



## AS INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS DE WITTGENSTEIN<sup>1</sup>

PAUL FEYERABEND

### I

Para discutir este livro, procederei assim: primeiramente estabeleço uma teoria *T*, a qual é criticada ao longo do livro. Desta maneira, não utilizo as asserções habituais da teoria de Wittgenstein (se existe alguma), o que, naturalmente, pode resultar em uma idealização. Em segundo lugar, mostro como aquela teoria é atacada por Wittgenstein – primeiramente, empregando um exemplo (que exerce uma função central nas *Investigações*, mas que utilizei para apresentar argumentos não apresentados no livro em conexão com este exemplo), discutindo, então, em termos gerais, as dificuldades reveladas pelo exemplo. Em terceiro lugar, estabeleço o que parece ser a própria posição de Wittgenstein no ensaio. Esta posição será formulada como uma teoria filosófica, *T'*, sem implicar que Wittgenstein pretendesse desenvolver uma teoria filosófica (ele não queria). Finalmente, discuto a relação entre a teoria estabelecida e a posição filosófica de Wittgenstein, encerrando com algumas observações críticas<sup>2</sup>.

Para ser sintético, introduzo três diferentes tipos de citação: as frequentes marcas de citações (“...”) contêm as palavras de Wittgenstein, as adagas (†...†) incluem desenvolvimentos mais avançados de suas idéias e observações gerais; e os asteriscos (\*...\*) designam observações críticas. O texto sem qualquer marca de citação consiste em um balanço abreviado do que Wittgenstein diz.

### II

† A teoria criticada possui uma relação estreita com o realismo medieval (acerca dos universais) e com o que recentemente tem sido denominado “essencialismo”<sup>3</sup>. Como Wittgenstein mostrou, ela inclui estes cinco itens principais:

---

<sup>1</sup> Paul Feyerabend. Wittgenstein’s *Philosophical Investigations*. *The Philosophical Review*, Vol. 64, No. 3 (Jul., 1955), pp. 449-483. Tradução de Luiz Abrahão e Rafael Velloso. Para as citações das *Investigações Filosóficas* de Ludwig Wittgenstein, os tradutores utilizaram a tradução de José Carlos Bruni (Editora Nova Cultural, 1999. Coleção *Os Pensadores*) (N. T.)

<sup>2</sup> Embora vários problemas diferentes sejam discutidos nas *Investigações*, parece-me que a crítica de *T* (ou a asserção de *T'*) pode ser sustentada como o núcleo do livro. Portanto, vou me concentrar na elaboração de *T* e *T'*, omitindo outros problemas (se acaso esses existirem).

<sup>3</sup> Cf. K. R. Popper, *A Sociedade Aberta e seus inimigos*. O fascínio de Platão. (volume 1). Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte. Itatiaia Editora, 1974, pg.. 48 e seguintes.

†(1) “Toda palavra possui um significado. Este significado é correspondente com a palavra. Este é o objeto, pois a palavra mostra” (1; 9, 120)<sup>4</sup>. Os significados existem independentemente de se uma linguagem é ou não usada e de qual linguagem é usada. Eles são objetos simples, definidos e sua ordem “deve ser *altamente simples*” (97).

†(2) Comparado com esta definição e à pureza dos significados (sua ordem “deve ser do mais puro cristal” (97)), “o emprego real ... parece algo impuro” (426). Isso aponta para uma imperfeição de nossa linguagem.

†(3) Essa imperfeição suscita dois problemas filosóficos distintos: (a) O filósofo precisa encontrar o que uma palavra ‘*W*’ significa, ou, como se expressa algumas vezes, precisa descobrir a *essência* do objeto que é designado por ‘*W*’ quando seu emprego na linguagem cotidiana é levado em conta. A partir do conhecimento da essência de *W* se seguirá o conhecimento de todo uso de ‘*W*’ (246, 362, 449). (b) Ele tem de construir uma linguagem ideal cujos elementos estão relacionados à essência de uma forma simples. O método de encontrar uma solução para o problema (a) é a análise. Esta análise decorre da suposição de que “*a essência nos é oculta*” (92), mas que ela, apesar de tudo, “*deveria necessariamente*’ encontrar-se na realidade” (101). Contudo, por mais distintos que sejam os métodos de análise – análise do uso linguístico de ‘*W*’; análise fenomenológica de *W* (‘aprofundamento’ do fenômeno *W*); intuição intelectual da essência de *W* –; a resposta para o problema (a) “deve ser dada de uma vez por todas; e independentemente de toda experiência futura” (92). A forma dessa resposta é a definição. A definição explica porque ‘*W*’ é usada de tal forma e porque *W* se comporta de tal maneira (75; 97, 428, 654). A solução (b) é pressuposta na solução de (a); pois ela nos fornece os termos nos quais as definições que constituem a solução de (a) devem estar estruturados. Uma solução definitiva de (b) decorre em uma certa forma do problema (a). Caso se admitida, por exemplo, que as sentenças são figurações dos fatos (291; cf. *Tractatus Logico-Philosophicus* 2.1; 4.04), então ‘O que é uma questão?’ é transposto para ‘Qual tipo de fato é descrito por uma questão? O fato de alguém querer saber se..., ou o fato de alguém estar incerto com..., etc.?’

†(4) Indagando a respeito de como a precisão de uma certa análise pode ser verificada teremos a resposta que a essência pode ser *experienciada*. Essa experiência consiste na presença de uma imagem mental, uma sensação, um fenômeno, uma impressão ou um processo interno de um tipo mais etéreo (305). ‘Apreender o significado’ significa o mesmo

---

<sup>4</sup> Exceto indicação contrária, as referências entre parênteses são para numerar as seções da parte I das *Investigações Filosóficas*.

que ‘ter uma imagem anterior, um olho interno’, e “ter compreendido a elucidação significa possuir um conceito do elucidado no espírito, isto é, um modelo ou imagem” (73). A essência do objeto denotado, o significado da expressão denotativa (que são a mesma coisa; cf. 371, 373), segue de uma análise dessa imagem, dessa sensação; e isso advém da exibição do processo em questão (assim, a essência da sensação segue de uma análise da minha dor de cabeça atual (314)). É a presença da imagem que atribui significado para nossas palavras (511, 592), que nos impõe o emprego correto da palavra (73, 140, 305, 322, 426, 449) e que nos possibilita desempenhar corretamente uma atividade (ler, calcular), a essência da qual ela constitui (179, 175, 186, 232). Compreender, calcular, pensar, ler, esperar, desejar são, pois, processos mentais.

†(5) De tudo isso segue-se que ensinar uma linguagem significa mostrar a conexão entre palavras e significados (362); e que “aprender uma linguagem consiste em dar nomes a objetos” (253). Assim, nós temos a descrição de *T* tal como está implicitamente contida nas *Investigações Filosóficas*.

### III

†Ao criticar *T* Wittgenstein analisa *T4* e, dessa forma, demonstra a impossibilidade do programa *T3* e a insolubilidade dos problemas conexos a esse programa. Isso implica que, em *T*, jamais estaremos aptos a saber o que uma certa palavra ‘*W*’ significa ou mesmo se ela possui algum significado, embora constantemente utilizemos aquela palavra e embora a questão de como ela deve ser usada não apareça quando não estamos engajados em investigações filosóficas. Contudo, esse paradoxo não aparece exatamente porque assumimos que os significados são objetos de um certo tipo e que uma palavra possui significado se e apenas se ela representa um daqueles objetos; em outros termos, por que admitimos *T1* e *2* como sendo verdadeiros? Se, por outro lado, pretendemos abandonar *T1*, *2*, encontramos outra dificuldade: as palavras não possuem significados fixos (79). “Mas, então, o que acontece com a lógica? Seu rigor parece desfazer-se. – Desaparece com isso, mas completamente? – Pois como a lógica pode perder seu rigor? Naturalmente não porque se peça menos do seu rigor. – O *preconceito* da pureza cristalina só pode ser afastado se modificarmos toda nossa consideração” (108); isto é, mudando de *T* para *T’*. Isso mostrará que essa mudança não pode ser descrita simplesmente como a mudança de uma *teoria* por outra, embora, primeiramente, introduzamos *T’* como uma nova teoria do significado.

†Antes de mais, precisamos mostrar a crítica de Wittgenstein a *T*. Essa crítica está espalhada por todo o livro. Ela consiste em uma cuidadosa análise de muitos casos especiais cuja conexão não é de fácil apreensão. Tentei utilizar *um* exemplo, e não vários, e apresentar com tantos argumentos quantos forem possíveis olhando para esse exemplo de todas as formas possíveis. Todos os argumentos são de Wittgenstein, no entanto, algumas das aplicações para o exemplo em questão são de minha autoria.

