposições com a realidade, da natureza da asserção, da suposição e da

interrogação, teremos toda a vantagem em examinar as formas primitivas da linguagem em que estas formas de pensamento surgem, sem o pano de fundo perturbador de processos de pensamento muito complicados. Quando examinamos essas formas simples de linguagem, a névoa mental que parece encobrir o uso habitual da linguagem desaparece (WITTGENSTEIN, 1992).

O modelo agostiniano é justamente um caso simples “primitivo” do uso da linguagem, sendo a palavra uma etiqueta para os objetos, permite-nos apreciar, o mais claramente possível, a importância das práticas ligadas à linguagem no estabelecimento da finalidade e do funcionamento das palavras, isto é, das ligações entre linguagem e mundo. O conceito de paradigma permite compreender e relativizar a aplicação exclusivista e especialista da imagem agostiniana, e como consequência permite evitar as “confusões” que daí podem decorrer. O resultado da terapia filosófica wittgensteiniana que deve ser ressaltada, é que para dar conta das ligações entre linguagem e mundo, sem incorrer nas “confusões” da imagem agostiniana, é preciso considerar, como dizia Wittgenstein, “as práticas de uso da linguagem”, ou ainda, “a linguagem e as práticas com as quais ela se liga” enquanto instrumentos que, assim como as palavras, pertencem à linguagem – e, além disso, quanto à mediação inevitável que estabelece aquelas ligações, desde as mais primitivas até as mais complexas (MORENO, 1995).

Nas *Investigações*, Wittgenstein, nos diz para atentarmos não para o significado das nossas expressões, mas para a maneira como elas são empregadas. O que é importante não são quaisquer elos “verticais” que relacionam as nossas palavras com os objetos e as nossas frases aos fatos, mas elos “horizontais” entre os diferentes lances nos nossos jogos de linguagem. Essa estratégia para interpretação, que depende de uma determinada maneira de considerar o conceito de jogo de linguagem de Wittgenstein, está fundada no entendimento de que, segundo ele, apreender a linguagem significa compreender o papel que exercem nas nossas vidas as diferentes espécies de enunciados em diferentes circunstâncias. Uma contrapartida possível, nessa concepção, às condições de verdade deve ser encontrada nas condições de enunciabilidade ou de justificabilidade. Na variante conceitual sob exame, um enunciado poderia ser justificado, não quando há um fato que lhe corresponda, mas quando a sua enunciação é justificada pelo papel que ela exerce nas nossas atividades relacionadas à linguagem, às nossas vidas, enfim (HINTIKKA. JAAKO, 1994).

Wittgenstein argumenta:

Suponham que um homem descrevia um jogo de xadrez, sem mencionar a existência e o modo de utilização dos peões. A sua descrição do jogo como fenômeno natural estará incompleta. Por outro lado podemos dizer que ele fez uma descrição completa de um jogo mais simples. Neste sentido, diremos que a descrição da aprendizagem da linguagem, de Santo Agostinho, era correta para uma linguagem mais simples do que a nossa (WITTGENSTEIN, 1992 B, p. 9).

Segundo Wittgenstein, Santo Agostinho não fala de uma diferença entre espécies de palavras. O pensamento agostiniano cabe bem numa representação primitiva da maneira pela qual a linguagem funciona, ou que um sistema de comunicação não pode ser considerado como tudo aquilo que chamamos de linguagem. Quem descreve o aprendizado da linguagem desse modo, pensa primeiramente em substantivos tais como “mesa”, “cadeira”, “pão”, em nomes de pessoas, e apenas em segundo lugar em nomes de certas atividades e qualidades, e nas espécies de palavras como algo que se terminará por encontrar. E isso deve ser dito em muitos casos em que se levanta a questão: “Essa apresentação é útil ou não?”. A resposta é, então: “sim, é útil”; mas apenas para esse domínio estritamente delimitado, não para o todo que se pretendia apresentar. É fortuita, portanto, a alegação de Wittgenstein de que a descrição do aprendizado feita por Agostinho seria adequada apenas a jogos de linguagem primitivos como um jogo de linguagem entre um construtor e seu ajudante:

Pensamos 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 sequência 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 ao ouvir esse chamado. - Conceba como linguagem totalmente primitiva (WITTGENSTEIN, 1999, p. 28).

2.1 AS VÁRIAS POSSIBILIDADES DOS JOGOS

Para Wittgenstein, por meio dos jogos que a língua materna é ensinada às crianças e aqui eles têm o mesmo caráter divertido dos jogos. Não consideramos, contudo, os jogos de linguagem como partes incompletas de uma linguagem, mas como linguagens completas em si mesmas, como sistemas completos da comunicação humana. O conceito de jogo tornou-se para Wittgenstein o exemplo privilegiado de um conceito do tipo “ar de família”. Permitia compreender perfeitamente o que ele entendia por esta expressão e como ela se aplicava aos

conceitos de linguagem, de proposição e de regra. “Ar de família” é um conceito que não admite uma definição traço por traço, explicando-se em casos que se imbricam de maneiras diversas. Assim, não há qualquer conjunto de condições necessárias e suficientes para que uma atividade seja definida como jogo; teoricamente, o conceito pode ser indefinidamente estendido.

Nessa altura de nossa pesquisa podemos ressaltar dois pontos importantes para a compreensão do sistema de Wittgenstein: primeiro: no início das *Investigações*, o autor deixa claro que existem diferentes tipos de sentenças, em seguida nos chama atenção que ao compararmos a linguagem com jogos estamos comparando com uma forma de vida. Existem diferentes jogos de linguagem que podem ser exemplificados desse modo: dar e cumprir ordens; desenhar um objeto; descrever um fato; prever um acontecimento; contar piadas; representar teatralmente; agradecer; rezar etc... Compreendendo as diferenças desses comandos podemos identificar diferentes tipos de sentenças: morais, científicas, artísticas, religiosas, que se manifestam de forma particulares dentro de cada jogo de linguagem. É no interior de cada jogo de linguagem que as palavras e as frases se validam, seguindo suas próprias regras a partir das práticas e instituições que lhe são constitutivas (DALL’AGNOLL, 2005).

Wittgenstein propõe que se veja a linguagem como uma atividade entrelaçada num conjunto de atividades e sugere que a analogia com o jogo nos permite a compreensão mais rica da linguagem. Essa é a razão pela qual se afasta qualquer visão essencialista, ou seja, a tendência para a definição de um conceito da linguagem, o qual se revelará tão impossível como a um conceito de jogo. Os intervenientes no jogo exprimem a própria regra ao aplicá-la, isto é não a interpretam apenas. Quando o jovem, ou o adulto, aprende o que se poderia chamar linguagens técnicas especiais, por exemplo, o uso de tabelas e diagramas, a geometria descritiva, o simbolismo químico, etc., aprende outros jogos de linguagem. É a imagem que temos da linguagem materna, rodeada por jogos de linguagem mais ou menos claramente delimitados, as linguagens técnicas. O que há de comum entre o jogo de tênis, futebol ou damas? Não é possível isolar um elemento comum, porém todos são jogos. Estes são atividades coletivas, de cooperação, disputa e competição, etc. Possuem regras que permitem a prática do jogo, mas que, no entanto, não são separáveis dessa atividade (MARQUES, 2003).

Ao invés de uma concepção descritiva, cognitivista, Wittgenstein propõe uma imagem completamente diversa – uma imagem expressivista, naturalista. A expressão verbal

da dor é enxergada no comportamento expressivo natural que exibimos nas situações em que nos ferimos. “A origem e a forma primitiva do jogo de linguagem é uma reação. É só a partir disto que formas mais complicadas podem desenvolver-se. Quero dizer que a linguagem é um refinamento – no princípio era o ato”.

Uma criança chora alto quando se fere, faz careta, berra, geme, tenta amenizar a dor do membro ferido. Uma criança que quer seu urso de pelúcia estende as mãos e chora, nós lhe ensinamos o uso de “Eu quero”. Nós a confortamos. Algo semelhante vale para outros termos psicológicos, embora não para todos, nem para as formas mais desenvolvidas de estados e condições psicológicas. As raízes do jogo de linguagem estão aqui, e não na observação do privado. Não tem cabimento perguntar à criança, neste caso, como ela sabe que se machucou, ou se ela tem certeza disso (HACKER, 2000).

Nas *Investigações*, Wittgenstein argumenta que uma proposição não traz em si o todo da linguagem. Esta procede através de pequenos segmentos, que são diferentes, múltiplos e parcelados. A única semelhança que tais segmentos possuem entre si é “um certo ar de família”, constituindo cada um deles um jogo de linguagem. Não se pode definir exatamente o que seja “um jogo de linguagem”, a não ser através da comparação entre os traços semelhantes e definitivos de uma série de jogos. Uma expressão psicológica na primeira pessoa do singular só pode ser chamada de exteriorização na medida em que nela for possível reconhecer imediatamente “o exteriorizado”. Ora, o “exteriorizado” só pode ser reconhecido, compreendido se disser respeito não apenas ao sujeito e ao que lhe é familiar, mas a formas de vida partilhadas, a padrões de comportamento instituídos e convencionados. Ou seja: uma exteriorização só funciona como expressão imediata de estados internos se os participantes do jogo de linguagem tem familiaridade com os costumes e práticas normativas que dão sentido e tornam útil esse tipo de expressão; e isso vale tanto para o indivíduo que exterioriza a sua dor e necessita de auxílio, quanto para o artista da exteriorização. Nesse sentido, pode-se dizer: a exteriorização é como uma trama que a linguagem elabora uma forma de vida.

Compreender um jogo de linguagem é também compreender uma forma de vida na qual esse jogo possa cumprir determinada finalidade. Pode-se pensar numa tribo em que as pessoas não têm como expressar suas sensações. Nessa tribo, diria Wittgenstein, o conceito de dor, que se aprende na exteriorização, não teria qualquer utilidade prática. Ou melhor: nem poderia ser ensinado. Pode-se, naturalmente, imaginar outras formas de vida. Pode-se, por exemplo, imaginar uma forma de vida na qual as pessoas expressam suas dores antes de senti-

las. Pode-se também imaginar uma forma de vida na qual os cães rosnam quando estão contentes e abanem o rabo quando estão tristes (FAUSTINO, 1995).

Hacker expõe o solo em que Wittgenstein constrói os jogos de linguagem:

Reagimos de inúmeras maneiras diferentes àquilo que está vivo. Estas reações não são a consequência, nem dão os fundamentos de uma teoria. Elas são constitutivas da forma humana de vida e, portanto, o solo firme onde se constróem nossos jogos de linguagem (HACKER, 2000, p. 55).

Os jogos de linguagem envolvem duas perspectivas distintas e complementares: a perspectiva do sujeito emissor e a perspectiva do receptor ou interlocutor. Entretanto, o sujeito em sua relação consigo mesmo – o sujeito ensimesmado – representaria por assim dizer o grau zero da exteriorização: somente na medida em que a expressão verbal se dirige ao outro e o envolve pode ter início o jogo de linguagem. Essa é a razão por que, na perspectiva do sujeito ensimesmado, uma exteriorização não é – não pode ser chamada de – uma descrição. Pois, para que pudesse ser assim chamada teria de ser uma autodescrição. Nesse caso, já não se trataria de uma expressão imediata: o pensamento reflexivo estaria pressuposto, e, sob tal ângulo, a linguagem entendida como atividade intelectual viria interpor-se de maneira positiva entre a dor e a exteriorização da dor, causando o rompimento da relação interna ou conceitual entre o grito e a expressão verbal. Ora, a finalidade da exteriorização da dor não consiste em descrever para seu próprio sujeito seu próprio estado interno, mas tão-somente em exteriorizá-lo: sua finalidade ou intenção consiste em comunicar ou informar a uma outra pessoa um determinado estado interno (FAUSTINO, 1995).

Na obra *Anotação Sobre as Cores*, Wittgenstein nos oferece uma situação hipotética de como lidar com jogos de linguagem diferentes: “Imaginemos homens que não conhecem este jogo de linguagem”. Mas isto não nos oferece qualquer idéia clara sobre a vida destas pessoas, no ponto em que se desvia da nossa. Ainda não sabemos o que havemos de imaginar, pois, no resto, a vida destas pessoas deve supostamente corresponder à nossa, e primeiro teria de se determinar o que, sob as novas circunstâncias, chamaríamos uma vida correspondente à nossa.

Isto não é o mesmo que dizer: haverá pessoas que jogam xadrez sem o rei? Imediatamente se levantam questões: Quem vence então, quem perde, etc. Temos de tomar decisões mais amplas que ainda não prevíamos nesse enunciado. Como não temos uma visão de técnica original, precisamos nos familiarizar com ela apenas de caso para caso (WITTGENSTEIN, 1977).

Joga-se um jogo da seguinte forma: Um homem lança um dado e, antes de o fazer, desenha numa folha de papel uma das seis faces do dado. Se, depois de ter feito o lançamento, a face que aparecer virada para cima for a que ele desenhou, o jogador sente-se satisfeito (exprime satisfação). Se aparecer uma face diferente, ele sentir-se-á descontente. Ou, são dois jogadores e, cada vez que um deles faz uma previsão correta do resultado do seu lançamento, o seu parceiro paga-lhe uma pequena quantia. Se a previsão for errada será ele a pagar essa quantia ao parceiro. Chamar-se-á ao desenhar da face do dado, dadas as particularidades deste jogo, “um palpite” uma “conjectura” (WITTGENSTEIN, 1992 B, p. 47).