#### IV

†O filósofo é uma pessoa que deseja descobrir os significados das expressões de uma linguagem ou a essência das coisas designadas por aquelas expressões. Vamos ver como ele procede. Tomemos, por exemplo, a palavra ‘ler’. “Mas aqui, ler é a atividade de transformar em sons algo escrito ou impresso; mas também a atividade de escrever seguindo um ditado, de copiar um impresso, de tocar segundo uma partitura, e coisas do gênero” (156).

(A) †De acordo com *T1* temos que admitir que a palavra ‘ler’ corresponde a um objeto simples. Pois bem, existe uma variedade de manifestações de ler: ler o jornal matutino; ler para descobrir erros de impressão (aqui se lê devagar, como um iniciante leria); ler um texto escrito em uma língua estrangeira que não se pode entender mas que se aprendeu a pronunciar; ler um artigo para avaliar o estilo do autor; ler abreviações; ler o *Principia Mathematica*; ler sentenças hebraicas (da direita para a esquerda); ler uma partitura para estudar um trecho que se precisa cantar; ler uma partitura para descobrir algo sobre a inventividade do compositor ou encontrar até que ponto um compositor pode ter sido influenciado por outros músicos contemporâneos; ler uma partitura para descobrir se a compreensão da partitura está ligada a imagens acústicas ou a imagens ópticas (o que poderia ser um problema de psicologia muito interessante). Mas essa variedade, sem “nenhum dos traços característicos que surgem em outros casos de leitura” (168), é apenas um aspecto superficial. Todas essas manifestações possuem algo *em comum* e é essa propriedade que as torna, todas elas, manifestações de *ler*. É também essa propriedade que corresponde à essência de ler. As demais propriedades, variando de umas manifestações para outras, são acidentais. Para descobrir a essência nós temos que extrair as camadas particulares que tornam todas as manifestações casos *diferentes* de ler. Mas, fazendo-o (o leitor deve tentar por si mesmo!), encontramos que o que é essencial à leitura não se encontra oculto sob a superfície do caso particular, mas que o que é denominado superficial consiste em uma exceção de uma família de casos de ler (164).†

Considere, por exemplo, os processos que chamamos “jogos”. Refiro-me a jogos de tabuleiro, de cartas, de bolas, torneios esportivos etc. o que é comum a todos eles? Não diga:

“Algo deve ser comum a eles, senão não chamaríamos ‘jogos’”, – mas *veja* se é algo comum a eles todos. – Pois, se você os contempla, não verá na verdade algo que fosse comum a *todos*, mas verá semelhanças, parentescos, e até toda uma série deles... E tal é o resultado desta consideração: vemos uma rede complicada de semelhanças, que se envolvem e se cruzam mutuamente... Não posso caracterizar melhor essas semelhanças do que com a expressão “semelhanças de família”: pois assim se envolvem e se cruzam as diferentes semelhanças que existem entre os membros de uma família: estatura, traços fisionômicos, cor dos olhos, o andar, o temperamento, etc., etc.. – E digo: os “jogos” formam uma família (66 e segs.) E do mesmo modo empregamos a palavra “ler” para uma família de casos. E em diferentes circunstâncias aplicamos critérios diferentes para a leitura de uma pessoa (164).

†(B) Não poderíamos descobrir a estrutura sugerida por *T1* olhando para manifestações secundárias de ler. Pois, em vez de uma variedade acidental situada no centro de um núcleo bem definido, encontramos “uma rede complicada de semelhanças” (66). Isso refuta *T1*? Claro que não; porque, para um filósofo que queira defender *T1*, existem várias formas possíveis de fazê-lo. Pode-se admitir que o *comportamento manifesto* de uma pessoa ao ler não revela qualquer núcleo bem definido e pode-se acrescentar que ler é um *processo fisiológico* de um tipo específico. Vamos denominá-lo processo de ler [*reading process*] (RP). A pessoa P está lendo se e apenas se RP está se passando (no cérebro ou no sistema nervoso) em P. (Cf. 158) A dificuldade dessa afirmação é clara, entretanto. Considere o caso de uma pessoa que não olha para uma folha impressa, que está sem perdida, olhando pela janela e se comportando como se estivesse aguardando alguém chegar; e o RP está se dando em seu cérebro. Deveríamos tomar a presença do processo de ler como um critério suficiente para a leitura da pessoa, acrescentando, talvez, que descobrimos, até agora, desconhecidos casos de ler? Óbvio que em casos assim deveríamos, ao invés disso, alterar algumas hipóteses fisiológicas. Ademais, se ler consiste em um processo fisiológico, logo, faz todo sentido dizer que P lê ‘ali’ em ‘totalitarismo’, mas não lê nem antes nem depois de pronunciar aqueles sons, embora, qualquer um que observe o comportamento manifesto de P, estaria inclinado a dizer que P estava lendo durante todo o tempo. Afinal, é bastante possível que o RP devesse ser apresentado apenas quando ‘ali’ é pronunciado (Cf. 157). Parece, contudo, que é totalmente sem sentido imaginar que, nas circunstâncias descritas, uma pessoa estivesse lendo apenas por um ou dois segundos, de forma que a pronúncia dos sons na presença do papel impresso, antes ou depois daquele período, não deva ser denominada ‘ler’.

†(C) Alguns filósofos responderão assim à falha das tentativas (A) e (B) em descobrir a essência de ler: Com certeza – isso era de se esperar. † Afinal, ler é um *processo mental* e “o único critério efetivo para uma pessoa que lê, é o ato consciente do ler, ato de ler sons a partir de letras. ‘Uma pessoa sabe perfeitamente se lê ou se apenas finge ler!’” (159). †A ideia à qual eles aludem aqui é: como a sensação de *vermelho* está presente quando nós olhamos para um

objeto vermelho, da mesma maneira, um processo mental específico, o processo de ler (MRP), está presente na mente quando estamos lendo. O MRP é o objeto da nossa análise de ler; sua presença faz de nosso comportamento manifesto uma manifestação de ler (etc., como já indicado em T4). Enfim, pensa-se que esse processo mental nos permitirá solucionar problemas os quais não poderíamos solucionar quando considerados apenas processos materiais: “Lá onde nossa linguagem autoriza a presumir um corpo, e não existe corpo algum, lá desejamos dizer, existe um *espírito*” (36). Porém, se descobrirá que o processo mental está sujeito ao mesmo tipo de crítica que o processo material: que nem o mecanismo material nem o mecanismo espiritual nos permitem explicar como é que as palavras adquirem significado e como seus significados podem ser conhecidos; que, apontando para processos mentais, nós, sem perceber que o estamos fazendo, agarramo-nos ao mesmo esquema explicativo da teoria fisiológica ou *behaviorista* dos significados (consideradas nas duas últimas seções)<sup>5</sup>. Pode-se demonstrar isso a partir de um caso muito simples: considere o caso de uma pessoa que não olha para uma folha impressa, que está perdida, olhando para fora da janela e se comportando como se esperasse alguém chegar; mas o MRP ocorre em sua mente (em sua consciência). Deveríamos tomar a presença desse processo mental como um critério suficiente para a leitura, acrescentando, eventualmente, que identificamos um caso de ler bastante inédito? É claro que, pelo contrário, devemos alterar algumas hipóteses psicológicas (a hipótese de que ler é sempre se correlaciona com o MRP). Mas o último argumento é uma mera transformação do primeiro argumento da seção (B) com ‘MRP’ (o processo mental que supostamente consiste na essência de ler) substituído por ‘RP’ (o processo psicológico o qual se supunha ser a essência de ler na seção B). Para tal substituição, o segundo argumento também pode ser perfeitamente utilizado para o presente propósito.

†(a) Voltemo-nos para uma investigação mais detalhada da questão. Perguntamos, primeiramente, se *de fato todo ato de ler é acompanhado do MRP*. Há poucos minutos eu estava lendo um jornal. Será que me lembro de algum processo mental particular que estava presente durante todo o tempo em que eu estava lendo? Eu me recordo de que esperava um amigo (de fato eu olhei para o relógio várias vezes) e que estava irritado porque ele não chegava, embora tivesse prometido não se atrasar. Também me lembro de ter pensado em uma excelente performance de *Don Giovanni* que vi há poucos dias e que me deixou muito impressionado. Então, encontrei um estranho erro de impressão, o que foi divertido. Também pensei se o leite que havia colocado no fogo já estava fervendo etc. Apesar disso, por todo o tempo eu estava

---

<sup>5</sup> Este ponto é elaborado detalhadamente no livro de G. Ryle, *Concept of Mind* (London, 1949), o qual não se deve, entretanto, entender como completamente de acordo com as ideias de Wittgenstein.