A descrição gramatical cumpre uma função terapêutica enquanto, por meio de comparações com outras expressões lingüísticas tomadas de jogos de linguagem muito diferentes, mostra e esclarece as semelhanças de conjuntos, e detalhe entre os diversos usos das palavras; evita, assim a “dieta unilateral” de imagens exclusivistas. Passamos a ver necessidades de “ $2+2=4$ ” é relativa a um sistema preciso de convenções aceitas consensualmente, e que essas convenções desempenham papéis importantes em nossa vida: elas permitem, por exemplo, que se espere com certeza a repetição de um mesmo resultado – sem que, para isso, seja preciso postular princípios *a priori* organizadores da experiência e nem uma “crença” irracional como fundamento do conhecimento científico. Uma proposição “ $2+2=4$ ” poderia tornar-se inútil para nós se os objetos somados apresentassem, subitamente, um comportamento não-padrão, ou que sua necessidade tornar-se-ia relativizada se propuséssemos criar outras úteis de organização das mesmas situações – como “ $2+2+2=4$ ”. A necessidade aparece, assim, como uma propriedade regional e relativa aos jogos de linguagem, e não como expressão de princípios *a priori* e nem de desígnios dos fatos mentais. Passamos a ver, claramente, que a verdade e a necessidade dos enunciados matemáticos não exprimem fatos nem essências matemáticas. Exprimem, pelo contrário, nossa “atitude” em face de técnicas de cálculo e ao uso que fazemos dos números (MORENO, 1995).

Deste modo, para Wittgenstein, é um erro afirmarmos que em filosofia consideramos uma linguagem ideal em contraste com a nossa linguagem comum. Isto poderia levar-nos a crer que podíamos fazer coisa melhor que a linguagem comum. Mas a linguagem comum é perfeita. É também por esse motivo que o método de Wittgenstein não consiste apenas na enumeração de usos efetivos de palavras, mas antes na invenção deliberada de novos usos, alguns dos quais por causa da sua aparência absurda. Sempre que produzimos “linguagens ideais” não o fazemos para substituir a nossa linguagem comum por elas, mas apenas para eliminar alguns problemas que decorrem do fato de alguém pensar que entrou na posse do uso exato de uma palavra vulgar (WITTGENSTEIN, 1992 B).

3 SEGUIR UMA REGRA

Para Wittgenstein as regras de nossa gramática não são algo privado, mas de domínio público, temos desde a origem a presença da dimensão social. O falar da linguagem é parte de uma atividade ou forma de vida. Qualquer tentativa de compreender a comunicação verbal deve considerá-la em seu contexto natural como parte de um empreendimento mais amplo. A princípio, isto pode não parecer difícil, não havendo nada mais à linguagem do que as transações públicas entre falantes e intérpretes, e as aptidões para tais transações. Contudo, esta tarefa ilude. Porque o fato de o fenômeno lingüístico não ser mais que um fenômeno comportamental, biológico ou físico descrito num vocabulário exótico de significado, referência, verdade, asserção e assim por diante.

Segundo Wittgenstein, a regra pode ser um auxílio no ensino do jogo. É comunicada aquele que aprende e sua aplicação é exercitada. Seria possível reconhecer que alguém faça isso, mesmo que não compreendamos sua linguagem. 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 nas *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. Pense no comportamento característico daquele que corrige um lapso (WITTGENSTEIN, 1999).

As crenças que temos em mente são nossas crenças perceptuais, as crenças que são causadas diretamente pelo que vemos, ouvimos e percebemos pelos outros sentidos. Estas podem ser, em geral, verdadeiras, pois seu conteúdo é, na realidade, determinado pelo que tipicamente as causam. Nossos conceitos são nossos, mas isso não significa que eles não possam verdadeiramente e utilmente descrever uma realidade objetiva. É difícil exagerar a magnitude do passo de um aprendiz na disposição para responder a estímulos de um certo tipo, para empregar um conceito com a consciência da chance de erro. É o passo da reação ao estímulo mais próximo ao pensamento de dispor objetos e eventos, o passo da mera resposta condicionada, para o que Wittgenstein chamou de “seguir uma regra”. É onde entra o conceito de verdade entra, pois não há nenhum sentido em dizer que uma disposição é um erro - não

pode falar em “seguir” uma disposição, mas pode-se falhar em seguir uma regra (DAVIDSON, 2002).

O ensino como histórica hipotética das nossas ações subseqüentes (compreensão, execução de uma ordem, avaliação de um comprimento, etc.) é posto de parte pelas nossas considerações. A regra que foi ensinada e é subseqüentemente aplicada apenas nos interessa na medida em que está envolvida na aplicação. Uma regra. Tanto quanto nos interessa, não age à distância (WITTGENSTEIN, 1992, p. 42).

Wittgenstein nas *Investigações*, exhibe a riqueza de possibilidades de uso da linguagem, realçando a diferença, a variedade, a multiplicidade nas explicações de significado, nas relações de designação, nas acepções – inconstantes e nem sempre previsíveis – das palavras. As *Investigações* mostram que um mesmo sinal pode funcionar como muitos símbolos, que uma mesma palavra pode ser o caso de diferenciadas regras de jogo de linguagem. A interpretação aqui esboçada significa dizer, em parte, que as ações dirigidas por regras mediante as quais as frases da nossa linguagem podem ser comparadas com a realidade são jogos de linguagem. Na filosofia das *Investigações*, Wittgenstein argumenta que as relações entre linguagem e realidade podem ser efetivadas apenas mediante atividades governadas por regras da parte dos usuários da linguagem. E, se assim for, a estrutura dessas ações constitui um elemento importante na situação que deve ser trazido à luz (HINTIKKA. JAAKO, 1994).

A tentação que pode assaltar o filósofo é a de reificar a gramática a atribuir poderes a sua regras sublimadas. Wittgenstein afastou esse perigo comparando a regra à placa de sinalização: ela não é nada e nada faz de ninguém ler e seguir suas instruções. É somente no uso que uma frase exprime uma regra, mas o uso do que expressa uma regra não é intrínseco à regra. O melhor exemplo da guerra que Wittgenstein iniciou contra as representações mágicas engendradas por nossa linguagem e sua filosofia espontânea está ligado à natureza da relação existente entre a regra e a sua aplicação, entre a significação de uma palavra e as aplicações concretas desta, entre o fato de saber uma língua e os desempenhos reais que disso decorrem, ou de saber jogar xadrez e os lances reais efetuados numa partida. A tentação que Wittgenstein nos incitou a rejeitar é a de conceber a memória ou o espírito como um vasto “entrepósito”, ou um “mecanismo” de onde proviriam os desempenhos concretos (CHAUVIRÉ, 1991).

Determinadas regras definem e permitem identificar um tipo de jogo: identifica-se um jogo como um jogo de futebol pelas regras que são seguidas. Mas nenhum jogo de futebol

é igual ao outro. A instituição das regras no aprendizado é um momento logicamente anterior e independente da sua atualização na práxis ordinária dos jogos de linguagem. Sob esse prisma, quando se aprende a usar uma palavra não se aprende de uma só vez todos os seus possíveis “significados”, aprende-se a dominar uma técnica de uso – entre outras possíveis – que permite o futuro emprego significativo dessa palavra em outros contextos. Se a análise regressiva da gramática deve ir da expressão aplicada – em uso – às condições normativas que determinam a possibilidade desta aplicação, não é necessário que a análise regreda ao ponto de desentranhar significados mentais instalados na mente isolada do usuário da linguagem. O ponto final da análise regressiva deve consistir na expressão da regra que o processo de aquisição da linguagem determina como possível – como intersubjetivamente compreensível, o uso atual (FAUSTINO, 1995).

Wittgenstein prossegue:

O que chamo de “regra segundo a qual alguém procede”? A hipótese que descreve de modo satisfatório seu uso das palavras observado por nós; ou a regra que consulta ao usar os signos; ou a que nos dá como resposta, quando perguntamos qual é sua regra? Mas como, se a observação não permite reconhecer claramente nenhuma regra, e a pergunta não traz nenhuma luz? – Pois ele deu à minha pergunta “o que compreende por N” realmente uma explicação, mas estava pronto a revogá-la e a modificá-la. – Como devo então determinar a regra segundo a qual ele joga? Ele próprio a ignora. – Ou mais corretamente: o que poderia significar aqui a expressão “regra segundo a qual ele procede”? (WITTGENSTEIN, 1999, p. 58).

Nesse sentido as regras, próprias da nossa língua, pervade a nossa vida. Aquilo que se imprime diretamente em nós, no uso de uma palavra, é seu modo de emprego na construção da frase, cada modo de agir esta em conformidade com a regra. Portanto é “o hábito (costume, instituição)” que determina o que está conforme com a regra, e não a intuição ou interpretação. Mas se cada modo de agir deve estar em conformidade com a regra, então também cada modo de proceder pode contradizê-la. Disto resultaria não haver aqui nem conformidade nem contradição. Chegamos, portanto, a um beco sem saída. A verdadeira “saída” está na compreensão de que “seguir uma regra” é uma *práxis*, ou seja, uma regra, por exemplo, um indicador de direção, só determina um modo de agir “à medida que haja um uso constante, um hábito” (SPANOL, 1989).

Podemos perceber que o entendimento de um jogo de linguagem gira em torno do hábito. Em outros termos, ao descrevermos a significação da expressão “jogar xadrez”, levamos em consideração não apenas as regras internas do xadrez, mas também os comportamentos habituais, as formas naturais de expressão, a imagem do comportamento

contida nessa instituição. Quando duas pessoas que não sabem jogar xadrez manifestam os gestos habituais de quem joga xadrez, estamos dispostos a afirmar que elas “jogam xadrez”. No caso contrário, quando sabem jogar, mas apresentam comportamentos não-padrão, afirmamos que “não jogam xadrez”. Isto não implica que a descrição da significação daquela expressão lingüística passe pela descrição do comportamento efetivo dos jogadores, nem que suponha a presença de estados mentais característicos do jogo de xadrez; a descrição leva em conta a imagem de um comportamento habitual – não substituímos, os lances com peões por sapateados e gritos – sem precisar aplicá-la segundo o modelo designativo (MORENO, 1995).

Quando uma pessoa nos pergunta o que significa, por exemplo, “azul”, podemos apontar para as coisas que tem essa cor e a nossa capacidade de explicar o significado dessa palavra não vai mais além. O que pode tornar desconfiados é o fato de alguns terem pensado que reconhecem três cores primárias, outros quatro. Aprendemos e ensinamos um nome de cor ao nos serem mostrado ou ao mostrarmos objetos, substâncias, superfícies que têm aquela cor: aprendemos, pois, o significado do nome como uma qualificação daquele objeto ou superfícies (FAUSTINO, 1995).

Segundo Wittgenstein:

Alguns pensam que o verde é uma cor intermediária entre o azul e o amarelo, o que a mim, por exemplo, me parece errado, mesmo independentemente de qualquer experiência. O azul e o amarelo, tal como o vermelho e o verde, parecem-me opostos – mas talvez simplesmente porque estou habituado a vê-los em pontos opostos no círculo das cores (WITTGENSTEIN, 1977, p. 55).

A linguagem é um labirinto de caminhos. Você entre por um lado e sabe onde está; você chega por outro lado ao mesmo lugar e não sabe mais onde está. Seguir uma regra é análogo a: seguir uma ordem. Somos treinados para isto e reagimos de um determinado modo. Mas que aconteceria se uma pessoa reagisse desse modo e uma outra de outro modo a uma ordem ao treino? Quem tem razão? Eis porque “seguir a regra” é uma *práxis*. E acreditar seguir a regra não é seguir a regra. E daí não podemos seguir regra privadamente; porque senão, acreditar seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra (WITTGENSTEIN, 1999).

Os objetos, comportamentos, práticas sociais, aos quais ela está ligada através dos jogos de linguagem, fazem parte de linguagem enquanto elemento de seu uso. As condições da significação são dadas inteiramente no interior da linguagem e as explicações de sua relação com a realidade já fazem parte, também, de jogos de linguagem. Neste sentido, a linguagem é “fechada sobre si própria, autônoma”. As regras gramaticais que Wittgenstein quer descrever não se justificam através de fundamentos últimos, pela remissão a uma

realidade ou a uma finalidade absoluta; são regras convencionais e arbitrárias que independem dos conteúdos aos quais as palavras possam ser aplicadas (MORENO, 1995).

Dessa forma a necessidade das proposições gramaticais está ligada ao estabelecimento de convenções lingüísticas que são, por sua vez, arbitrárias. Há, sem dúvida, um aspecto convencionalista na concepção wittgensteiniana da necessidade que não pode, ser reduzido a nenhuma forma do convencionalismo que leve ao abandono da idéia de necessidade. Contrariamente às proposições empíricas, as proposições gramaticais, segundo Wittgenstein, possuem a característica da necessidade, têm o estatuto de regras normativas que são aplicadas como critério para selecionar – excluir ou admitir – outras proposições. Wittgenstein se refere, com frequência, à “conversação” enquanto fonte da necessidade e da essência; ou ainda às “regras de gramática” como incidindo unicamente sobre o simbolismo, isto é, sobre o uso das palavras (MORENO, 1995).

Podemos perceber que do ponto de vista normativo, de nada adianta explicar a distinção dos “significados” como uma distinção de “casos” de uma mesma regra fixada pelas “definições ostensivas”. Nada esclarece dizer que, a cada novo significado, aponta-se para um novo “objeto intencional”. Essa concepção normativa da gramática vem criticar a concepção referencial do significado como “algo” que pode ser “apontado” pela descrição gramatical, como uma espécie de “objeto intencional” a ser individuado, indigitado e descoberto pela análise a cada uso distinto das palavras. A concepção normativa mostra que uma distinção de uso das palavras e mesmo de uso variado de uma mesma palavra reflete uma distinção quanto às regras que vêm determiná-la como caso. Pois, para estar de acordo com uma palavra aplicada é preciso estar de acordo com a regra que determina tal aplicação.

Faustino esclarece:

Tomando como paradigma o ensino das práticas normativas ordinárias, a reflexão wittgensteiniana estabelece que o aprendizado das regras não implica o conhecimento prévio de todas as circunstâncias futuras das suas aplicações, mas apenas o conhecimento do campo de aplicação dessas regras, um campo no qual estas regras – e não outras – terão validade. Pois uma coisa é aprender as regras que determinam o movimento correto das peças do xadrez, outra é prescrever todos os lances possíveis com as respectivas peças do jogo (FAUSTINO, 1995, p.108).