*lendo* – e é certo que eu estava (cf. 171). † “Mas agora note isso: *enquanto* [leio] tudo é muito simples, não noto nada de *especial*; mas em seguida, quando me pergunto o que havia acontecido, parece ter sido qualquer coisa indescritível. *A seguir*, nenhuma descrição me satisfaz. É como se eu não pudesse acreditar que simplesmente olhei, com tal ou tal expressão, e tracei uma linha. – Mas *lembro-me* de alguma coisa diferente? Não” (cf. 175; “me deixo guiar” em vez de ‘ler’). † O mesmo se aplica a atividades como calcular, desenhar, copiar um projeto etc. Claro, eu *sei* que estava lendo, porém, isto apenas mostra que meu conhecimento não se baseia na memória de certas sensações, impressões ou coisas do gênero – porque não existe uma tal impressão. † Compare agora com um outro exemplo: olhe o signo  $\partial$  e deixe um som lhe ocorrer; pronuncie-o – vamos admitir que é o som de ‘u’. † Agora leia a sentença ‘*Diana is a beautiful girl* [Diana é uma garota linda].’ A percepção de ‘eau’ (em ‘beautiful’) que levou à pronúncia do som ‘u’ no segundo caso foi diferente? Óbvio que havia uma diferença! Porque eu *leio* a segunda sentença ao passo que não a leio quando pronuncio o ‘u’ na presença do  $\partial$ . No entanto, trata-se de uma diferença de conteúdo mental, isto é, sou capaz de descobrir uma sensação específica, uma impressão ou coisas do gênero que estavam presentes no segundo caso, e ausentes no primeiro, cuja presença fez do segundo caso um caso de *ler*? † Existiam, sim, muitas diferenças: no primeiro caso “dissera-me antes que deixar que um som me viesse ao espírito; houve uma certa tensão antes que o som viesse. E não pronunciei o som do U automaticamente, como faço quando olho para a letra U. Além disso, aquele signo [o  $\partial$ ] não me era *familiar* do mesmo modo que as letras do alfabeto são. Olhei como que admirado, com um certo interesse pela sua forma” (166). Mas agora imagine uma pessoa que traz o sentimento descrito acima na presença de um texto inglês normal, composto de letras comuns. Ao ser convidado a ler, ele pensa que se supõe que ele deva pronunciar os sons da forma que lhe ocorrem – um som para cada letra – e, mesmo assim, ele pronuncia todos os sons como uma pessoa normal pronunciaria enquanto lê o texto. “Consideraríamos válidas aqui suas sensações como critério para saber se lê ou não lê?” (160). Dada uma resposta negativa a esta questão temos que concluir que, ainda que estivéssemos aptos a descobrir uma diferença entre o modo em que a percepção de  $\partial$  leva à pronúncia do som ‘u’ e o modo em que, por exemplo, a percepção de ‘eau’ no ‘beautiful’ leva à pronúncia de ‘u’, esta diferença – se é uma diferença de conteúdo mental, de comportamento etc. – não pode ser interpretada como justificativa da suposição de uma diferença essencial entre casos de ler e não ler<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Há casos de doenças mentais onde o paciente fala corretamente, embora com a sensação de que alguém está dizendo as palavras para ele. Isto é fortemente sustentado como um caso de doença mental e não, como os adeptos da teoria da imagem mental do significado estariam inclinados a entender, como um caso de inspiração: pois

(b) Pode-se objetar nessa análise que, algumas vezes, o MRP está presente de forma muito distinta. “Leia uma página impressa e então você pode vê-lo; ocorre algo especial, algo altamente característico” (165). Isso é especialmente verdade onde “lemos propositalmente devagar, como que para enxergar o que acontece quando se lê” (170). Assim, alguém poderia afirmar que o MRP é um processo subconsciente que acompanha *todo* caso de ler, que, todavia, pode ser trazido à luz apenas por um esforço especial<sup>7</sup>.

Resposta: (1) ler com intenção de encontrar o que acontece quando nós lemos é um caso especial de ler e, como tal, é diferente da leitura ordinária (cf. 170). Não obstante, ler sem esta intenção é ainda um caso de ler, o que demonstra que a razão para chamar este caso de *ler* não pode ser presenciada por uma sensação que – reconhecidamente – está presente apenas em casos especiais, e não no caso em discussão. Finalmente, a descrição do MRP não pode ser uma descrição de ler em geral porque o caso ordinário é omitido. Não devemos nos deixar enganar pela imagem que sugere que “esses fenômenos aparecem apenas ‘olhando mais de perto’! Se devo descrever que a aparência tem um objeto à distância, esta descrição não se torna mais exata se digo o que se pode notar ao olhá-lo mais de perto” (171).

†(2) Nem todo tipo de introspecção é considerada da mesma forma. É possível que uma pessoa que supostamente chegaria ao MRP por introspecção, estando exausta, devesse experienciar e descrever coisas bastante estranhas – enquanto, durante todo o tempo em que essa tarefa que o psicólogo lhe propôs está sendo realizada, pensa que fornece tais descrições<sup>8</sup>. Nenhum psicólogo receberá bem tais resultados. Ele colocará em dúvida a confiabilidade da cobaia ao invés de pensar que novos e ilustrativos fatos sobre ler tenham sido encontrados. Disso, temos que concluir, uma vez mais, que as sensações experienciadas em conexão com a

---

alguém julga do fato de a pessoa em questão *falar corretamente*, embora com estranhas sensações. Seguindo Locke, uma distinção é geralmente feita entre impressões de sensações e impressões de reflexão. Quando Wittgenstein fala de impressões, ou sensações, de uma ‘imagem na mente’, ele parece considerar ambos. Estas investigações são direcionadas contra o psicologismo primitivo (os conceitos são sensações de sensações) bem como contra o psicologismos mais avançados (conceitos são combinações de impressões ou reflexões). Elas também se direcionam contra o realismo representacional (conceitos são objetos de um certo tipo, mas *ter* um conceito ou *usar* um conceito é o mesmo que ter uma ideia na mente – isto é, embora conceitos não sejam eventos psicológicos, suas representações nas pessoas são), e contra uma teoria que Wittgenstein em outro lugar descreveu como implicando que “lógica é a física do reino intelectual”.

<sup>7</sup> Um psicólogo ou um adepto do método fenomenológico na psicologia estaria inclinado a julgar a situação desta forma. Sua intenção seria criar um tipo de “situação pura” na qual um processo especial ocorre bastante distintamente. Supõe-se, então, que este processo está escondido em toda situação cotidiana (que não é pura, portanto), que pareça com a situação pura em certo nível. No caso de ler, a situação pura seria: ler mais introspecção com objetivo para encontrar o que está acontecendo. A situação cotidiana é simples: simplesmente ler.

<sup>8</sup> Um exemplo ilustrativo para experiências desse tipo podem ser encontradas em B. Russell, *História da Filosofia Ocidental*. (3 Volumes). Tradução Hugo Langone. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2015 (Cap. XV, “A teoria das Ideias”).



leitura, e mesmo aquelas com a essência da leitura pelos próprios leitores, nada tem a ver com a questão acerca do que é realmente o ato de ler.

†(3) Vamos agora admitir que um observador confiável ao qual pedimos para ler com atenção e nos falar o que acontece enquanto ele está lendo nos apresente este relato: ‘A pronúncia está *conectada* com ver os símbolos; é como se eu fosse *guiado* pela percepção das letras etc.’ (cf. 169, 170, 171). Ao responder nossa questão dessa forma ele descreve um conteúdo mental, da mesma forma que uma pessoa que está vendo vermelho e que nos diz que ela está vendo vermelho descreve um conteúdo mental? Ele diz ‘sou guiado pelas letras’ porque o conteúdo mental *ser guiado* está presente? Então alguém teria que concluir que todo caso de ser guiado é acompanhado por *ser guiado* da mesma forma que admitimos no início da seção (C) que todo caso de ler é acompanhado do MRP. Mas esta última suposição já foi refutada e a outra, uma vez que é totalmente análoga a essa, pode ser refutada pelos mesmos argumentos. Temos que concluir, então, que a possibilidade de descrever o processo de ler como um caso de ser guiado não implica que ler é um processo mental, afinal, ser guiado não é um processo mental (cf. 172)<sup>9</sup>.

†(c) Como já foi indicado, pessoas geralmente tentam fugir do argumento (Ca) admitindo que o MRP é uma sensação subconsciente, a qual tem de ser trazida à luz através da introspecção. Uma forma diferente para essa mesma atitude de esquiva é esta: os argumentos que têm sido apresentados até então admitem que ler e o MRP podem ser separados um do outro. Isto, contudo, não é o caso: ler está inseparavelmente ligado ao MRP. O que ocorre em paralelo ao ler não é o MRP, mas apenas uma interpretação errônea de algo como ler. Mas como vamos decidir se o próprio MRP está presente ou se se trata apenas de algo interpretado erroneamente como ler; ou, o que dá no mesmo, como decidiremos se estamos lendo ou apenas acreditando que estamos lendo? O conteúdo dado pela consciência não pode ser usado para decidir esta questão porque é a própria confiabilidade *dela* que está em questão. A única alternativa possível passa por considerar uma sensação como um caso de MRP se e apenas se

---

<sup>9</sup> A ideia de que ler é um objeto simples (apesar da variedade de manifestações demonstradas na seção A) é aparentemente sustentada pelo fato de que alguém pode dar uma definição como a que apresentamos no início da seção IV ou pode-se dizer que ler é uma forma de ser guiado. Mas não sejamos enganados pelas palavras. Pois a definição de ler em termos de ser guiado ou defesas similares da ideia de que ler é um objeto simples apenas se for guiado pode, ela mesma, ser demonstrada como um objeto simples. Mas uma análise similar àquela esboçada na seção A mostrará que este não é o caso.

Um dos principais motivos para a grande aceitação da afirmação de que é possível descobrir a essência de ler por introspecção é o fato de que o grande número de manifestações de ler geralmente não é levado em conta. Adotando a teoria *T nós pensamos* (173, 66) que uma observação aguda deve revelar a essência e que o que encontramos na observação aguda está oculta nos casos comuns de ler (*T4*). Mas nosso conhecimento dos casos ordinários é suficiente também para justificar a afirmação “Uma causa principal das doenças filosóficas – dieta unilateral: alimentamos nosso pensamento apenas com uma espécie de exemplos” (593).

ela vier acompanhada pela leitura. Agora admitimos, ao contrário das suposições anteriores, que temos um outro critério para ler que não a sensação.

†Um outro argumento contra a suposição de um conteúdo mental oculto que pode ser trazido à luz do dia por introspecção ou alguns outros atos mentais consiste em desenvolver as consequências paradoxais de uma tal visão: “Como o processo de [ler] podia estar oculto, se digo mesmo ‘agora eu [leio], *porque* eu compreendo? E se digo que está oculto, – como sei, pois, o que tenho que procurar?” (153; “compreendo” substituído por “ler”)<sup>10</sup>.

†(d) Demonstramos até aqui (por um tipo de investigação empírica no uso da palavra ‘ler’) que não existe um conteúdo mental o qual está *sempre* presente quando uma pessoa lê, e que, por isso, atribuir o critério para a leitura não pode consistir em apontar um conteúdo mental particular. Agora mostraremos que, ainda que houvesse um conteúdo mental presente se e apenas se uma pessoa lê, não poderíamos tomar este conteúdo como a essência de ler. Vamos admitir que um conteúdo mental é a essência de ler e que uma pessoa está lendo se e apenas se este conteúdo, denominado MRP, estiver presente. Agora vamos mostrar que o processo caracterizado pela presença do MRP não pode ser ler.† Primeiro, se ler consiste em uma experiência particular, “não desempenha nenhum papel o fato de você ler ou não segundo uma regra alfabética universalmente reconhecida pelas pessoas” (165). Alguém lê se e apenas se está experienciando o MRP; nada mais possui importância. Isto implica, contudo, que não se pode inferir nenhuma distinção entre ler e acreditar que se lê (cf. 202), ou, em outros termos, que qualquer um que acredite estar lendo está autorizado a inferir que *está* lendo. A importante função do professor consistiria, portanto, em ensinar a compreensão [*receptivity*] aos alunos (232); ler seria alguma coisa parecida com ouvir as vozes internas na presença de um papel impresso e agir de acordo com suas orientações (233). Seria um milagre que diferentes pessoas, que estão lendo, lêem o mesmo texto e concordem quanto ao som da pronúncia (233). †Nossa suposição de que ler é um ato mental leva, assim, à substituição dos milagres por uma situação cotidiana. Também leva à substituição de um processo simples (pronunciar certos sons na presença de uma folha impressa) por outro, mais complexo (ouvir as vozes internas na presença de uma folha impressa), isto é, falha na tarefa de explicar o processo de *ler*<sup>11</sup>.†

---

<sup>10</sup> A mesma crítica se aplica ao método dos fenomenólogos. Como eles sabem que um fenômeno é o ‘certo’? Eles partem da afirmação de que a essência não está disponível para uma exame geral, mas deve ser descoberta por alguns tipos de análises que partem da aparência cotidiana. No curso dessa análise muitos fenômenos aparecem. Como podemos saber qual deles é o fenômeno que estamos procurando? E se sabemos a resposta para essa questão, por que então sequer é preciso iniciar uma análise?

<sup>11</sup> Apresentando a ideia para ser criticada, admitimos, como em *T4*, que o *MRP* é também a razão para pronunciarmos os sons que pronunciamos. A crítica desenvolvida no texto aplica também a ideia que nos cálculos nós também somos guiados por intuições (a teoria de Descartes): diz-se que a percepção de ‘2+2’ se segue de um

(e) Mas introduzir vozes internas, de fato, resolve nosso problema, qual seja, explicar por que as pessoas leem corretamente e justificar nossa própria leitura de um texto de uma certa maneira? Normalmente, simplesmente lemos o som das letras. Agora queremos estar justificados e pensamos que um conteúdo mental pode justificar nosso procedimento. Mas se não confiamos nos signos no papel – por que deveríamos confiar no conselho mais etéreo da intuição ou do conteúdo mental que se supõe ser a essência da leitura? (232, 233).

## V

†Quais conclusões podem ser retiradas dessa análise? Primeiro de tudo: parece ser impossível descobrir a essência de uma coisa da forma que geralmente se supõe, isto é, *T4* parece ser inaplicável. Mas, se este é o caso, a exatidão de uma análise nem de longe pode ser verificada segundo o modelo tradicional. Não existe critério para afirmar se uma sentença como “‘A’ representa ‘a’” ou “‘a sentença ‘p’ designa a proposição que p’” é verdadeira ou não; e não existe qualquer modo de decidir se certo signo possui ou não sentido. Mas geralmente nós não estamos preocupados com tais questões. Nós falamos e solucionamos problemas (matemáticos, físicos, econômicos) sem sermos incomodados pelo fato de que, aparentemente, não existe possibilidade de decidir se agimos de forma razoável ou não, se nós estamos falando com sentido ou não. Isto não é um paradoxo? Não é paradoxal admitir que um signo que nós utilizamos constantemente para comunicar informações importantes, como pensamos, seja realmente sem sentido e que não temos qualquer possibilidade de descobrir tal fato? E, dado que ser sem sentido aparentemente não afeta em nada sua utilidade no discurso (por exemplo, nas informações transmitidas), isso não demonstra que os pressupostos do paradoxo, em especial *T1* e *2*, necessitam de uma reconsideração<sup>12</sup>?

## VI

†A maior parte das *Investigações Filosóficas* é dedicada a tal tarefa. † O fenômeno da linguagem é primeiramente estudado em tipos primitivos de aplicação “nos quais podemos

---

evento mental não perceptual que nos aconselha a como nos comportar na sequência; ele sussurra no ouvido de nossa mente, ‘Diga 4!’. Entretanto, a ideia não pode explicar porque calculamos como calculamos. Pois, ao invés de explicar o processo de obedecer uma regra (a regra da tabela de multiplicação) ela descreve o processo de obedecer a um tipo de inspiração. No caso da inspiração, eu *guardo* a orientação. Mas eu não *guardo* a orientação quando digo que  $2+2$  são 4 (232).

<sup>12</sup> Há também uma outra pressuposição, a saber, aquela da seção IV na qual *todas* as possibilidades de experienciar a essência foram consideradas. Certamente esta afirmação não pode ser provada. Entretanto uma coisa é certa: nós consideramos todas as possibilidades de experienciar a essência que foram até então tratadas por filósofos que seguem a teoria *T*. Cf. H. Gomperz, *Weltanschauungslehre* II, 104 e segs. no qual o realismo medieval sobre os conceitos é criticado por argumentos semelhantes aos de Wittgenstein. Cf. também n. 23 abaixo.

abranger claramente a finalidade e o funcionamento das palavras” (5; 130). As linguagens primitivas ou rudimentares que são investigadas no curso desses estudos são denominadas “*jogos de linguagem*”. Vamos considerar um tal jogo de linguagem: ele

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 essa 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 isso como uma linguagem totalmente primitiva (2).

Considere, primeiro de tudo, como A prepara B para a tarefa que ele supostamente deve realizar. “Uma parte importante desse treinamento consistirá no fato de que quem ensina mostra os objetos, chama a atenção [do assistente] para eles, pronunciando então uma palavra, por exemplo, a palavra ‘lajota’, exibindo essa forma” (6; “criança” substituído por ‘assistente’). Este procedimento não pode ser denominado de definição ostensiva porque o assistente, que, de início, supõe-se não possuir qualquer conhecimento acerca de qualquer linguagem, não pode nem mesmo *perguntar* o que é o nome (6); o que mostra que ensinar uma linguagem não pode ser visto como “nenhuma explicação, mas sim como um treinamento” (497; cf. 5). Finalmente, o assistente está pronto para jogar o jogo, está apto a obedecer às ordens dadas a ele pelo construtor A. Imaginemos que A ensine a B ordens mais complexas – ordens que contenham nomes de cores, nomes de números (‘quarto lajotas vermelhas!’) e, ademais, ordens que abrangem o que se estaria inclinado a denominar de descrições (‘Dê-me a lajota quebrada que está à sua frente!’) etc.