A gramática não está submetida ao real no sentido em que o estão as proposições comuns, que dependem da experiência quanto às suas condições de verificação, isto é, quanto à sua significação. Sendo elas mesmas condições de significação ou de uso, as regras da gramática não têm condições de verdade (são elas que condicionam o sentido e o valor de verdade). Só é possível, falar de fatos ou de experiências em virtudes de regras pertencentes à

gramática. E estas, embora ligadas a certas condições empíricas, não derivam delas de maneira alguma. Em outras palavras, não são proposições comuns empiricamente verificáveis por confrontação com a realidade. O papel da gramática é determinar *a priori* o que tem e o que não tem sentido. As expressões desprovidas de sentido são simplesmente “retiradas de circulação”. Percebe-se a diferença entre a gramática no sentido de Wittgenstein e a gramática pura, no sentido de Husserl ou de Peirce. Esta era uma “morfologia da significações”, ao passo que, para Wittgenstein, tratava-se antes de uma “morfologia impura das significações”, pois introduzia nela toda sorte de elementos empíricos que não teriam numa “gramática pura”. E enquanto Peirce e Husserl se interessavam pela oposição gramática pura-gramática empírica, Wittgenstein ocupou-se com a linha de demarcação a traçar entre o gramatical (tal como ele compreendia) ou o “lógico” e o psicológico (CHAUVIRÉ, 1991).

Nas *Investigações*, Wittgenstein mostra que se a linguagem é coisa humana, suas regras têm de poder ser ensinadas para que possam ser seguidas. Dessa forma, a racionalidade prática que institui as regras e que governa o uso da linguagem pode ser justificada do ponto de vista humano. Não se admira que quem as ensina não possa ser, para Wittgenstein, o “mestre interior”, como reza o texto de Agostinho nos quatro capítulos finais do *De magistro*. Para Wittgenstein, quem ensina a linguagem exterioriza o seu método (FAUSTINO, 1995).

Além disso, Wittgenstein não entende que aquele que segue a regra não esteja muitas vezes, talvez habitualmente, consciente do que está fazendo. Ele não quer dizer, igualmente, que não usemos muitas vezes fórmulas, receitas ou outras condições simbólicas de uma regra ao segui-la. A questão de Wittgenstein é conceitual. Nem de fato o uso de uma fórmula faz mais do que empurrar o problema da observância de regras de um lugar para outro, pois agora ela se torna um problema acerca de como a fórmula é seguida. O que ocorre na mente não é um padrão que indique se uma regra está sendo seguida, diz ele. Logo, a presença de uma fórmula na mente não é o que significa seguir a regra expressa pela fórmula. Por conseguinte, essa questão de serem as regras seguidas cegamente resulta em dizer que indagar o que ocorre numa observância de regras não nos auxilia a compreender o que significa jogar um jogo de linguagem. Pelo contrário, a observância de regras deve ser entendida com referência aos jogos de linguagem. Finalmente, chegamos a um ponto em que tudo que nos é possível dizer é “esse conjunto de regras está sendo seguido”. E esses conjuntos de regras são exatamente o que Wittgenstein chama jogos de linguagem (HINTIKKA. JAAKO, 1994).

3.1 A IMPORTÂNCIA DO USO NO SISTEMA DE WITTGENSTEIN

Wittgenstein procura mostrar que o ensino seria comparável ao ensino do uso de uma peça num jogo de xadrez: assim como não aprendemos as funções da peça denominada “o rei do xadrez” simplesmente ao nos ser mostrada a forma da figura de um rei, mas ao nos serem mostrados ou descritos lances válidos com esta figura no interior do jogo, assim também não aprendemos o desempenho gramatical de uma palavra (o que podemos “fazer” com ela) num determinado jogo de linguagem pela simples identificação do nome com alguma referência, mas pelo exemplo de seu emprego em circunstâncias variadas. Assim, torna-se possível descrever de maneira muito mais adequada o aprendizado do uso das palavras em relação as quais não se pode apontar um referente, tais como os chamados “substantivos abstratos” por exemplo.

E o uso das palavras “verdadeiro” e “falso” pode ser também uma parte constituinte desse jogo; e então pertence à proposição, mas não se ajusta a ela. Se alguém dissesse: “o rei do xadrez, é a figura que se pode pôr em xeque”. Mas isto só pode significar que no nosso jogo de xadrez só podemos dar xeque ao rei. Tal como a proposição “apenas uma proposição pode ser verdadeira” só pode ser pelas regras de construção da proposição (da língua portuguesa, por exemplo), e num outro sentido, pelo uso dos signos no jogo de linguagem. Como também podemos dizer que dar xeque pertence ao nosso conceito de rei do xadrez (como que uma parte constituinte do mesmo). Dizer que o dar xeque não se ajusta ao nosso conceito de peão significaria que um jogo no qual se dá xeque aos peões, no qual perde aquele que perde seus peões, que tal jogo seria desinteressante, ou tolo, ou muito complicado, e coisas do gênero (WITTGENSTEIN, 1999).

A noção de “terapia” no sistema de Wittgenstein tem a finalidade de purgar completamente um mal; procede de modo a trazer à tona, da maneira mais vigorosa possível, os seus sintomas. Esse “mal” se refere não à linguagem ordinária, que deve ser descrita, mas a uma determinada maneira de conhecer a sua gramática: à concepção de que o simbolismo ordinário traz embutido na sua forma aparente uma intencionalidade oculta que lhe é própria e inerente, e à suposição dogmática de que a descrição gramatical tem como tarefa desentranhar, desvelar a partir do corpo material dos signos, perceptível aos sentidos, a intencionalidade imperceptível com a qual são usados. Substituir a pergunta “o que é o significado de uma palavra?” A reflexão sobre a aquisição e o aprendizado da linguagem, isto

é, o exame das formas primitivas de seu uso cumprem a função terapêutica de purgar ou purificar a gramática filosófica, procurando suprir a concepção das “significações” como ligações entre o “corpo” e a “alma” da linguagem ou entre “espírito” e a “letra”.

No obra *Anotações Sobre as Cores*, Wittgenstein questiona a maneira como usamos as palavras:

Como poderei descrever a alguém a maneira de utilizar a palavra “amanhã”? Posso ensiná-lo a uma criança; mas isso não significa descrever o seu uso. Mas posso descrever a prática das pessoas que têm um conceito que nós não possuímos, “verde-esverdeado”, por exemplo? – em qualquer caso, não posso certamente ensinar a alguém esta prática (WITTGENSTEIN, 1977, p.79).

Em uma situação hipotética, podemos imaginar uma sociedade onde o amarelo, como o azul, seriam sempre referidas como as cores plebéias e o verde e o vermelho como as cores patriciais. Se perguntasse a um homem dessa sociedade o que têm em comum uma mancha vermelha e uma mancha verde, ele não hesitaria em dizer que são ambas patriciais. Imaginamos ainda um uso da linguagem em que existisse um mesmo nome para o amarelo e para o verde e para o vermelho, por um lado e, por outro, um mesmo nome para o amarelo e para o azul. Suponham, por exemplo, que existem duas classes, uma, a classe nobre, vestindo roupas vermelhas e verdes, e a outra, a plebéia, vestindo roupas azuis e amarelas (WITTGENSTEIN, 1992 B).

O sentido que tem para nós uma expressão é caracterizado pelo uso que dela fazemos. O sentido não é um acompanhamento mental da expressão. Por conseqüência, a expressão “penso que quero dizer algo com isto”, ou “tenho a certeza de que quero dizer algo com isto”, empregue tão freqüentemente em discussões filosóficas para justificar o uso de uma expressão, não constitui para nós qualquer justificação. Perguntamos: “O que quer dizer isso?”, isto é “Como é que usa esta expressão?” Se alguém me ensinar a palavra “banco” e me disser que põe às vezes ou sempre um traço por cima – da seguinte forma: “banco”- e que isto significa algo para ele, eu direi: “Não sei que espécie de idéia associa a este traço, mas não me interessa a não ser que mostre que há um uso para o traço num tipo de cálculo em que pretende utilizar a palavra “banco” (WITTGENSTEIN, 1992).

Podemos conservar as imagens e ao mesmo tempo evitar as confusões filosóficas que elas podem criar, se admitirmos, que a significação é o conjunto dos usos que fazemos da linguagem. Como diz Wittgenstein, a respeito de leitura “a palavra é aplicada diferentemente” em cada caso, sem que seja preciso supor ou postular processos mentais diferentes. Deixaremos, então, de procurar “ver mais de perto” aquilo que deve ser o objeto ideal,

autônomo e independente da linguagem, de que a significação é a expressão. Pode-se formar a imagem do amor, por exemplo, sem fazer afirmações a respeito da existência, da realidade e da objetividade de um estado mental característico do verdadeiro amor, que seria a condição extralingüística da significação do conceito de amor. Percebemos que todo uso da linguagem pressupõe certos jogos de linguagem e constitui um lance em algum jogo de linguagem. Conseqüentemente, não podemos na nossa linguagem expor teoricamente os jogos de linguagem que essa linguagem pressupõe, ou dizer o que aconteceria se, suas regras fossem alteradas. Esses jogos são pressuposto quando se faz algum uso da linguagem (HINTIKKA, JAAKO, 1994).

Para Wittgenstein os únicos tipos de explicações na filosofia são explicações por descrição – descrição do uso de palavras. Ele faz isto, descrevendo “jogos de linguagem”: as práticas, atividades, ações e reações em contextos característicos, dos quais o uso regrado das palavras é parte integrante. Estas descrições e as explicações de significado associadas a elas não são uma filosofia. Mas metodologia. A tarefa da filosofia não é resolver uma contradição ou um paradoxo por meio de uma inovação conceitual, mas sim obter uma visão nítida da estrutura conceitual que está nos causando problemas, vale dizer, do estado de coisas que antecede a solução da contradição. Segundo Wittgenstein, o que elas têm de tipicamente filosófico é o propósito a que servem. Tais considerações nos indicam que o uso das palavras é desemaranhar confusões conceituais – confusões que surgem, entre outros motivos, pelo despercebido uso incorreto das palavras. Essa descrição serve para resolver ou dissolver problemas filosóficos. Na medida em que as dificuldades filosóficas são produzidas por um abuso inconsciente dos conceitos de que dispomos, eles não podem ser resolvidos por uma substituição destes últimos por outros – isto seria apenas varrer a sujeira para debaixo do tapete (HACKER, 2000).

É a imagem da comparação entre o modelo e sua cópia que imprime, aqui, sua força, levando-nos a explicar o reconhecimento ou a familiaridade enquanto atividades de comparação realizadas no espírito. É também nesse sentido que a força das imagens nos compele, por exemplo, a interpretar a experiência de reconhecimento ou de familiaridade como sendo um processo em que comparamos mentalmente o objeto ou a pessoa presente com sua representação mental que guardamos na memória. Não são estas atividades espirituais que, segundo Wittgenstein, poderiam explicar a significação dos conceitos, mas simplesmente a inserção que fazemos do objeto ou da pessoa em um contexto prático de uso – assim como não identificamos um objeto através de propriedades que lhe sejam características

ou inerentes, mas estabelecemos correlações com outros objetos no interior de um sistema de objetos. Como diz Wittgenstein, “reconhecer uma coisa por si própria, nada significa”. Note-se que esta observação de Wittgenstein tende a contrariar uma imagem que nos é muito familiar: a do “objeto idêntico a si próprio” como modelo de conceito de identidade (MORENO, 1995).

Os conteúdos do mundo, tanto objetos, fatos, quanto sensações ou comportamentos têm acesso à significação conceitual através das técnicas preparatórias para o uso das palavras: tal objeto é apresentado ostensivamente, através de um gesto ou de uma definição: tal sensação é apresentada através de um comportamento; enfim, esses diferentes conteúdos passam a fazer parte da significação conceitual enquanto são apresentados como regras para a aplicação de palavras. Porém ao serem introduzidos nos jogos de linguagem, enquanto “meio de apresentação”, tais conteúdos são lingüisticamente elaborados, fixam-se em expressões e palavras e passam, sob esta forma lingüística, a estabelecer correlações com outras expressões e palavras.

Nas *Investigações*, Wittgenstein argumenta que a linguagem funciona em seus usos, não cabendo, portanto, indagar sobre os significados das palavras, mas sobre as relações com as práticas. Estas são múltiplas e variadas, constituindo múltiplas linguagem que são verdadeiramente formas de vida. Ou seja, a linguagem na verdade é, um conjunto de “jogos de linguagem”, entre os quais poderiam ser citados seus empregos para indagar, consolar, indignar-se, ou descrever. É possível comparar os jogos de linguagem a ferramentas utilizadas pelo operário, que usa o martelo para martelar, o serrote para serrar, e assim por diante. Assim o que podemos dizer que existe são certas semelhanças, ou, nas palavras do próprio Wittgenstein, certo “ar de família”, certo parentesco que se combinam, se entrecruzam, se permutam.

Além disso, podemos distinguir, no uso de uma palavra, uma “gramática superficial” de “uma gramática profunda”. Tudo o que se relaciona diretamente a nós, pelo uso de uma palavra, é o seu modo de emprego na construção da frase; a parte do seu uso – poderíamos dizer – que se pode apreender com o ouvido – E agora compare a gramática profunda da expressão “ter em mente”, por exemplo, com aquilo que sua gramática superficial nos permitia conjecturar. As ocasiões em que uma palavra que queremos traduzir é usada, seria um bom critério para saber o que se quer dizer ou em saber qual o papel, digamos assim, que esta palavra parece desempenhar na vida cotidiana. Uma sensação como a de “dor”, é na verdade, uma palavra de nossa linguagem geral e não de uma linguagem

inteligível apenas para mim. O uso dessa palavra exige, pois, uma justificação que todos compreendem. E não ajudaria nada dizer que precisaria ser uma sensação; quando ele escreve a letra “S” por exemplo, tem algo, e mais não poderíamos dizer. Mas “ter” e “algo” pertencem também à linguagem geral. Assim, ao filosofar, chega-se por fim lá onde desejaríamos apenas proferir um som inarticulado. Mas tal som é uma expressão apenas num jogo de linguagem determinado (WITTGENSTEIN, 1999).