O que *designam*, pois, as palavras dessa linguagem? – O que elas designam, como posso mostrar isso, a não ser na maneira de seu uso? E este uso já descrevemos. A expressão “esta palavra designa *isso*” deveria, portanto, ser uma parte dessa descrição. Ou: a descrição deve levar à forma: “a palavra... designa...”. Mas pelo fato de que se assimila assim as descrições do uso das palavras umas com as outras, este uso não pode, no entanto, tornar-se mais semelhante! Pois, como vimos, ele é totalmente dessemelhante (10).

†Compare, por exemplo, o modo como a palavra ‘quatro’ é usada com o modo como a palavra ‘lajota’ é usada no referido jogo de linguagem. A diferença no uso das duas palavras se torna mais nítida quando comparamos os procedimentos por meio dos quais seus respectivos usos são ensinados. Uma criança que faz uma conta corretamente, em primeiro lugar, tem que saber de cor; ela tem, então, que aprender como aplicar este conhecimento à situação de contar, por exemplo, o número de maçãs na cesta. Fazendo assim, precisa dizer a série dos números cardinais e para cada número deve colocar uma maçã fora da cesta (cf. 1). Tem de ter cuidado para não pegar uma maçã duas vezes ou para não deixar uma maçã de fora. O número que, de acordo com este procedimento, é coordenado com a última maçã é chamado ‘o número de maçãs na cesta’. É assim que o uso dos numerais é ensinado e como os numerais são utilizados na contagem. Compare com isso o uso de uma palavra como ‘lajota’. Ela é ensinada por simples

ostensão: a palavra ‘lajota’ é repetidamente pronunciada na presença de uma lajota. E, por fim, a criança está apta para identificar lajotas de acordo com o jogo de linguagem que lhe foi ensinado. Não possui qualquer semelhança com o procedimento de contagem descrito acima. A aplicação da palavra ela mesma a um objeto concreto é muito mais simples do que a aplicação de uma palavra-número a um conjunto cujo cardinal não pode ser visto imediatamente. Essa aplicação não envolve qualquer técnica elaborada; uma pessoa que compreende o sentido de ‘lajota’ está apta a empregar essa palavra imediatamente.†

Agora vamos imaginar que alguém, seguindo *T1*, argumentasse desta forma: é óbvio: ‘lajota’ significa lajota e ‘três significa três... toda palavra em uma linguagem significa algo’ (cf. 3). De acordo com Wittgenstein,

com isso ainda não é dito *absolutamente* nada; a menos que [ele] esclareça[mos] exatamente qual a distinção que deseja[mos] fazer. (Pode bem ser que queira[mos] diferenciar as palavras da [do jogo de] linguagem de palavras ‘sem significação’ (13).

Imagine que alguém diga: “*Todas* as ferramentas servem para modificar alguma coisa. Assim, o martelo, a posição de um prego; a serra, a forma de uma tábuca, etc.” – E o que modificam o metro, o vidro de cola, os pregos? “Nosso saber sobre o comprimento de uma coisa, a temperatura da cola e a solidez da caixa.” Ganhar-se-ia algo com essa assimilação da expressão? (14).

## VII

†Nosso exemplo e sua interpretação sugerem uma teoria instrumentalista da linguagem<sup>13</sup>. As ordens que A passa a B são instrumentos para fazer B agir de um certo modo. O significado delas depende de como B supostamente vai agir na situação nas quais elas são enunciadas. Parece razoável estender esta teoria – a qual é um corolário de *T'*, a ser descrita adiante – para os jogos de linguagem que contêm também sentenças descritivas. O significado de uma sentença descritiva consistiria, então, em sua função em certas situações; de forma mais geral, em uma dada cultura (cf. 199, 206, 241, 325, p. 226). Wittgenstein retirou essa consequência, que é um outro corolário da teoria *T'*:

O que chamamos de “*descrições*” são instrumentos para empregos especiais. Pense no desenho de uma máquina, numa seção, num esboço com as medidas que o mecânico tem diante de si. – Pensar uma descrição como uma figura verbal dos fatos tem algo de enganador: pensa-se talvez apenas em quadros tais como os que estão pendurados em nossas paredes e que parecem simplesmente reproduzir a aparência de uma coisa, o seu estado. (Estes quadros são como que inúteis) (291)q.

---

<sup>13</sup> Ou uma teoria intuicionista (pragmatista, construtivista) da linguagem – as expressões ‘intuicionista’, ‘pragmatista’ são empregadas de modo em que sirvam para descrever uma das tendências presentes como considerados fundamentos da matemática. De minha parte chego a afirmar que – e existem fortes evidências a favor dessa visão – a teoria de Wittgenstein pode ser compreendida como uma teoria construtivista do significado, isto é, como construtivismo aplicado não apenas aos significados das expressões matemáticas, mas aos significados em geral. Cf. Poincaré, *Deniers Pensées* (German edn. Leipzig, 1920) 43 segs., e especialmente Paul Lorenzen, ‘Konstruktive Begründung der mathematik’ *Math. Z.*, 53 (1950) 162 segs. Cf. também *Investigações Filosóficas*, p. 220: “Deixe a *prova* ensiná-lo o *que* estava provado”.

E muito genericamente: “A linguagem é um instrumento. Seus conceitos são instrumentos” (569). Esta ideia tem uma importante consequência. Instrumentos são descritos por referência a como funcionam. Existem diferentes tipos de instrumentos para diferentes propósitos. E não existe nada que corresponda aos significados etéreos que, de acordo com *T1*, supõe-se dar sentido ao uso de *todos* os instrumentos da mesma maneira. “Deixe o uso das palavras lhes ensinar seu significado” (p. 220) deve substituir *T4* – e isto, agora, parece ser a nova teoria, *T'*. Entretanto, para se apreciar toda a importância de *T'*, primeiramente temos que considerar as seguintes objeções, que parecem ser inevitáveis. Ao falar, ordenar ou descrever – nós sem dúvida utilizamos palavras e forçamos outras pessoas a se comportar de uma certa forma (rever seus planos os quais demonstramos ser irracionais, obedecer nossos desejos, seguir um certo caminho que lhes apontamos em um mapa). Mas a descrição dos significados dos elementos de um jogo de linguagem não se esgota indicando os modos que utilizamos aqueles elementos e a conexão desse uso com nossas ações e as ações de outras pessoas. Pois, ao pronunciar as palavras e as sentenças, nós *entendemos* algo com elas, nós queremos expressar nossos pensamentos, nossos desejos etc. (cf. 501). É “nosso *ter em mente* que dá sentido à frase... e ter em mente é algo do âmbito psíquico” (358; cf. *T4*). O que nós entendemos parece ser independente do modo que empregamos nossas palavras e ao modo como outras pessoas reagem a nossa pronúncia (cf. 205, e novamente *T4*). Além do mais, o significado de nossas pronúncias, estando oculto por trás da superfície dos vários modos em que utilizamos seus elementos, apenas podem ser descobertas olhando-se para as figuras mentais, a presença das quais indica o que nós entendemos por elas. Uma pessoa que deseja compreender precisa, portanto, apreender esta imagem mental. “Diríamos: ‘A comunicação faz com que [alguém] *saiba* que eu tenho dores [por exemplo]; ela causa este fenômeno espiritual; tudo o mais [em particular se “ele faz alguma coisa com elas” – por exemplo, buscar um médico para me ajudar] é inessencial na comunicação” (363). “Apenas compreendendo é que sabemos que temos de fazer *isto*. A *ordem* – na verdade, são apenas sons, traços de tinta” (431). Significar e compreender são, portanto, processos mentais.

†Aparentemente essa ideia torna necessário tecer comentários sobre os significados que são independentes da descrição do modo no qual os símbolos são usados em um certo jogo de linguagem. Outra parte considerável das *Investigações Filosóficas* é destinada a mostrar que esse não é o caso. Uma análise cuidadosa do modo como utilizamos sentenças como essas ‘A pretende ...’, ou ‘A entende que ...’, ‘A subitamente compreende que ...’ mostra que, ao nos darmos conta desse uso, estamos novamente dando as costas para uma descrição

do modo que usamos certos elementos do jogo de linguagem nos quais aquelas expressões ocorrem e à conexão desse uso com as nossas ações e as ações de outras pessoas.

## VIII

†(A) O significado que conectamos com um certo símbolo é uma figura mental. Não olhamos na mente de uma pessoa para encontrar o que ele realmente está dizendo. Tomamos suas falas *por seu valor nominal*, por exemplo, admitimos que, quando se diz ‘eu lhe odeio’ ele está em um estado de ódio. “Quando dou uma ordem a alguém, me é *inteiramente suficiente* dar-lhe signos. E nunca diria: são apenas palavras e preciso chegar ao que está por trás delas. Do mesmo modo, se perguntasse alguma coisa a alguém, e ele me desse uma resposta (um signo, pois), ficaria satisfeito – era isto que eu esperava – e não irei objetar: na verdade, é uma mera resposta” (503). Em nossa visão atual, essa atitude é facilmente demonstrada como sendo superficial. Pois pode acontecer que ao olharmos para a alma (ou mente) de um interlocutor descubramos algo bastante diferente, por exemplo, o amor na pessoa que disse ‘Eu lhe odeio’.