Se uma verdade advém da simples contingência de que são úteis no interior de nossa forma de vida: usá-las tal como as usamos permite-nos comparar objetos, medi-los, organiza-los, construir teorias a seu respeito, exprimir os resultados dessas operações etc. O perigo reside em toná-las por aquilo que elas não são. Pretendendo fazer com elas mais do que elas podem permitir. Ao explicitar o engano aprendemos com ele: passamos a ver mais claramente como usamos a linguagem e, assim como ela opera em nossa vida. A “visão panorâmica” das relações entre os jogos de linguagem conduz Wittgenstein a apontar para uma organização dos usos conceituais. Usamos conceitos para organizar, por exemplo, estados, sensações e atividades; esses usos tem semelhanças e diferenças entre si: pensar, calcular, simular são atividades e não estados, mas manifestam-se em comportamentos, assim como os estados de esperança, expectativa, felicidade, que necessitam de “critérios externos, o mesmo ocorrendo com as sensações.

Em uma situação hipotética uma pessoa poderia apontar para sua perna, com uma expressão de dor, dizendo “Sabacadabra!” – Perguntamos: “O que você quer dizer”? E ele responde: “Com isso queria dor na minha perna”. – Você pensa imediatamente: como se pode “querer dizer dor na perna” com aquela palavra? Ou o que significa, pois: querer dizer dor com a palavra? No entanto você teria afirmado, em uma outra situação, que a atividade espiritual de ter em mente tal ou tal coisa é justamente o mais importante no uso da linguagem. “Eu sei que estou com dor” pode ser apenas uma afirmação enfática de que se está sentindo dor; pode ser, ainda, uma concessão irritada (“É verdade, eu estou com dores, você não precisa ficar me lembrando disso!”). Além disso, “Certamente eu tenho de saber se estou com dor” pode ser usada para enfatizar a exclusão da ignorância ou da dúvida. Neste caso, ela seria uma maneira de especificar uma regra gramatical – a regra segundo a qual não faz sentido não saber ou duvidar da própria dor. Wittgenstein não está legislando sobre o uso; está apenas descrevendo-o. Está indicando que certas formas verbais não têm o uso que parecem ter e não podem ser utilizadas para dar apoio às teorias que delas lançam mão (HACKER, 2000).

Abordamos neste capítulo a tese dos jogos de linguagem que pode ser entendida como uma metodologia terapêutica de modo a evitarmos mal entendidos lingüísticos. Mostramos como o empreendimento filosófico de Wittgenstein tem potencial colaboração para a área da linguagem. À medida que a gramática designa as regras do emprego de uma palavra, ou também o complexo das regras que constituem uma linguagem, ela é anterior ao uso concreto das palavras e da linguagem nas situações particulares da vida. A tese dos jogos de linguagem se diferencia da ciência, não provem de novas invenções ou descobertas, mas da compreensão de algo que sempre já se encontra diante de nossos olhos, nas regras do emprego de nossas palavras, porque aí se encontra também a origem de nossos problemas.

Neste capítulo, estabelecemos a relação entre dois conceitos básicos para o entendimento dos jogos de linguagem: o de seguir uma regra e o do uso das palavras. Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez são hábitos (costumes, instituições). Compreender uma frase significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica. As explicações de significado funcionam como regras em nossas práticas cotidianas com as palavras. Além disso, quando um falante sabe o que uma palavra significa ou quando a compreende, possui habilidade para explicá-la, justificar os seus usos, corrigir enganos nas aplicações desta palavra. De modo que tal pessoa manifesta a capacidade característica do seguir regras ao usar a palavra. Dessa forma, os usos que uma pessoa faz de uma expressão, para a qual possui explicação, constituem um ato de seguir uma regra.

4 O PRAGMATISMO COMO TERAPIA FILOSÓFICA

Depois de termos percorrido o caminho que Wittgenstein realizou para formular a tese dos jogos de linguagem, e alucidando os conceitos centrais para a compreensão e aplicação de sua filosofia, chegou o momento de analisarmos a importância do pragmatismo como corrente filosófica. Buscaremos, aqui, analisar como muitos problemas considerados filosóficos não passam de meros castelos de areia. Mostraremos que o pragmatismo pode ser visto como uma terapia filosófica, com pretensão de dissolver uma doença do entendimento que atormenta a filosofia por séculos, bem como mostrar que muitos desses problemas são apenas mal entendidos gramaticais.

Para conseguirmos tais objetivos, vistos acima, analisaremos o empreendimento filosófico de Charles Peirce. Além disso, voltaremos a Wittgenstein agora objetivando demonstrar o papel que sua teoria desempenha como uma forma de tratamento terapêutico aplicado aos problemas filosóficos. Buscaremos elucidar de forma clara os ideais pragmáticos de outros dois filósofos contemporâneos a Wittgenstein por sua vez: Donald Davidson e Richard Rorty, compreendendo suas teses como fornecedoras de uma nova roupagem ao pragmatismo clássico.

O nome Charles Peirce (1839-1931), está intimamente ligado ao movimento pragmatista norte-americano. A filosofia de Peirce tem como base críticas ao cartesianismo nascendo conseqüentemente sua teoria inferencial da ação mental e a teoria dos signos, acompanhadas de uma nova compreensão da metodologia filosófica, que foi expressa em seu método pragmático. Seu anticartesianismo, pode ser entendido como equivalente ao pragmatismo, nasceu antes de tudo, do desejo e do esforço para trazer o método científico para dentro da filosofia. Peirce não questionou diretamente Descartes, mas a noção de intuição que, para ele, estava na base do cartesianismo em todas as suas formas e que constituía a fonte de todas as suas dificuldades. Começando pela intuição, a refutação peirceana acabou atraindo para dentro de seu escopo todas as conseqüências para a teoria da ação mental, do método e dos critérios de verdade e certeza que decorriam da noção cartesiana da intuição. O cartesianismo busca fundamentar o “conhecimento certo e seguro” na intuição. Peirce, por sua vez, busca algo que seja estável e confiável, menos sujeito a mutações a partir de um ato particular de reflexão, porém capaz de levar a uma reflexão, e a um raciocínio, universalmente válido. A crítica ao método cartesiano realizada por Peirce nada tem em comum com a caricatura do tão propalado “dualismo cartesiano”. Sua desconstrução se dirigiu na direção de um aspecto que os detratores do dualismo jamais questionaram: o conceito de intuição (SANTAELLA, 2004).

Sobre isso Peirce escreve:

O argumento conclusivo contra a teoria segundo a qual temos “imagens”, ou seja, representações absolutamente determinadas na percepção, é que, se fosse assim, em cada representação teríamos material suficiente para cognição consciente infinita sem dela nos tornamos completamente cientes (PEIRCE, 1989, p. 47).

A máxima pragmatista a que Peirce chegou, depois de 50 anos de trabalho intelectual, o levou a crer que qualquer ciência dada pode ser entendida em termos da rede de relações que ela mantém com outras ciências. Uma vez que as ciências são interdependentes, uma classificação diagramática delas teria por função exhibir os princípios dessa

interdependência e apontar os efeitos concebíveis de cada ciência. A princípio, o pragmatismo foi concebido como uma teoria do significado. Se a máxima fosse aplicada, Peirce pensava, muita disputa estéril poderia ser dispensada, pois na maior parte das vezes, as disputas ocorrem porque os debatedores ou dão sentidos diferentes as mesmas palavras ou usam as palavras sem nenhum sentido definido. O que se necessita, conseqüentemente, é um método para determinar o significador real de um conceito, doutrina, proposição, palavra ou qualquer outro signo. Para cumprir essa finalidade é que a máxima foi pensada. Ela só se aplica, assim, a determinação do significado dos conceitos intelectuais, visto que os conceitos subjetivos, que são frutos de sensações, não produzem conseqüências práticas consideráveis. O que a máxima afirma é que o significado de conceitos intelectuais pode ser encontrado em eventos que tenham relevância prática (SANTAELLA, 1992).

A filosofia de Peirce pode ser entendida como um conjunto interconectado de ciências; contém, em formulações altamente originais, todas as fundações necessárias para lidarmos, de maneira geral e não particular e específica, com complexos problemas levantados pela ontologia, epistemologia, filosofia da mente, filosofia das ciências, enfim, por todos os possíveis desmembramentos por que tem passado o pensamento filosófico. Esses espíritos parecem acreditar que o debate jamais cessará; parecem acreditar que a opinião que um homem tem por natural não o é para o outro e que, em conseqüência, jamais se chegará à crença. Contentando-se com fixar as opiniões próprias através de métodos que levaria outro homem a diferente resultado, traem o frágil sustentáculo da concepção do que seja a verdade. A partir de Descartes, a falha na concepção de verdade tornou-se menos perceptível. Percebe-se que um homem de ciência se surpreende, por vezes, ao ver que os filósofos têm posto menos empenho em determinar fatos do que em inquirir acerca da crença melhor sintonizada com o sistema que professam (PEIRCE, 1962).

O método *a priori*, de que é exemplo, na opinião de Peirce, o método cartesiano, baseia-se no gosto, ou melhor, naquilo que “nos sentimos inclinados a acreditar”, naquilo que atrai o homem por ser “agradável à razão”. Baseado no instinto que faz às vezes de “causa última da crença”, trata-se de um método vinculado à indução baconiana que se aproxima do método da autoridade. De qualquer maneira depende em demasia de fatos acidentais. O pragmatismo, por mais devotado que seja aos fatos, não tem essa propensão materialista. Mais ainda, não faz qualquer objeção ao sistema de abstração, na medida que se possa percorrer os particulares com sua ajuda, o que, realmente, pode ser feito.

Nenhuma instituição poderá, entretanto, propor-se a regulamentar as opiniões acerca de todos os assuntos. Só os de maior importância podem ser considerados e, quanto ao resto, os espíritos se verão expostos a ação das causas naturais. Essa imperfeição não se constituirá em fonte de fraqueza enquanto os homens permanecerem num estado de cultura tal que as opiniões não se influenciam reciprocamente – isto é, enquanto não souberem somar idéias. Contudo, mesmo nos estados de maior domínio clerical, surgem indivíduos que ultrapassam aquela condição. Tais indivíduos são dotados de uma espécie mais aguçada de sentido social, percebem que, em outras regiões e outras idades, os homens cultivaram doutrinas muito diversas daquelas que eles foram ensinados a professar; e não podem deixar de reconhecer que só o mero acidente de lhes terem ensinado o que ensinam e de os terem rodeado de certos hábitos e certos grupos é que os levou a acreditarem no que acreditam e não em algo muito diverso. E nem a própria simplicidade resistirá à reflexão de que não há motivo para emprestar valor maior às próprias maneiras de ver do que às de outros povos e de outros séculos; e, desse modo, a dúvida surge nos espíritos.

No sistema filosófico peirceano a lógica desempenha um papel central sendo compreendida como um importante ramo da filosofia. Isto é mesmo que dizer que ela é uma ciência experiencial ou positiva, mas uma ciência que não se apóia em observações especiais, efetuadas por meios observacionais especiais, mas nos fenômenos que estão abertos à observação de todo homem todo dia e toda hora. Ela estabelece criticamente as regras que devem ser seguidas ao raciocinar, mas precisa recorrer ao propósito ou meta que justifique essas regras. “A lógica é o estudo dos meios para atingir a meta do pensamento”. Ela ocupa-se do raciocínio como atividade deliberada ou conduta, tendo por objetivo discriminar formas boas ou más se raciocínio (SANTAELLA, 1992).

Para Peirce, um problema pode significar algo que o espírito não pode conceber; e quando filósofos buscadores de rugas se confrontarem com o absurdo dessa posição, inventaram uma distinção vazia entre concepções positivas e negativas, na tentativa de emprestar à sua não-idéia uma forma que não fosse obviamente despida de sentido. Quando a filosofia começou a despertar de sua longa hibernação e antes que a teologia a dominasse por completo, a prática foi, aparentemente, a de cada professor apossar-se da posição filosófica que encontrasse desocupada e que lhe parecesse sólida, entrincheirando-se nela e fazendo incursões periódicas para dar combate a outros. O caráter sofista dessa distinção deve ter ferido todos os espíritos habituados ao pensamento concreto (PEIRCE, 1962).

Além disso, no sistema de Peirce a filosofia pode ser entendida como uma ciência, e assim deve ser tratada, não no sentido de empestar de qualquer outra ciência um modelo para o seu funcionamento reconhecidamente científico. Ao contrário, a filosofia precisa encontrar, dentro dela mesma, seu modo próprio de ser ciência, isto é, também deve empregar métodos de observação, hipótese e experimento, tanto quanto toda e qualquer outra ciência deve, mas modificando-os e adaptando-os ao perfil que lhe é específico.

O pragmatismo representa uma atitude perfeitamente familiar em filosofia, a atitude empírica, mas a representa, tanto em uma forma mais radical quanto em uma forma menos contraditória, em relação a que já tenha assumido alguma vez. Ele volta às costas resolutamente e de uma vez por todas a uma série de hábitos inveterados, caros aos filósofos profissionais. O que significa o reinado do temperamento empírico e o descrédito sem rebuscos do temperamento racional. O que significa ar livre se possibilidades da natureza, em contradição ao dogma, à artificialidade e à pretensão de finalidade na verdade. Afasta-se da abstração e da insuficiência, das soluções verbais, das más razões *a priori*, dos princípios firmados, dos sistemas fechados, com pretensões ao absoluto e às origens. Volta-se para o concreto e o adequado, para os fatos, a ação e o poder (JAMES, 1989).