†Agora surgem duas questões sobre este procedimento. Primeiramente, por que confiar na linguagem de nossa mente (sabe-se lá que tipo de linguagem isso pode ser) quando não confiamos na linguagem manifesta, isto é, na sentença ‘Eu lhe odeio’? (cf. por exemplo 74 e todas as passagens sobre interpretação de regras: 197 e segs.). Pois o que quer que parece ser encontrado na mente pode ser interpretado de várias formas, uma vez que *não* tenhamos decidido por proceder como geralmente fazemos, isto é, não tomar as partes de um certo jogo de linguagem que estamos interpretando por seu valor nominal. Em segundo lugar, vamos considerar que alguém que realmente ama uma dada pessoa diga-lhe que a odeia<sup>14</sup>. Isso faz ‘Eu lhe odeio’ significar o mesmo que ‘Eu lhe amo’? Ou imagine uma pessoa que incorre em muitos lapsos linguísticos (ou que neste momento está bastante ocupado com um problema difícil e não ouve atentamente) dando-nos o que consideramos ser uma resposta errada ou irrelevante. Aquela reação de considerar sua resposta irrelevante mostra que o que ele diz é entendido como sendo dotado de sentido independentemente do que ele está pensando? Afinal, não dizemos: ‘Com certeza ele deu uma resposta correta; o que ele disse seguiu-se de um processo de pensamento correto’, mas, pelo contrário, ‘Ele deu uma resposta totalmente irrelevante; pode ser que ele não tenha entendido nossa questão ou se expressado erroneamente’. Ou “Imagine

---

<sup>14</sup> A psicanálise tem feito um uso bastante equivocado de tais casos. Tem introduzido um jogo de linguagem (denominado símbolos) e os interpretado de uma forma que não se pode conceber como a teoria poderia ser refutada.

que eu tenha dito ‘*abcd*’ e isto queira dizer: o tempo está bom. Ao pronunciar estes signos tive a vivência que normalmente só tem aquele que, ano após ano, usou ‘*a*’ como significação de ‘*o*’, ‘*b*’ com a significação de ‘tempo’, etc. – Então ‘*abcd*’ significa que o tempo está bom?” (509; cf. 665). Como uma outra pessoa nota o que eu tinha em mente por ‘*abcd*’? Claro, posso explicar-lhe que ‘*abcd*’ significa ‘o tempo está bom’; e posso ainda indicar como as partes das primeiras sequências de signos estão relacionadas com as partes (as palavras) da segunda linha. Entretanto, seria um erro assumir que uma tal explicação revela o que ‘*abcd*’ realmente significa. Das poucas palavras que eu pretendo ser uma explicação não se pode avaliar se uma *explicação* foi ou não dada.

†Pois bem, eu *digo* “‘*abcd*’ significa “o tempo está bom”” ou “por ‘*abcd*’ eu entendo ‘o tempo está bom’” e tenho a intenção de apresentar uma explicação. Mas imagine alguém dizer ‘Sr. A e Sra. B se amam – eu entendo vivem juntos – há muito tempo’<sup>15</sup>. Neste caso, ele não quer dar uma definição segundo a qual ‘amar’ é supostamente entendido como o mesmo que ‘viver juto’; ao contrário, ele cometeu um lapso linguístico e quis corrigi-lo. Em certos casos isto é bem claro. Em outros, isso procede, por exemplo, do fato de que ‘amor’ não é mais mencionado quando se trata do Sr. A e da Sra. B etc. Por isso, quando digo ‘Por “*abcd*” eu entendo “o tempo está bom”’ ainda não é certo qual é o caso: se eu pretendi dar uma explicação ou se estava apenas acordando de um tipo de transe ou qualquer coisa do tipo. A forma ‘Eu entendo’ deve ser interpretada segundo o contexto em que a sentença como um todo é pronunciada e o que descobrimos sobre o uso posterior do signo ‘*abcd*’ (cf. 686). Para saber se ‘*abcd*’ realmente significa ‘o tempo está bom’ nós temos, pois, que descobrir como ‘*abcd*’ está sendo usado, independentemente de qualquer sentimento por parte da pessoa que disse ‘*abcd*’ e de qualquer explicação dada por ela. Claro que sua explicação pode ser o ponto de partida de um treinamento no uso de uma nova linguagem na qual ‘*a*’, ‘*b*’, ‘*c*’, ‘*d*’ realmente tenham os significados apontados. Mas note que “‘*abcd*’ só faz sentido nesse jogo de linguagem. Eu não posso entender ‘o tempo está bom’ por ‘*abcd*’ antes desse jogo de linguagem ter sido estabelecido. Eu mesmo, possivelmente, sequer poderia relacionar qualquer sentido com ‘*abcd*’ antes dos elementos desse símbolo terem se tornado dotados de sentido por serem elementos de um determinado jogo de linguagem. E mesmo o fato de que “tive a vivência que normalmente só tem aquele que, ano após ano, usou ‘*a*’ com a significação de ‘*o*’, ‘*b*’ com a significação de ‘tempo’, etc.” (509) não pode fazê-los com sentido; eu nem sequer poderia *descrever* esta experiência como acabei de fazer porque tal descrição ainda não existe.

---

<sup>15</sup> Em *Conferências introdutórias à Psicanálise* de Freud, pode-se encontrar inúmeros exemplos deste tipo.



†Temos que concluir que nenhum esforço mental elementar de uma pessoa A pode fazer a sequência de símbolos significar algo diferente do significado que ela possui em um certo jogo de linguagem do qual faz parte, jogado pelas pessoas que estão em contato com A, ou justificar a afirmativa de que *ele* entende (pretende) algo diferente de todos os demais que o usam. Isto parece bastante paradoxal. Mas vamos admitir por um momento que duas pessoas pertencentes a

um povo que ignora jogos sentam diante de um tabuleiro de xadrez e fazem os lances de uma partida de xadrez; e mesmo com todos os fenômenos anímicos concomitantes. Se *nós* víssemos isso, diríamos que eles jogavam xadrez. Imagine agora uma partida de xadrez traduzida, segundo determinadas regras, para uma série de ações que não estamos acostumados a associar a um *jogo* – por exemplo, gritar e sapatear. E suponhamos que aqueles dois gritem e sapateiem em lugar de jogar a forma de xadrez que conhecemos; e de tal modo que estes acontecimentos sejam traduzíveis, segundo as regras apropriadas, para uma partida de xadrez. – Estaríamos inclinados a dizer que eles jogavam um jogo? (200).

Mais uma vez a decisão em torno dessa questão depende da situação. Imaginem, por exemplo, que seu grito e seu sapateado têm uma importante função na cerimônia religiosa da tribo. Que qualquer mudança de procedimento é vista como uma ofensa aos deuses e é tratada adequadamente (os ofensores são mortos). Nesse caso, nem a possibilidade da tradução nem a presença do sentimento de jogar xadrez nas mentes dos participantes tornaria tal procedimento um jogo de xadrez (apesar de ser bastante possível imaginar uma tribo na qual as pessoas que perdem jogos de xadrez são consideradas odiadas pelos deuses, e executadas. Mas, neste caso, será traçada uma diferença entre os jogos e o ritual religioso pelo fato de que, por exemplo, apenas sacerdotes são admitidos na última, ou que diferentes expressões são utilizadas para descrevê-los, o que está fora de cogitação em nosso caso). Pelo contrário, o estranho estado mental daqueles que estão conturbados pelas sensações dos jogadores seria um indício de insanidade (cf. n.5 acima) ou de falta de sentimento religioso.