O ponto central para um entendimento adequado do pragmatismo continua sendo o realismo de Peirce, pois afirma, de modo sintético, que a máxima pragmática pode ser vista como uma harmônica relação entre teoria e experimento, exige que se resgate, sempre, que teoria não é mera salvação das aparências, mas a representação de um objeto real. O pragmatismo não tem ou não deve ter quaisquer pretensões de iluminar positivamente qualquer problema. O pragmatismo levanta as conseqüências experienciáveis ao objeto real representado que se faz ato para uma consciência experienciadora; há o veio comum da relação entre o geral e o particular. Ele é meramente uma máxima lógica para exorcizar pseudoproblemas e, assim, capacitar-nos a discernir que fatos pertinentes podem apresentar os fenômenos. Assim, isto é uma boa metade da tarefa da filosofia. Porém, o pragmatismo não é um sistema de filosofia, é apenas um método de pensamento, não resolvendo qualquer problema real. Ele simplesmente mostra que supostos problemas não são problemas reais. É claro, porém que a essência do pragmatismo reside nesta harmônica correspondência entre fenômeno e conceito, de tal modo que os erros desta correspondência, configurando uma pseudo-harmonia, serão corrigidos pelo transcurso da experiência no tempo, para o qual se tenciona o esse *in futuro* que caracteriza o *continuum* da significação.

Peirce argumenta sobre a compreensão da realidade:

O conhecimento real de uma coisa só ocorrerá num estágio ideal de informação completa, de modo que a realidade depende da decisão derradeira da comunidade; o pensamento constitui-se caminhando na direção de um pensamento futuro, que tem como pensamento o mesmo valor que ele, só que mais desenvolvido; desta forma, a existência do pensamento de agora depende do que virá; tem apenas existência potencial, dependente do pensamento futuro da comunidade (PEIRCE, 1989, p. 51).

Aqui é interessante ressaltarmos que o método alternativo que Peirce construiu alicerçou-se no conceito do pensamento como signo, isto é, do signo como corporificação do pensamento, signo este concebido como mediação ou relação triádica. Conseqüentemente, não se levanta mais nenhuma celeuma contra Descartes, Peirce não só fez desmoronar o edifício diádico de Descartes colocando em seu lugar uma lógica ternária, mas também fez erguer-se dos interiores dessa lógica uma nova concepção de ser humano. Aí está uma lei de Peirce em que o pensamento é um processo ininterrupto, numa relação entre três elementos: o signo-pensamento, o objeto, ou pensamento precedente, ao qual o signo se refere, e o pensamento subseqüente no qual o signo é pensado. O signo está para o objeto no aspecto em que é pensado, ou “em outras palavras, é o pensamento ele mesmo, ou, pelo menos, o que o pensamento é pensado ser no pensamento subseqüente do qual ele é um signo” (SANTAELLA, 2004).

Conseqüentemente, o pragmatismo, em linhas gerais, pode ser entendido como tentativa do esclarecimento de idéias. Esta, aliás, a sua maior contribuição para a filosofia contemporânea: procurar conduzir para terreno da análise filosófica as técnicas de investigação experimental, típica da física e da biologia. Os dados da ciência não são “oferecidos” ao espírito receptivo (e passivo), mas são encarados sob um prisma peculiar em que não é pequena a intervenção do controle e da análise experimental. Essa tentativa, deixa assentado, entre outros pontos, que os dados científicos são coligidos, em uma investigação, sob condições planejadas de observação, e não casualmente recolhidos, como se fossem impressões isoladas de vários órgãos dos sentidos. Erra, portanto, Bacon, ao sustentar que o conhecimento deriva da experiência, entendendo-a em termos de sensações distintas, sem cogitar do papel que o espírito desempenha na atividade preliminar de seleção, comparação e discriminação (PEIRCE, 1962).

Uma das partes de maior relevância da obra de Peirce é chamada de teoria dos signos, que pode ser assim brevemente exposta: A primeiridade de um signo, seu caráter ou qualidade, é designada pelo termo “quali-signo”. A secundidade, ou seja relação existencial com algum objeto, é designada pelo termo “sin-signo”. A terceiridade de um signo, a maneira

geral com que ele representa seu objeto a um interpretante, é designada pelo termo “legi-signo”. Assim a natureza de um signo, considerada em si mesma, resulta, nessa tríade: quali-signo, sin-signo e legi-signo. Se esse signo é considerado na sua relação com o objeto, no modo como ele representa esse objeto, outra tríade é formada: ícone, índice e símbolo. O ícone sendo um signo que funciona como tal por força de uma semelhança de caráter que ele apresenta em comum com seu objeto: o índice, um signo que meramente aponta ou se refere a alguma coisa individual, contínuo individual ou coleção individual (SANTAELLA, 2004).

Neste contexto, um símbolo se constitui como signo porque ele é usado e entendido como tal, por meio de uma convenção ou lei de que é portador. No momento que esse signo é considerado em relação ao interpretante, outra tríade aparecerá: rema, correspondendo a signos que se apresentam para serem interpretados como signos de possibilidade; dicente, como signos de fato; e argumento, como signo de razão. Parece então, que as verdadeiras categorias da consciência são: primeira, sentimento, a consciência que pode ser incluída com um instante de tempo, consciência passiva de qualidade, sem reconhecimento ou análise: segunda, consciência de interrupção no campo da consciência, sentido de resistência, se um fato externo, de alguma outra coisa: terceira, consciência sintética, ligação com o tempo, sentido de aprendizagem, pensamento. As três tríades apresentadas são as mais básicas e por isso mesmo as mais conhecidas. Mas, uma vez que muitos outros signos são possíveis, se considerarmos que muitas gradações e misturas entre classes mais puras podem existir (ASSAD, 1992).

No sistema de Peirce a terceiridade configura-se num feixe de hábitos adquiridos a partir de uma existência subsumida ao acaso absoluto. A tendência a tomar hábitos é ela própria incrementada pelo hábito, incremento cuja condição é apenas a realidade de um ser primeiro germe. Não existe qualquer dificuldade em assumir a realidade desse germe: este encontra-se no contínuo original das formas platônicas. Só que agora é necessário avançar a hipótese altamente metafísica segundo a qual existe uma tendência à atualização dessas formas, uma atualização que corresponde á idéia peirceana de lei. Nesse sentido, a adoção de um princípio de tomada de hábitos é equivalente à hipótese de um poder de atualização das formas.

Além disso, a tendência a tomar hábitos é ela própria um hábito, o hábito a tomar (em geral) hábitos. Os hábitos não se formam pela mera repetição de certas ações realizadas no passado. Os hábitos facilitam a ação futura e são o desenvolvimento de tendências em germe que radicam no contínuo original. É uma finalidade interna sendo, uma característica

da tendência a tomar hábitos visto crescer graças à sua própria natureza, graças ao seu próprio exercício. A sua finalidade consiste, na formação das próprias leis e designa um poder que atualiza as formas. Mas eles também envolvem uma finalidade. A finalidade é um elemento essencial da hipótese cosmológica, pelo que ela está intimamente associada à lei da tomada de hábitos e à lei da mente (ROSA, 2003).

De acordo com Peirce, sempre dispomos de informação, constituída por cognições logicamente derivadas por indução e hipótese de cognições anteriores, menos gerais, menos distintas, e de que temos uma consciência menos viva. Estas, por seu turno, de outras menos gerais, distintas e vivas, e assim por diante até o “primeiro” – ideal, singular, fora da consciência. É a coisa-particular-em-si-mesma. Como tal, não possui existência. A antiga distinção lógica era entre um *ens* relativo a determinações privadas e um *ens* posto em longo prazo pela representação. O raciocínio e a informação de que dispomos resultam mais cedo ou mais tarde em algo real, independentemente de caprichos subjetivos. A própria origem da concepção de realidade mostra que ela envolve essencialmente a noção de uma comunidade sem limites definidos e capaz de um progresso de conhecimento definido. Não há coisa que seja-em-si-mesma no sentido de não ser relativa-ao-espírito. As cognições que chegam até nós através desta série infinita de induções e hipóteses são de dois tipos, verdadeiras e não verdadeiras, ou cognições de objetos reais e de objetos não reais. E que entendemos nós por “real”? É uma concepção que descobrimos através do erro da (inverdade), da ilusão, enfim, quando nos corrigimos pela vez primeira (PEIRCE, 1989).

Percebemos que a tendência á aquisição de um hábito é o caráter generalizador da mente: em verdade é o que a define como tal. Podemos dizer que a idade da mente ou seu grau de vivacidade expressa-se na sua capacidade e mutação de um hábito para outro, sempre que a experiência evidenciar que há uma flagrante desarmonia entre as conseqüências práticas concebidas e as conseqüências práticas reais. Por conseguinte, a dúvida genuína, a par de trazer aquele elemento experiencial de alteridade, cumpre, ao lado da crença, um papel positivo. Esta desarmonia, comprovada cabal de uma dúvida genuína, deve ser o fulcro de uma tentativa nova de adequação da representação ao objeto representado (ASSAD, 1992).

Assim, todos os pensamentos humanos têm caráter discursivo: trocamos idéias; emprestamos e requisitamos verificações; obtemo-las uns dos outros por meio do intercurso social. Todas as verdades, pois, estruturam-se verbalmente, armazenam-se, tornando-se disponíveis a todos. A diferença entre verdade e falsidade não é arbitrária e nem é apenas fruto de padrões culturalmente determinados. Não obstante esses padrões realmente existam, a

investigação tem de pressupor algo que está aquém desses padrões: uma realidade feita de coisas reais caráter natural, cultural, político, psicológico etc., mas sempre real que determina e afeta a investigação. Por conseguinte, devemos falar apropriadamente, tanto quanto devemos pensar apropriadamente: pois tanto na fala quanto no pensamento lidamos com espécies. Embora a realidade só seja inteligível através da investigação, é dela que a investigação recebe suas determinações. Não é por obediência ou desobediência a padrões culturais e verdade que o investigador erra ou acerta, mas porque seus resultados têm compromissos com um certo estado de coisas sob exame. E se a investigação, em caso de erro, pode se autocorrigir é porque o estado de coisas insiste na sua condição de real. Vem daí que as normas constitutivas dos processos de investigação devam estar sob permanente reexame (SANTAELLA, 1992).

O que Peirce nos mostra é que a realidade é apenas o objeto da opinião final à qual uma investigação suficiente seria conduzida, e uma crença verdadeira é aquela sobre a qual os homens, no longo caminho, estão fadados a concordar. Isso deve querer dizer que a realidade é o objeto daquela opinião que, depois de algum ponto finito no tempo, a comunidade de investigadores continuará a manter. Essa atividade de passagem da dúvida à crença, de resolução de uma dúvida genuína e conseqüente estabelecimento de um hábito de pensamento estável, Peirce chamou de investigação. Toda investigação, de qualquer espécie que seja, nasce da observação de algum fenômeno surpreendente, alguma experiência que frustra uma experiência ou rompe com um hábito de pensamento ou crença que se prove estável, quer dizer, que evite a surpresa e que estabeleça um novo hábito que não seja frustrado. Aquelas duas séries de cognição – o real e o ireal – consistem daquelas que, num tempo suficientemente futuro, a comunidade sempre continuará a reafirmar; e daquelas que, sob as mesmas condições, serão sempre negadas (SANTAELLA, 2004).

Segundo o pensamento de Peirce, a dúvida é o único motivo imediato do esforço por chegar “a crença”. Com a dúvida, o esforço começa e tem fim quando cessa a dúvida. Assim, a investigação tem por objetivo único o acordo de opiniões. É certamente convenientíssimo serem nossas crenças tais que nos orientam devidamente as ações, de sorte a satisfazermos nossos desejos; e essa reflexão nos levará a rejeitar toda crença que não pareça ter-se estruturado de forma a assegurar esse resultado. Isso só ocorrerá, no momento em que a dúvida substituir aquela crença.

Como se pode perceber, Peirce define a crença como “indicação mais ou menos segura de se ter estabelecido em nossa natureza uma tendência que determinará nossas ações”,

caracterizando o estado de dúvida em termos negativos, como algo que “nunca se acompanha de tal efeito”. Foca claro que, na concepção, a dúvida se reveste para o espírito da condição de sensação mais positiva, visto que o estímulo que evoca produz o empenho por alcançar o estado de crença. Ele denomina esse esforço de investigação. Quer dizer, a dúvida provocada à ação de busca da crença, estado desejável de tranquilidade e de satisfação. Fica claro que para Peirce, a tendência do universo a adquirir novos hábitos, tendência esta que tem seu expoente na mente humana, é aquilo que permite o contínuo crescimento da potencialidade da idéia. Nisso reside o fim último mais consoante com o pragmatismo. Ao ver de Peirce o senso comum diferencia, a partir das sensações, a dúvida da crença. Mas não é esse para Peirce o critério definidor da dicotomia dúvida/crença, visto que, ao seu ver, “Nossas crenças orientam nossos desejos e dão contorno às nossas ações” (CUNHA, 2003).

4.1 O PRAGMATISMO TERAPÊUTICO DE WITTGENSTEIN

Wittgenstein, como já dissemos, situa na linguagem a origem ou causa dos problemas filosóficos. Na filosofia das *Investigações* Wittgenstein concebe sua filosofia mostrando que nossas confusões filosóficas provêm da linguagem, sendo a filosofia uma luta contra o enfeitamento do nosso entendimento pelos meios da linguagem. Os problemas que nos aparecem como profundos são problemas que nascem de uma má interpretação de nossas formas lingüísticas, e estão enraizados tão profundamente em nós quanto as formas de nossa linguagem. São nossas formas de expressão que nos impedem de ver que, no caso da proposição, se trata de algo muito ordinário, e nos enviam à caça de quimeras. Os mal entendidos na filosofia são provocados entre outras coisas, por certas analogias entre as formas de expressão em diferentes domínios de nossa linguagem. Ele argumenta que a maior parte dos problemas da filosofia esta na confusão com a uniformidade das palavras, quando estas nos são ditas, ou quando com elas nos defrontamos na escrita ou quando impressas.

Segundo Wittgenstein:

Os problemas que nascem de uma má interpretação de nossas formas lingüísticas têm o caráter de profundidade. São inquietações profundas; estão enraizadas tão profundamente em nós quanto as formas de nossa linguagem, e sua importância é tão grande como a de nossa linguagem. – Perguntemo-nos: por que sentimos uma brincadeira gramatical como profunda? (E isto, com efeito, é a profundidade filosófica.) (WITTGENSTEIN, 1999, p. 65).

O filósofo em questão, aponta para duas causas dos enganos filosóficos. A primeira consiste em deixar-se “enfeitiçar” pela linguagem, pela sua forma aparentemente uniforme, como aquele das ferramentas em uma caixa, que encobre a gramática do uso das palavras. Como consequência o filósofo tradicional é levado a enganos e falsas interpretações. Os problemas de caráter filosófico podem ser apenas dissolvidos pela descrição clara de sua natureza lingüística. Neste caso, a tarefa do pragmatismo wittgensteiniano é de explicitar o conteúdo, ou a natureza gramatical das afirmações filosóficas mostrando, claramente, que os problemas levantados não podem ser resolvidos pela apresentação de fatos novos, à maneira dos problemas científicos. Os problemas de caráter filosófico podem ser apenas dissolvidos pela descrição clara de sua natureza lingüística.

A outra causa dos enganos filosóficos, está ligada à decisão que tomamos em utilizar uma nova forma de expressão lingüística, aquela forma que nos parece ser a mais conveniente para ressaltar a nuance desejada, que acreditamos ter descoberto ao pensamento a respeito da significação. O estado ocioso da linguagem surge, não somente por tomar proposições gramaticais como se fossem proposições descritivas mas, além disso, porque o próprio filósofo não as assume em sua vida cotidiana. O engano surge no momento em que passamos a acreditar, graças à inovação terminológica, que estamos fazendo afirmações sobre fatos novos que descobrimos, à maneira do que faz, legitimamente, o cientista. É interessante notar que, no caso do filósofo, as descobertas que acredita ter feito possuem consistência muito efêmera para ele próprio, uma vez que sempre colocadas de lado em todos os momentos de sua vida em que não está exercendo a filosofia: ao julgar, por exemplo, a respeito da dor, do medo ou da raiva de alguém não coloca em dúvida a realidade de tais sensações e emoções, muito embora defenda a tese filosófica de que, por serem privados, nunca podemos estar certos da realidade desses estados mentais, do medo ou da raiva de outrem (MORENO, 1995).

Assim, a clássica “busca de definições” na filosofia, cujo protótipo é representado por Sócrates. Este, como o pensador mais agudo do seu tempo, questiona todas as definições que lhe são apresentadas. E a tendência natural é buscar novas definições, que sejam mais preciosas e exatas do que as anteriores. Neste sentido, a história da filosofia ocidental pode ser comparada a um diálogo socrático continuado, em que uma tese sucede a outra, e em cada uma delas é possível descobrir falhas. Tradicionalmente, o esforço crítico na filosofia tem-se pautado pelo modelo das ciências naturais, com suas definições, hipóteses, teorias e provas:

filósofos têm, constantemente, ante seus olhos o método da ciência natural, e encontram-se na tentação irresistível de formular e responder perguntas à maneira da ciência natural. Esta tendência é a verdadeira fonte da metafísica, e conduz o filósofo a mais completa escuridão. Trata-se aqui do que se poderia chamar de “filosofia científica”, que se estende desde Sócrates até as correntes analíticas contemporâneas (SPANOL, 1989).

Dessa forma, compreender o pragmatismo de Wittgenstein é entender como problemas filosóficos seculares não podem ser resolvidos na teoria, devendo desfazer-se na prática. Na sua visão filosófica existe uma doença do entendimento, a curar por uma longa análise, uma obsessão de que é preciso se livrar por um trabalho de clarificações oriundas de um uso perverso da linguagem. Assim Wittgenstein assumiu o risco de destruir tudo o que é grande e importante na filosofia do *a priori*.

O trabalho filosófico das *Investigações* expõe que os problemas filosóficos não são problemas objetivos, mas confusões criadas pela má compreensão da gramática de nossa linguagem. Ela deve libertar o filósofo de seus problemas como se cura alguém de uma doença. Conseqüentemente, tais problemas não são solucionados mediante a aquisição de novas informações, mas antes, os problemas são “dissolvidos”, feitos desaparecer, à medida que se eliminam os mal-entendidos. Neste sentido, a função da filosofia é, essencialmente, terapêutica. Mesmo em férias, a linguagem continua sendo o “vilão” da história, ou seja, é ela a verdadeira causadora dos problemas filosóficos. Os problemas filosóficos não surgem porque o filósofo usa mal, de modo errôneo a linguagem, nem simplesmente porque ele se afasta da linguagem. Antes, a verdadeira situação é esta: enquanto permanece em contato com a linguagem, e sob a influência de sua forma gramatical, o filósofo, contudo, não dá nenhum sentido às suas afirmações, enquanto se afasta de qualquer contexto. Ou seja, a linguagem “esta em férias”, mas continua presente, e, por sua forma, como que sugere ao filósofo o engano (SPANOL, 1989).

Sobre os problemas na filosofia Wittgenstein escreveu:

Gostaria de fazer agora uma observação geral sobre a natureza dos problemas filosóficos. A falta de clareza na filosofia é atormentadora. É sentida como vergonhosa. Sentimos: Não nos conhecemos da maneira como nos deveríamos conhecer. E, no entanto, não é assim. Podemos muito bem viver sem estas distinções, e também sem nos conhecermos (WITTGENSTEIN, 1977, p.57).

A reflexão que fizemos até o momento nos leva a crer que os problemas filosóficos surgem quando a linguagem “gira em vão”, transformando-se o discurso filosófico num jogo autônomo, com fim em si mesmo, que os filósofos cometeram o erro de absolutizar. O trabalho gramatical com fins terapêuticos consiste simplesmente em dispor fatos que todo mundo conhece num novo agenciamento em que os problemas filosóficos não poderão mais surgir. Da mesma maneira, as questões filosóficas surgem apenas quando há, por assim dizer, um “congelamento da linguagem”, ao perder sua transitividade, a linguagem perde sua transparência normal para adquirir opacidade e mistério. A terapia filosófica consiste então em reconduzir a linguagem ao trabalho, uma vez que não é reforma, nem explicação, nem busca ilegítima da essência da linguagem ou de paradigmas sedutores. O tema da transitividade da linguagem é tipicamente instrumentalista, exatamente como o tema da “linguagem em férias”, que se furta à sua função legítima (CHAUVIRÉ, 1991).

A terapia filosófica das *Investigações* busca dar conta das ligações entre linguagem e mundo, sem, incorrer nas “confusões” das teorias cartesianas da representação, é preciso considerar, como diz Wittgenstein, “as práticas de uso da linguagem”, ou ainda “a linguagem e as práticas com as quais ela se liga” enquanto instrumento que, assim como as palavras, pertencem à linguagem e, além disso, enquanto a medição inevitável que estabelece aquelas ligações, desde as mais primitivas até as mais complexas. O projeto de uma linguagem diretamente ligada aos objetos, que fosse capaz de exhibir diretamente os fatos em sua estrutura formal, supõe um ideal de fundamentação certamente inatingível, se não quisermos, é claro, cair nas “confusões” filosóficas. Na ausência de uma substância, de uma forma fixa de natureza extralingüística que assegure a ligação imediata, Wittgenstein é levado, terapeuticamente, a admitir mediações práticas que, embora de natureza lingüística, longe estão de constituir um fundamento último *a priori*. Estes instrumentos lingüísticos, relativamente estáveis, mas sempre convencionais, são constitutivos das significações conceituais: eles permitem que uma proposição tenha sentido a respeito da substância fixa e inalterável, independentemente do valor de verdade de outras proposições, ainda que o Mundo não tenha substância ou que não seja preciso postulá-la (MORENO, 1995).

Nas *Investigações* Wittgenstein deixa claro:

Uma ligação estranha ocorre quando o filósofo, a fim de ressaltar o que é a relação entre nome e denominado, fixa-se num objeto diante de si e repete então inúmeras vezes um nome, ou também a palavra “este”. Pois os problemas filosóficos nascem quando a linguagem entre em férias. E então podemos, com efeito, imaginar que o denominar é um notável ato anímico, quase um batismo do objeto. E podemos assim dizer também a palavra “este” como que para o objeto, dirigir-se a ele por meio dela

– um uso singular dessa palavra certamente acontece apenas ao filosofar (WITTGENSTEIN, 1999, p. 42).

As teorias filosóficas rotuladas como altamente sofisticadas que se construíam a partir da concepção cartesiana revelam-se no sistema wittgensteiniano como meros castelos de areia. De maneira simples mostra-se como na base de tais teorias existe algum mal-entendido gramatical. Assim pode-se pensar também num sem-números de problemas que ocupam o cenário filosófico ao longo da história, como por exemplo, a questão das “idéias” e da “reminiscência” platônica; a controvérsia medieval em torno dos “universais”; a dúvida universal cartesiana; o conflito entre realismo e idealismo. Sua solução não depende, conseqüentemente, de novas descobertas, ou da invenção de novas teorias, mas de recordarmos a gramática, ou o emprego de nossas palavras. Não se trata de problemas a serem resolvidos, mas antes, dissolvidos, á medida que a “consideração gramatical” os faz desaparecer. É possível mostrar como em todos estes problemas está presente algum mal-entendido gramatical.

Nesse sentido, os problemas filosóficos terão desaparecido por si mesmos, pois a filosofia terapêutica não só invalida as doutrinas filosóficas em sua qualidade de doutrinas (a filosofia não poderia ser uma doutrina, sendo uma atividade crítica), como propõe-se trabalhar a linguagem em profundidade, de maneira a bloquear os mecanismos que engendram os problemas filosóficos e a idéia de uma auto-superação, da filosofia culmina e deve culminar na anulação do próprio questionamento filosófico. Wittgenstein orientou-se a favor se um uso patológico da linguagem comum, formulando assim o programa de sua filosofia terapêutica. À doença filosófica deveria corresponder uma terapia: esta consistiria em clarificar a “gramática” de expressões correntes que nos desviaram para questões filosóficas ilegítimas, e cujo uso perverso engendra confusões conceituais, para culminar uma visão panorâmica de nossa linguagem ordenada e de seu bom funcionamento (CHAUVIRÉ, 1991).

Para Wittgenstein, o domínio da gramática, seria o domínio das relações entre diversos jogos de linguagem, isto é, o das relações entre as palavras e as diferentes práticas lingüísticas que com elas estão interligadas. São as “vizinhanças”, os contextos institucionais que permitirão compreender a aplicação dos conceitos, por exemplo, de “vontade”, “intenção”, “aprendizagem” etc., de tal maneira que esses comportamentos passem a ser considerado um agir voluntário, intencional, enfim, um lance em um jogo. A descrição que Wittgenstein qualifica de “gramatical” não corresponde a um projeto epistemológico, está

próxima a uma semântica pragmática que não é transcendental, nem tampouco empírica: não procura princípios *a priori*, assim como não se detém em fatos lingüísticos.

Ora, isto pode adquirir uma aparência tal, como se existisse algo semelhante a uma análise das nossas formas de linguagem, portanto uma forma de expressão semelhante a uma última análise das nossas formas de linguagem. A consideração gramatical segundo Wittgenstein traz luz para nossos problemas, afastando mal-entendidos. Mal-entendidos que concernem ao uso das palavras; provocados entre outras coisas, por certas analogias entre as formas de expressão em diferentes domínios da nossa linguagem. Muitos deles são afastados ao se substituir uma forma de expressão por outra; isto pode chamar de “análise” fé nossas formas de expressão, pois esse processo assemelha-se muitas vezes a um decomposição. Portanto uma forma de expressão totalmente decomposta. Isto é, como se nossas formas de expressão habituais fossem, essencialmente, ainda não analisadas, como se nelas estivesse algo oculto que se devesse trazer à luz. Se isto acontece, a expressão torna-se completamente clarificada. Pode-se exprimir isto assim: afastando mal-entendidos ao tornar nossa expressão mais exata; mas pode parecer que nos esforcemos para atingir um determinado estado. O da perfeita exatidão; e que esse fosse o objeto próprio da investigação (WITTGENSTEIN, 1999).

Segundo Wittgenstein a gramática é ao mesmo tempo o conjunto das regras que governam o uso efetivo de uma expressão e a maneira concreta como ela é utilizada. Ela se lê na prática e é também o que o filósofo deve observar e analisar a fim de obter a representação sinóptica de nossa linguagem em seu uso efetivo correto. A harmonia entre a linguagem e a realidade é de certo modo preestabelecida pelas regras de gramática que estabelecemos para nós e que a realidade não pode nem corroborar, nem validar, porque só apreendemos o real através dessa gramática. A solução final capaz de curar a doença da filosofia consiste, de fato, em dispor os fatos observados numa organização apropriada, que torne visível para nós a gramática de nossa linguagem. É a gramática que assegura a ligação e a harmonia da linguagem com a realidade, a qual não passa da sombra da gramática. Ademais, ela é isomorfa à estrutura da realidade, não porque a linguagem deva refletir a forma lógica do universo, mas porque o que aparece como estrutura da realidade é simplesmente a sombra da gramática. A realidade só tem a estrutura lógica determinada que nela encontramos porque nossas formas de representação, nossas convenções lingüísticas têm a forma que atribuímos a ela. Nas *Investigações*, a estrutura da linguagem é sempre o objeto do exame (CHAUVIRÉ, 1991).

As questões filosóficas são de natureza lingüística, são o fruto da postulação e diferentes usos para determinadas palavras, dissolve-se toda a arquitetura metafísica que as sustentava. Vê-se, então, que o filósofo trabalhou durante todo o tempo, sem se dar conta, com proposições gramaticais (MORENO, 1995, p. 85).