†Assim, podemos retornar ao nosso argumento e olhar para as pessoas que estão sentadas diante de um tabuleiro de xadrez movendo peças. Elas estão realmente jogando xadrez? Vemos, desde já, que a inspeção de suas mentes não nos ajuda: elas podem ser pessoas esquisitas que pensam no jogo de xadrez enquanto participam de uma cerimônia religiosa. A afirmação de que estão jogando xadrez nem mesmo é de fato útil, afinal, pode ser que elas tenham escutado as palavras de alguma outra pessoa e as interpretado de forma errada com o objetivo de ficarem sentadas em frente ao tabuleiro e fazerem movimentos arbitrários com os peões. O fato de que eles também utilizam um tabuleiro de xadrez não nos ajuda porque o tabuleiro não é essencial ao jogo. O que, então, é essencial? O fato de que eles estão jogando de acordo com certas *regras*, que eles seguem as regras do jogo de xadrez. Aplicando este resultado ao significado das sentenças em geral chegamos a ideia de que “quem pronuncia uma

frase e lhe dá *significação* ou a *compreende* realiza com isso um cálculo segundo regras determinadas” (81). Assim, analisando os conceitos de significado, entendimento, pensamento etc. nós finalmente chegamos ao conceito de *seguir uma regra*. Mas, antes de nos voltarmos àqueles conceitos, precisamos entender melhor os conceitos supramencionados, especialmente o conceito de *intenção*.†

(B) “[O] espantoso na *intenção*, em um processo anímico, é precisamente que nele não é necessário a existência de um hábito, da técnica. É espantoso que, por exemplo, se possa imaginar que duas pessoas jogam uma partida de xadrez em um mundo onde nunca se jogou, mesmo que seja apenas o começo de uma partida de xadrez – e sejam então interrompidas” (205). A ideia subjacente é a mesma que no caso do significado: da mesma forma que nós podemos associar o significado a um signo simplesmente conectando seu uso com uma certa imagem que produzimos voluntariamente, podemos, ainda, tentar fazer algo produzindo uma certa imagem mental. Mas temos que perguntar: como é possível descobrir se A, que apenas de anunciar sua intenção de jogar xadrez, realmente pretendia fazê-lo ou não? Certamente o xadrez é definido por suas regras (cf. 205). Devemos, portanto, concluir que as regras do xadrez estão presentes na mente de A quando ele afirma a intenção? (205).

†Uma investigação similar àquela IV Ca acima mostrará que nem todo ato intencional de jogar xadrez é acompanhado por uma imagem mental especial característica da intenção de jogar xadrez. Claro, a intenção de jogar xadrez está, algumas vezes, nitidamente presente (eu não jogo xadrez há muito tempo, sou um jogador empenhado e *agora* quero jogar xadrez e não vou parar de procurar até encontrar um tabuleiro e um parceiro à altura). Entretanto, isto é apenas um *tipo especial* de intenção de jogar xadrez (cf. IV Cb acima); portanto, suas características não podem ser a razão para denominar outros casos de intenção de jogar xadrez, casos, por exemplo, nos quais tais características estão completamente ausentes. Porém, por outro lado, se nós admitirmos que A tem uma cópia perfeita das regras de xadrez diante de seu olho interior – ele deve necessariamente seguir as características dessa cópia, de forma que os resultados serão um jogo de xadrez? Não é possível que ele também as interprete de uma forma incomum, que partindo da leitura de sua imagem mental para o mundo exterior (o tabuleiro, suas ações diante do tabuleiro) ele automaticamente faça um tipo de tradução para que, finalmente, não esteja fazendo o que alguém estaria inclinado a denominar ‘jogar xadrez’ (cf. 73, 74, 86, 139, 237)? E ainda assim deveríamos dizer que ele pretende jogar xadrez apenas por que, em algum lugar da cadeia dos eventos a qual, ao final, conduz às suas ações, uma cópia das regras do xadrez entrou em cena? Claro, poderíamos *interpretar* essa cópia como

geralmente fazemos. Entretanto *ele* as interpreta da mesma forma? E ainda que ele pudesse falar como interpreta as regras, saberíamos como tomar essa explicação? Vemos que “as interpretações não determinam *sozinhas* a significação” (198). Temos simplesmente que aguardar. E se ele realmente age de uma forma tal que afirma jogar xadrez – como nós entendemos isso – como realização de sua intenção, então, podemos dizer que ele pretendia jogar xadrez. Mas se isso exclui que ele não sabe como jogar xadrez ou que, aparentemente pretendendo jogar xadrez, ele sentou-se diante do tabuleiro de xadrez e fez movimentos irregulares, devemos concluir, sob certas circunstâncias, que ele teve impressões erradas sobre suas intenções. Claro que a frase ‘sob certas circunstâncias’ tem de ser inserida. Afinal é perfeitamente possível que A, pretendendo jogar xadrez, fosse apresentado a uma pessoa da qual não gosta e, fazendo de tudo para evitar jogar com ela, se comportasse como se não conhecesse as regras do xadrez ou como se jamais tivesse pretendido jogar xadrez. Mas o que deve ser criticado nessa idéia é que uma diferença dessa deve ser buscada por uma inspeção em sua mente (ou alma) e por ler em voz alta sua intenção para seu processo mental. São suas ações (incluindo a fala), bem como sua história pessoal, que nos ensinam como estamos entendendo sua primeira expressão – que ele pretendia jogar xadrez. Mas uma vez que isso inverte aquele nosso critério para decidir se uma pessoa, A, pretende ou não jogar xadrez “se estende no tempo” (cf. 138), temos que concluir que pretender jogar xadrez não pode ser um evento mental que ocorre em um certo tempo. *Pretender não é uma experiência* (cf. p. 217): não existe um “conteúdo de experiência. Pois o conteúdo (a imagem por exemplo) que a acompanha e ilustra não é a ... intenção” (cf. p. 217).

†(C) O mesmo se aplica a entendimento.† Vamos examinar os seguintes tipos de jogos de linguagem (147 segs.). Quando A dá uma ordem, B tem que escrever uma série de signos de acordo com uma certa regra de formação. A regra é do tipo “1, 2, 3, ...!” ou “2, 4, 9, 16, ...!” ou “2, 6, 12, 20, 30, 42, ...!” etc. Supõe-se que B continuará a série de um certo modo, isto é, supõe-se escrever a série de números no primeiro caso, a série dos números pares no segundo caso etc. Primeiramente, A vai ensinar a B as regras do jogo de linguagem. Então ele dará as ordens para B, com vistas a verificar as habilidades de B. Ele finalmente estabelece que B tem o domínio do sistema, que ele o entende. Deveria estar claro que, quando aplicado dessa forma, ‘entendimento’ não pode significar um fenômeno mental. Pois também dizemos que B entende (domina) o jogo de linguagem acima exposto quando está deitado em sua cama e dormindo (cf. 148). Mas o filósofo do ato mental está à espreita com uma nova expressão – ele fala sobre um fenômeno mental *subconsciente*, isto é, ele fala que B, ainda que sonhando, e talvez sonhando

com uma linda mulher, está, não obstante, pensando subconscientemente no novo jogo de linguagem e em suas regras.

As objeções a essa ideia são óbvias. Subconsciente ou não, o dito processo de pensamento pode ou não determinar o comportamento atual de B (cf. VIII B acima), isto é, B pode não ser capaz de cumprir as ordens de A, embora um psicólogo inteligente tenha descoberto que o processo de pensamento que se supõe acompanhar sua habilidade de obedecer às ordens esteja presente. Não vamos dizer, neste caso, que B domina o jogo, que descobrimos um caso especial de domínio do jogo (cf. IV Cb2); apenas afirmaremos que ele não dominou o jogo, embora ele ou o psicólogo pensem que sim. Sendo aceita essa objeção, deve ser dito que

conhecer um jogo é um estado de um aparelho psíquico (talvez do nosso cérebro), por meio do qual explicamos as *manifestações* desse saber. Tal estado nós chamamos de disposição. Mas não é correto falar aqui de um estado da alma, na medida em que se deveria haver dois critérios para tal estado: um conhecimento da construção do aparelho, independentemente de seus efeitos (149).

O que o aparelho faz é, em nosso caso, o comportamento atual de B quando ele recebe certas ordens.

Mas existe um segundo modo em que a palavra ‘entendimento’ é usada. Nesse sentido, entendimento não significa estar entendendo um jogo como um todo (entendendo as regras do xadrez, isto é, conhecendo como jogar xadrez), mas entendendo o significado de um movimento particular no jogo, por exemplo, entender a ordem 2, 4, 6, ...! “Representemo-nos o seguinte exemplo: A anota série de números; B observa e procura encontrar uma lei na sequência dos números. Se consegue, exclama: ‘Agora posso continuar!’ – Assim, essa capacidade, essa compreensão é algo que surge num instante” (151), e isso sugere que ‘entender’, empregada desse modo, deve significar um evento mental. Mas espere: nós *encontramos* algum evento mental que seja comum a todos os casos de entender? Imagine que A deu a ordem 1, 5, 11, 19, 29, ...! para B, e que quando A chega o 19 B diga ‘eu entendi’. O que se passou com B?

Diferentes coisas puderem ter acontecido; por exemplo, enquanto A escrevia lentamente um número após o outro, B estava preocupado em experimentar diferentes fórmulas algébricas dos números anotados. Quando A escrevera o número 19, B tentou a fórmula  $a_2 = n^2 + n - 1$ ; e o número seguinte confirmou sua suposição. Ou ainda: B não pensa em fórmulas. Com um certo sentimento de tensão, observa como A escreve seus números; e todas as espécies de pensamentos confusos passam-lhe pela cabeça. Finalmente pergunta-se: “Qual é a série das diferenças?” Encontra a sequência 4, 6, 8, 10 e diz: agora posso continuar. Ou então olha e diz: “Sim, conheço *essa* série” e a continua; como teria talvez feito, se A tivesse escrito a série 1, 3, 5, 7, 9. Ou não diz nada e continua simplesmente a série. Talvez teve uma sensação que se pode chamar de “isto é fácil!” (151).