As nossas confusões poderiam ser descritas de tal forma: de acordo com a nossa forma usual de expressão pensamos no fato que desejamos como uma coisa que ainda não está aqui, e para a qual, por consequência, não podemos apontar. Ora para compreendermos a gramática da expressão “objeto do desejo” consideremos apenas a resposta que damos à questão: “Qual é o objeto de seu desejo” A resposta a esta questão é evidentemente “Desejo que isto e isto aconteça”. Ora, qual seria a resposta se continuássemos a perguntar: “E qual é o objeto deste desejo?” Ela poderia apenas consistir numa repetição da nossa anterior expressão do desejo, ou então numa tradução para uma outra forma de expressão do desejo, ou então numa tradução para uma outra forma de expressão. Poderíamos, por exemplo, exprimir o que desejamos por outras palavras, ou ilustrando-o por recurso a uma imagem etc. Ora, quando temos a impressão de que aquilo a que chamamos o objeto do nosso desejo é, por assim dizer, uma pessoa, que ainda não entrou no nosso quarto e, por conseguinte, não pode ainda ser visto. Imaginamos que qualquer explicação do que desejamos é apenas o fato real que, recebemos, não pode ainda ser mostrado visto que ainda não ocorreu (WITTGENSTEIN, 1992).

Além disso, Wittgenstein enfatizou que o comportamento humano está e é vivido como se estivesse em uma relação entre paixão e vontade. A concepção da natureza humana que dominava a tradição filosófica cartesiana era distorcida. Ela foi distorcida não pela loucura ou pela cegueira, mas pela pressão exercida por questões filosóficas que diziam respeito à essência do eu, à natureza da mente, à possibilidade de conhecermos outras mentes. Foi lutando para responder a questões como estas, que pareciam exigir um determinado tipo de resposta, que cartesianos e empiristas foram sutilmente distorcendo nossas concepções de pessoa, ser humano, mente, pensamento, corpo, comportamento, ação e vontade, até tornarem estas concepções irreconhecíveis. Assim, a filosofia terapêutica de Wittgenstein pode nos auxiliar a alcançar uma perspectiva humana correta e olhar para nós mesmos da maneira apropriada (HACKER, 2000).

Diante disso, a própria identidade dos símbolos da nossa língua é constituída pelos jogos de linguagem. Os símbolos não existem independentemente dos jogos de linguagem que constituem “as relações projetivas” da linguagem com o mundo. A linguagem em última análise está relacionada com o mundo não pelas relações de nomeação, mas pelos

jogos de linguagem. E estes não deixam os símbolos entregues aos seus próprios recursos, são monitorados e governados apenas por suas próprias leis, porque é somente o jogo de linguagem em uso que determina originalmente que símbolo é empregado para representar um objeto ou um fenômeno em diferentes situações. No sentido pertinente ao conceito de forma lógica, os jogos de linguagem devem ser literalmente considerados parte das proposições lingüísticas (HINTIKKA. JAAKO, 1994).

Como já foi observado, Wittgenstein concebe todo seu trabalho filosófico a partir dos problemas filosóficos. Devido à natureza específica destes problemas, a filosofia terá uma função, quase que exclusivamente, terapêutica, ou seja, trata-se de libertar o filósofo de seus problemas. Esta libertação, por sua vez, se dará através da tomada de consciência da gramática de nossas palavras, das regras do seu emprego. Nós podemos utilizar a língua para produzir significados apenas nos posicionando no interior das regras da língua e dos sistemas de significado de nossa cultura. A língua é um sistema social e não um sistema individual. Ela preexiste a nós (HALL, 2005).

Deste modo, o termo “reconhecimento”, estaria talvez mais próximo da expressão “estar familiarizado com”, esta última sendo, no entanto, por ele concebida como um ato de caráter absolutamente “imediato”, possibilitando pelo treino e pela prática cotidiana e reiterada de manipulação com signos. A recusa em estender as explicações gramaticais a descrições de atos definidos de reconhecimentos ou de comparação com imagens mentais é a recusa em admitir que a habilidade para reconhecer objetos coloridos ou para variar tons de cores na imaginação seja concebível como um estado ou processo mental característico de “apontar” para “objetos internos” ou “objetos intencionais” de significação (FAUSTINO, 1995).

Percebemos que Wittgenstein desenvolveu, o tema de que a filosofia tendia por si mesma a se anular ou a se superar, tornando-se uma outra coisa, seu trabalho, questiona o próprio questionamento filosófico. Se por auto-superação entendemos não só a filosofia – discurso que ele declarou desprovido de sentido – está fadada a desaparecer como produção cultural distinta tanto da ciência como da arte, mas sobretudo que ela tende por si mesma a se anular, demandando sua própria superação numa outra produção cultural, Wittgenstein sem dúvida pôs em prática essa idéia. Metamorfose que depende, aliás, de fatores sobre os quais, como Wittgenstein reconhecia, a filosofia não tem poder algum. Apresentando-se como terapia da “doença filosófica”, a filosofia de Wittgenstein preparou evidentemente a própria

anulação, pois seu intuito terapêutico encerrava o desejo de ver o que chamou de a “forma de vida”, ou a cultura que secretou desejável essa metamorfose (CHAUVIRÉ, 199).

4.2 AS VOZES CONTEMPORÂNEAS

Assim como em Wittgenstein o pragmatismo de Donald Davidson (1917-2003), sustenta a tese de que a linguagem esta relacionada á rejeição de uma imagem representacional e da idéia de que a verdade consiste no espelhamento da natureza. Uma sentença pode ser considerada aceitável dentro de um contexto somente se o falante e as circunstâncias da enunciação de cada sentença mencionada na definição forem contrapostos pelo falante e pelas circunstancias da enunciação da própria definição de verdade. Parte da compreensão dos demonstrativos consiste em conhecer as regras pelas quais ajustam suas referencias a circunstâncias.

Davidson saliente:

A comunicação lingüística, o instrumento indispensável da compreensão interpessoal refinada, repousa sobre enunciados mutuamente compreendidos, cujos conteúdos são como finalmente fixados pelos padrões e causas das sentenças sustentadas verdadeiras. O calço conceitual da interpretação é uma teoria da verdade; a verdade, então repousa, no fim, sobre a crença e, ainda mais fundamentalmente, sobre as atitudes afetivas (DAVIDSON, 2002, p. 107).

Se admitirmos, com Wittgenstein, que não pode haver linguagem privada, é mesmo uma questão de saber se a dependência da linguagem sobre o pensamento é independente do argumento contra as linguagens privadas. O eixo de tal argumento é que, a menos que uma linguagem seja compartilhada, ela não poderia ter meio de distinguir entre o fato de pensar que se está utilizando a linguagem em questão, corretamente e utilizá-la incorretamente; somente a comunicação com o outro pode fornecer um teste objetivo. O comportamento verbal é um fenômeno social, não se tratando somente de como usamos a palavra “língua”; não poderia haver nada como uma língua se não existisse mais de uma pessoa. Sem um ambiente social nada poderia ser considerado como um mal emprego de palavras em um discurso.

Davidson, propõe um método que torna possível o desacordo provido de sentido, e isto depende inteiramente do fato de haver algum fundamento no acordo, que pode

se apresentar de duas maneiras: ora ele vem do fato que os locutores “da mesma língua” têm em comum frases “tidas-por-verdadeiras”, ora ele pode ser mediatizado globalmente por uma teoria da verdade elaborada pelos intérpretes e locutores de uma outra linguagem. Uma noção do conceito de verdade, da distinção entre pensar que algo é assim e algo ser assim, depende da norma que pode ser fornecida somente pela comunicação interpessoa. Tal método é chamado de “triangulação”, quando em um dialogo ambas as partes estiverem dispostas a não defenderem acirradamente seus pontos de vista e ouvir o que a outra parte tem a dizer sem interesses metafísicos, é possível se chegar a acordos deixando para trás preconceitos disciplinares que há séculos retarda as possibilidades de criação de um dialogo coerente (DAVIDSON, 1994B).

Para Davidson a menos que uma linguagem seja compartilhada, ela não poderia ter meio de distinguir entre o fato de pensar se está utilizando a linguagem em questão, corretamente e utilizá-la incorretamente; somente a comunicação com outro pode fornecer um teste objetivo. Não temos razões suficientes para creditar a uma criatura a distinção entre o que ela considera como sendo o caso, do que é efetivamente o caso, enquanto que a criatura não tenha o critério fornecido por uma linguagem compartilhada; e sem esta distinção não há nada que se possa, claramente, chamar um pensamento. Se somente a comunicação pode fornecer um teste objetivo do uso correto das palavras, somente a comunicação pode fornecer um critério de objetividade em outros domínios (DAVIDSON, 1994).

Em um diálogo, uma das partes, acha interessante um certo comportamento da outra, e cada uma acha que o comportamento observável da outra é correlato a eventos e objetos que ela acha interessante no mundo. Esta é à base do pensamento e da aprendizagem da linguagem. Pois, enquanto o triangulo, ligando duas pessoas e cada uma delas aos objetos comuns do mundo, não está completo, não pode haver resposta para a questão e saber se uma pessoa, discriminando estímulos entre eles, discrimina estímulos surgindo na superfície sensorial ou em qualquer lugar de seu exterior ou em seu interior. É preciso ser dois para triangular.

Conseqüentemente, é um absurdo ter-se obrigação para com uma língua; no que diz respeito à língua, nossa única obrigação, se esta é a palavra, é a de falarmos de uma tal maneira que possamos atingir nosso propósito de nos fazermos entender de acordo com nossa expectativa e intenção. Trata-se de um acidente, embora um acidente provável, se isto requer que falamos como outros em nossa comunidade. Qualquer obrigação que temos com a conformidade é contingente ao desejo de ser compreendido. Se conseguirmos nos fazer

entender enquanto desviamos da norma social, qualquer obrigação adicional deixará de guardar qualquer relação com significado ou comunidade social (DAVIDSON, 1994B).

Para que um diálogo se estabeleça, existem três tipos de conhecimentos correspondentes aos três vértices do triângulo: o conhecimento de nosso próprio espírito, o conhecimento dos outros espíritos e o conhecimento do mundo compartilhado. De forma que a idéia de que o conhecimento deveria ter um fundamento, é absoluta. Contrariamente ao empirismo tradicional, o primeiro desses conhecimentos é o menos importante, pois se o temos, temos os outros. Meu conhecimento dos conteúdos de um outro espírito, como todo conhecimento, é possível somente no contexto de uma visão do mundo largamente correta e compartilhada. Um conhecimento difere do conhecimento que tenho de meu próprio espírito, pois ele é necessariamente inferencial e depende, entre outras coisas, de correlações observadas entre o discurso e os outros comportamentos de uma pessoa e dos eventos de nosso meio comum. Mas o conhecimento de nosso próprio espírito difere muito do conhecimento que temos dos outros espíritos, no sentido de que, em geral, não se admite que exista aqui problemas de interpretação.

Percebemos que para o método da triangulação tenha êxito, o interprete deve ter por objetivo compreender o locutor, ele deve relacionar suas próprias frases as do locutor; as frases do intérprete fornecendo as condições de verdade da frase do locutor. Se existe indeterminação, a totalidade dos dados disponíveis para o intérprete não determina nenhuma teoria única da verdade para um dado locutor, não simplesmente porque os dados efetivamente disponíveis são em número finito, enquanto que a teoria tem um conjunto infinito de conseqüências testáveis, mas porque todos os dados possíveis não podem limitar a uma única, o número das teorias aceitáveis. Consideramos o resultado como sendo uma caracterização de recurso da verdade, pelo intérprete, frases e, por conseguinte, enunciações potenciais do locutor (DAVIDSON, 1994).

Uma noção do conceito de verdade, da distinção entre pensar que algo é assim e algo ser assim, depende da norma que pode ser fornecida somente por meio da comunicação interpessoal; e, é claro, a comunicação interpessoal e, certamente, a posse de qualquer atitude propositiva, depende de uma noção do conceito de verdade objetiva. Porém se o locutor e o interlocutor puderem, cada um, correlacionar as respostas do outro com a ocorrência de um estímulo partilhado, então um elemento totalmente novo é introduzido. A interação do tipo necessária requer que cada indivíduo perceba os outros como reagindo ao ambiente partilhado

tanto quanto ele; somente então o ensinar pode acontecer e as expectativas apropriadas serem criadas (DAVIDSON, 1994B).

Já que a “boa vontade” não é uma opção, mas a própria condição que nos permite ter uma teoria maleável, não tem sentido sugerir que poderíamos cair num erro massivo adotando-a. Enquanto conseguirmos estabelecer correlação sistemática entre as frases tidas por verdadeiras, não há erro a cometer. Nos agrada ou não, a boa vontade nos é imposta, pois, se queremos compreender os outros, devemos considerar que eles têm razão sobre a maioria dos assuntos em pauta. Se pudermos produzir uma teoria que reconcilia a boa vontade e as condições formais para uma teoria, fizemos tudo o que estava a nosso alcance para assegurar a comunicação (DAVIDSON, 1993, p. 17).

Podemos perceber, que para Davidson a comunicação com outros espíritos é a compreensão do mundo como mundo físico. A comunhão com outros espíritos é a base do conhecimento; ela fornece a medida de todas as coisas. Não podemos, do mesmo modo, nos acordar sobre a estrutura das frases ou dos pensamentos que utilizamos para conseguir um tal acordo, leva-nos, simplesmente, ao processo de interpretação sobre o qual depende o acordo. A comunicação, e o conhecimento de outros espíritos, é a base de nosso conceito de objetividade, de nosso reconhecimento de uma distinção entre crença verdadeira e crença falsa. Evocamos nossas interações lingüísticas com os outros, para conseguir o acordo sobre as propriedades dos números e sobre tipos de estruturas na natureza, que nos permitem representar estas estruturas sob a forma de números. Não faz sentido colocar em dúvida a adequação desta medida (DAVIDSON, 1994).

Seguindo a mesma lógica de Davidson, o filósofo Richard Rorty (1931-2007), argumenta que compreendemos uma verdade quando compreendemos a justificção social da crença e, assim, não precisamos encará-la como exatidão de representação. Uma vez que a conversação substitui o confronto, a noção da mente como um espelho da natureza pode ser descartada. Ao vermos o conhecimento como uma questão de conversação e de prática social, antes que uma tentativa de espelhar a natureza, não seremos passíveis de visualizar uma metaprática que será a crítica de todas as formas possíveis de prática social. Assim o holismo produz uma concepção de filosofia que nada tem a ver com a busca da certeza. Então a noção filosófica como a disciplina que procura as representações privilegiadas entre aquelas que constituem o espelho torna-se ininteligível. Um holismo consumado não tem lugar para a noção de filosofia como “conceitual” como “apodítica” como selecionando os “fundamentos” do resto do conhecimento, como explicando que representações são “puramente dadas” ou “puramente conceituais”, como apresentando uma “notação canônica” em vez de uma

descoberta empírica, ou como isolando “categorias heurísticas transestruturais” (RORTY, 1994).

O holismo é aquela posição na qual todas as sentenças diferem por grau, não por espécie. Assim, não pode haver uma distinção rígida entre significado e significação. Na perspectiva tradicional o significado é o que lhe é próprio da coisa em questão – o que lhe é intrínseco – enquanto que a significação é o que lhe é contingente – o que lhe é extrínseco, periférico. O holismo, diz Rorty, está no centro da posição pragmática na medida em que ser pragmatista é ser contextualizador ou antiessencialista. O pragmatista, é aquele que quer “destruir a distinção entre intrínseco e extrínseco – entre essência interna de x e uma área periférica de x que é constituída pelo fato de que x está em certas relações com outros itens que constituem o universo”. Os pragmatistas assim agem com o objetivo de abandonar a disposição de tomar o “conhecer as coisas” como completamente diferente e oposto de “usar as coisas”. A pretensão de conhecer x é a “pretensão de estar apto a fazer algo com x ou algo a x, pôr x em relação com outra coisa”. Para os pragmatistas, não existe uma coisa como a característica não-relacional de um x, tal como não existe uma coisa como a natureza intrínseca, a essência de x. Contudo, não pode existir algo como uma descrição que iguale o modo como x realmente é, fora da sua relação com as necessidades ou consciência ou linguagem humana (GHIRALDELLI, 1999).

Rorty argumenta:

Precisamos abandonar a idéia de uma estrutura claramente definida e comungada que os usuários da linguagem dominam e então aplicam aos casos. Assim é possível acabar com as tentativas de tornar a linguagem um tópico transcendental (RORTY, 1999, p. 75).

Como Wittgenstein, Rorty imagina a linguagem, os vocabulários, como instrumentos. Os vocabulários são ferramentas, no entanto quem usa ou inventa ferramenta, como o artífice, não age do mesmo modo que alguém que cria um novo vocabulário. Ver os vocabulários dessa maneira é, como Rorty indica, tomá-los não como peças de um quebra-cabeças, mas sim ver as linguagens como formas de vida que se desenvolvem, formas de vida que tanto lutam umas com as outras como colaboram entre si, e que também desaparecem, isso tudo sem qualquer teleologia.

Segundo Rorty, Kant pôs a filosofia “na trilha segura de uma ciência” colocando o espaço externo dentro do espaço interno (o espaço da atividade constituinte do ego transcendental) e, então, afirmando a certeza cartesiana sobre o interno para as leis do que previamente se pensava ser o externo. Ele reconciliou, assim, a afirmação cartesiana de que

apenas podemos ter certeza sobre nossas idéias com o fato de que já tínhamos certeza (um conhecimento *a priori*) sobre o que parecia não serem idéias. A revolução copernicana foi baseada na noção de que apenas podemos saber *a priori* sobre objetos se os “constituímos”, e Kant nunca foi perturbado pela questão de como poderíamos ter conhecimento apodítico dessas “atividades constitutivas”, pois supunha-se que o acesso privilegiado cartesiano cuidaria disso. Uma vês que Kant substituiu a “filosofia da compreensão humana do celebrado sr. Locke” pelo “tema mítico da psicologia transcendental” (RORTY, 1994).

Uma razão por que os filósofos profissionais se retraem frente à afirmação de que o conhecimento pode não ter fundamentos, ou direitos e deveres com base ontológica, é que o tipo de behaviorismo que dispensa fundamento está bastante inclinado a dispensar a filosofia. Pois a visão de que não há matriz neutra permanente, segundo a qual os dramas da inquirição e da história são encenados, tem um corolário de que a crítica da cultura de alguém só pode ser fragmentada e parcial – nunca “por referência a padrões eternos”. Isso ameaça a imagem neokantiana da relação da filosofia com a ciência e a cultura. Dizer que verdadeiro e o correto são questões de práticas sociais pode parecer condenar-nos a um relativismo. Mas a imagem de uma disciplina – filosofia – que irá selecionar um dado conjunto de visões como mais “racionais” que as alternativas, por apelo a algo que forma matriz neutra permanentemente para toda a inquirição e toda a história, torna possível pensar que tal relativismo deve excluir automaticamente as teorias de coerência de justificação intelectual e prática (RORTY, 1994).

Vimos, neste capítulo, como a filosofia carece de um método objetivo que de conta da dissolução dos problemas que atormentam não apenas a filosofia, mas diversas áreas do conhecimento humano que tem suas bases no dualismo cartesiano. Buscamos mostrar que o pragmatismo pode ser encarado como esse método. O pragmatismo como terapia filosófica considera que a verdade, aliás como qualquer outro conceito, deve ser entendida em termos da prática. Querendo assim, menos se opor às outras teorias da verdade que indicar modos de esclarecer o que elas dizem, e então nos aconselha, para tal, a voltarmos os olhos para a prática. Como homem de laboratório, a prática de Peirce era a prática científico-experimental. Ele definiu a verdade como o resultado último da investigação levada a cabo por uma comunidade de investigadores.

CONCLUSÃO

Procuramos em nossa análise, trazer a tona a crítica que Wittgenstein faz a concepção agostiniana da linguagem, o autor propõe que devemos repensar tais teorias que consideram a representação como pilar do conhecimento. Abandonando a teoria clássica do representacionismo é possível evitarmos problemas do cotidiano que se dão pela má interpretação do uso das palavras dentro de determinados contextos sociais. A tese de Wittgenstein se baseia na concepção que a gramática, ou as regras do emprego de nossas palavras, que se trata de “lembrar”, são algo ordinário, algo que é conhecido e está ao alcance de todos. Enquanto as regras de nossa gramática não são algo privado, mas de domínio público, temos desde a origem a presença da dimensão social. O falar da linguagem é parte de uma atividade ou forma de vida, ou seja, uma cultura.

Assim percebemos que a terapia de Wittgenstein não é indicada apenas para os problemas filosóficos, mas sim para esse vasto campo do conhecimento chamado ciências da linguagem. A origem dos problemas encontra-se na própria linguagem. E esta é o “meio” em que se desenvolve todo nosso pensamento, não apenas na filosofia, mas também nas ciências de qualquer tipo, bem como em nossa comunicação diária.

A filosofia (enquanto metafísica) é um discurso que, por definição, diz respeito ao mundo e que contém declarações que não podem, no limite, ser reduzidas a relatos de experiências sensíveis. Trata-se de um discurso que não pode ser nem refutado nem confirmado – um saber teoricamente irrelevante. A idéia de uma “teoria do conhecimento” cresceu ao redor do problema de saber se nossas representações internas eram precisas. A idéia de uma disciplina devotada a natureza, origem e limites do conhecimento humano, a definição de “epistemologia”, exigia um campo de estudo chamado “a mente humana”, e esse campo foi o que Descartes havia criado. A mente cartesiana tornava simultaneamente possíveis o ceticismo do véu-de-idéias e uma disciplina voltada a frustrar tal ceticismo.

Compreender uma frase significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica. As explicações de significado funcionam como regras em nossas práticas cotidianos com as palavras. Além disso, quando um falante sabe o que uma palavra significa ou quando a compreende, possui habilidade para explicá-la, justificar os seus usos, corrigir enganos nas aplicações desta palavra. De modo que, tal pessoa manifesta a capacidade característica do seguir regras ao usar a palavra. Dessa forma, os usos

que uma pessoa faz de uma expressão, para a qual possui explicação, constituem um ato de seguir uma regra.

Uma sentença pode ser considerada aceitável dentro de um contexto somente se o falante e as circunstâncias da enunciação de cada sentença mencionada na definição forem contrapostos pelo falante e pelas circunstâncias da enunciação da própria definição de verdade. Também poderia ser apontado que parte da compreensão dos demonstrativos consiste em conhecer as regras pelas quais eles ajustam sua referência à circunstância.

Dessa forma, entendemos que a filosofia pragmatista vem sofrendo contastes metamorfoses. Peirce abriu nossos olhos para as práticas cotidianas, enfatizando que é na comunidade que se estabelece os hábitos e crenças que formulam as verdades vigentes. Wittgenstein, por sua vez, chamou essas práticas de jogos de linguagem, abordando a importância da gramática como fundamento da verdade. Por sua vez, Davidson vai além, nos apresentando o conceito da triangulação como forma de chegarmos a denominadores comuns. Mas para que todos os conceitos pragmatistas apresentados até então tenham êxito como terapia filosófica, não podemos nos esquecer da colaboração de Rorty, lembrando que para que o diálogo aconteça de forma progressiva deve haver “boa vontade”, de ambas as partes, em escutar de forma sincera e desinteressada o que a outra tem a dizer.

Chegamos ao final de nossa pesquisa, compreendendo que a riqueza não apenas da obra de Wittgenstein, mas de toda a tradição pragmatista que circula sua filosofia demanda muito mais tinta, papel e disposição do que esse pequeno estudo se propôs a realizar. A presente pesquisa deve ser tomada por aquilo que ela é. Ela pretende ressaltar a importância da teoria dos jogos de linguagem para a área das ciências da linguagem. Assim eventuais lacunas poderão ser entendidas com pontos a serem desenvolvidos em uma pesquisa futura.

REFERÊNCIAS

- Assad, Ibri, L. **Kósmos Noetós: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce**. Ed. Perspectiva/Hólon, SP, 1992.
- Bastos, Fernando José de Mendes. **Panorama das Idéias Estéticas no Ocidente. De Platão a Kant**. Brasília, Editora Universidade de Brasília.1987.
- Chauviré, Chistine. **Wittgenstein**. Editora eletrônica: Top Textos Edições Gráficas Ltda, 1991.
- Cunha, Tereza Ramalho de Azevedo. **Experiência e método científico: C. S. Peirce e a fixação das crenças**. Uniciências, Cuiabá , V. 7, 2003.
- Crampe-Casnabet. **Kant Uma Revolução Filosófica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1994.
- Dall’Agnol, Darlei. **Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein**. 2. ed. Florianópolis: Ed. Da UFSC, editora UNISINOS, 1995.
- Dall’Agnol, Darlei. **O sentido Ético das Investigações Filosóficas de Wittgenstein**. Veritas, Porto Alegre, v. 50, n. 2, p. 33-41, 2005.
- Davidson, Donald. *Enquêtes sur la vérité et l’interprétation*. Editions Jacqueline Chambon, Mimes, 1993.
- _____. *La mesure du mental*. in Pascal Engels. Lire Davidson, interpretation et holisme. Éditions de L’Éclat, Paris, 1994.
- _____. *The social aspect of language*. in The Philosophy of Michael Dummet. Dordrecht, Boston, 1994B.
- _____. **Ensaio sobre a Verdade**. São Paulo: Unimarco Editora, 2002.
- Faustino, Silvia. **Wittgenstein e sua Gramática**. Editora Ártica S.A, 1995.
- Ghiraldelli, Júnior, Paulo. **Richard Rorty: A filosofia do Novo Mundo em busca de mundos novos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- Hacker, P.M.S. **Wittgenstein Sobre a Natureza Humana**. São Paulo: Editora UNESP. 2000.
- Hall, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- Hintikka, Jaakko. **Uma Investigação sobre Wittgenstein** / Jaakko Hintikka, Merrill Hintikka; tradução Enid Abreu Dobranszky. Campinas, SP: Parpirus. 1994.
- Jakobson, Roman. **Lingüística e Comunicação**. São Paulo: Cultrix. 1969.
- James, Willian. **Vida e Obra**. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

- Kant, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa. 1997.
- Lebrun Gérard. **Sobre Kant**. São Paulo: editora da Universidade de São Paulo: Iluminuras, 1993.
- Marques, Antônio. **O Interior – Linguagem e mente em Wittgenstein**. Fundação Calouste Gulbenkian. 2003.
- Moreno, Arley R. **Wittgenstein: através das imagens**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP. 1995.
- Peirce, Charles Sanders. **Semiótica e Filosofia**. São Paulo: Editora Cultrix, 1962.
- _____. **Escritos Coligidos**. Nova Cultural, SP, 1989.
- Rosa, Antônio Machuco. **O conceito de continuidade em Charles S. Peirce**. Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- Rorty, Richard. **A Filosofia e o espelho da natureza**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- _____. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.
- Santaella, Lucia. **A assinatura das coisas: Peirce e a literatura**. Rio de Janeiro: Imago Ed, 1992.
- _____. **Estética de Platão a Peirce**. São Paulo: Experimento, 1994.
- _____. **O método anticartesiano de C. S. Peirce**. São Paulo: editora UNESP, 2004.
- Spanol, Werner. **Filosofia e Método no Segundo Wittgenstein – Uma luta contra o enfeitamento do nosso entendimento**. São Paulo: Loyola, 1989.
- Wittgenstein, Ludwig. **Da Certeza**. Basil Blackwell, 1969.
- _____. **Anotações Sobre as Cores**. Edições 70, ltda, Lisboa – Portugal, 1977.
- _____. **O Livro Azul**. Lisboa, Edições 70, LTDA, 1992.
- _____. **O Livro Castanho**. Lisboa, Edições 70, LTDA, 1992B.
- _____. **Investigações Filosóficas**. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999.