Podemos igualmente imaginar o caso em que nada mais veio ao espírito de B a não ser dizer de repente: “Agora eu sei continuar – talvez com uma sensação de alívio (179).

Mas estes processos que descrevi aqui são a *compreensão*? (152).

Não é provável que uma pessoa que possui os sentimentos descritos acima não seja capaz de escrever a série entendida por A? Não deveríamos estar inclinados a dizer que ele

realmente não entendeu? “A aplicação permanece como critério de compreensão” (146). Seria, portanto, bastante enganador “chamar as palavras [‘agora eu consigo’] ‘descrição de um estado anímico’. – Alguém poderia, no entanto, chamá-lo de signo; e julgamos se B se serviu dele corretamente, por aquilo que [isto é, B] continua a fazer” (180).

†Vamos utilizar esse exemplo para discutir intenção e também significado. O que acontece se B, cumprindo a ordem 2, 4, 6, 8, ...!, escreve 1,000, 1,004, 1,008, 1,012, etc. (cf. 185)? Claro que A dirá: ‘Você não vê? Você deve escrever 2, 4, 6, 8, ...!’ E, se isto não leva a uma mudança no comportamento de B, então A lhe dirá: “o que eu quis dizer é que [você] devia escrever, após *cada* número já escrito, o número seguinte; e a partir daí, todas aquelas frases decorreram da sua posição” (186). Várias conclusões podem ser retiradas dessa situação.† Primeiramente, alguém pode estar inclinado a dizer que 2, 4, 6, 8, ...! se tratava de uma ordem incompleta e que existia uma clara possibilidade de engano (cf. um argumento similar em 19). Pois esta ordem revela, por assim dizer, apenas um caráter externo das séries a serem escritas, a saber, o aspecto de que seus primeiros elementos são ‘2’, ‘4’, ‘6’, etc. E o treinamento de B, além do mais, ensina-lhe apenas um caráter externo de todas as séries, a saber, que elas começam de determinada maneira. B tem, portanto, que *adivinhar* como continuar e ele pode, claro, apoiar-se em especulações equivocadas. Mas a ordem “o seguinte mais um!” parece ser de um tipo diferente. Ela contém, por assim dizer, o todo da série em poucas palavras. Entender *esta* ordem implica o conhecer a lei do desenvolvimento da série como um todo. Mas vamos agora investigar como o entendimento dessa ordem pode ser ensinado. Claro que A escreveu a série 2, 4, 6, 8, ... e explicou para B o que significa ‘o seguinte mais um’. Ele o fez comparando esta série com 1, 2, 3, 4, ... e mostrou que ‘4’ é ‘o seguinte mais um a 2’, etc. A explicação seria, portanto, similar à explicação de 2, 4, 6, 8, ...! Por que, então, ensinar ao aluno ‘o seguinte mais um’ removeria qualquer possibilidade de erro? Muito pelo contrário! Nós poderíamos imaginar que B tenha sido ensinado como empregar 2, 4, 6, 8, ...! mas que não conhece o que ‘o seguinte mais um’ significa. Neste caso, o mestre teria que lhe explicar ‘o seguinte mais um’ referindo-se a 2, 4, 6, 8, ...!, e não de qualquer outra forma. O mesmo se aplica à fórmula algébrica. Considere uma série ‘difícil’ como 1, 3, 13, 21, 31, 43, ... Não é fácil ver como esta série deve ser continuada. Se ouvirmos que sua fórmula algébrica é  $n^2 - n + 1$ , nós somos capazes de escrever os números seguintes de uma vez por todas. Mas isto apenas demonstra que já sabemos como aplicar a expressão algébrica, mas não sabemos como empregar 1, 3, 13, 21, 31, 43, ... se a continuação dessa série for ordenada. Isto não nos mostra uma qualidade essencial que, por assim dizer, contém a série como um todo em poucas palavras. Um

espectador que não está familiarizado nem com a fórmula nem com as séries terá que aprender como aplicar a fórmula nas séries em desenvolvimento. E os métodos de ensinar esta habilidade será similar ao método de ensinar 2, 4, 6, 8, ...! (cf. 146).

Vamos retornar à intenção. A existência da fórmula algébrica para a descrição das séries é equivocada em um ponto: A não pode escrever todas as séries para se fazer entendido por B; entretanto ele pode utilizar uma fórmula algébrica ou uma simples expressão, tal como ‘o seguinte mais um’. Ele pode escrever a fórmula em poucos segundos e alguém, portanto, acaba por admitir que entender a série 1, 2, 3, 4, ... *ad infinitum* pode ser um ato mental que se processa em poucos segundos.

Aqui gostaria, antes de tudo, de dizer: sua ideia foi que aquela significação da ordem já tinha, a seu modo, feito todas aquelas passagens: seu espírito como que voava adiante, ao dar significação, e fez todas aquelas passagens antes que você tivesse chegado corporalmente a esta ou àquela. – Você tendia a empregar expressões tais como: “As passagens *realmente* já estão feitas mesmo antes que eu as faça, oralmente, ou mesmo em pensamento” (188)<sup>16</sup>.

Elas “são determinadas pela expressão algébrica” (189). Mas como? Pensando bem, a fórmula não pode nos ajudar (cf. 146), afinal, uma e mesma fórmula pode ser usada para diferentes propostas (pense nos diferentes usos que são feitos da fórmula  $a+b = b+a$  em distintas áreas da matemática: na teoria das classes é entendida como comutatividade da classe disjuntiva; na álgebra é empregada para expressar a comutatividade da adição algébrica; na teoria dos números é usada para expressar uma propriedade geral dos números; na teoria de Lattice ela ainda possui um outro significado, e igualmente na teoria dos grupos etc.). A visualização da fórmula (se é que ela ocorre) deve estar conectada a uma certa aplicação da fórmula para nos dar o conhecimento de seu significado e com o conhecimento da intenção dos interlocutores ao empregá-la. E como sempre é possível aplicar uma fórmula de muitas maneiras diferentes temos que observar como são empregadas em cada caso particular, por um matemático específico, para determinar seu modo de uso da fórmula e, assim, *o que ele quer dizer* quando a pronuncia. Mas o emprego de uma fórmula “se estende no tempo” (138). E, por isso, dado que seguir este uso é um dos critérios que empregamos para encontrar o que A entende quando escreve uma determinada fórmula, não podemos dizer que significar algo consiste em um evento mental. “Podemos agora dizer: ‘o modo como a fórmula é significada determina quais as passagens a fazer’. Qual o critério para o modo como a fórmula é

---

<sup>16</sup> Reside aqui o núcleo da crítica de Wittgenstein à denominada interpretação da matemática de Cantor (cf. Poincaré, *loc. cit.*). Esta crítica (é desenvolvida detalhadamente em seus escritos matemáticos, ainda não publicados – nas *Investigações Filosóficas* existem apenas algumas poucas passagens, cf. 352) é um outro corolário de *T*.

significada? Por exemplo, a maneira como constantemente a usamos, a maneira como fomos ensinados a usá-la” (190)<sup>17</sup>.

(D) Uma outra crítica à ideia de que o significado é uma atividade mental deriva do fato de que algumas vezes é o cálculo que decide a questão de se a sentença é dotada de sentido ou não. Considere a sentença “‘o número de meus amigos é  $n$ , e  $n^2 + 2n + 2 = 0$ ’. Esta frase tem sentido?” (513). Admitindo que a sentença possui sentido por conectar sua pronúncia com um certo conteúdo mental nós devemos concluir que não há dificuldade; temos apenas que olhar para a imagem mental por trás dela, e isto nos ensinará como julgar. Mas este não é o caso, estamos mais inclinados a dizer que sequer sabemos se alguém estará apto a conectar qualquer significado à sentença, isto é, de acordo com a teoria que estamos discutindo neste momento, se alguém está justificado em conectar uma imagem com a pronúncia desta sentença. Temos, primeiramente, que descobrir se a sentença se conforma a certas regras (o número de amigos não pode nem ser negativo nem imaginário) e assim podemos fazer seus cálculos. Não podemos dizer também, de forma definitiva, se entendemos ou não; temos primeiramente que descobrir se existe alguma coisa para ser entendida; isto é, se nós entendemos ou não pode uma vez mais ser descoberto apenas por um processo de cálculo. Tem-se que perceber, portanto, que “se *calcula*, se opera com palavras, e que, com o tempo, transportamo-las para esta ou aquela imagem” (449).

(E) Resultado: significar, entender, pretender, pensar (e, como podemos acrescentar – relembrar, amar, esperar<sup>18</sup>[ *não são atividades mentais*. O critério segundo o qual nós decidimos se A está ou não pensando..., pretendendo fazer..., entendendo... etc. não se relaciona apenas com o momento da intenção, do pensamento, do entendimento. Nós não podemos dizer “A pretende... porque” e indicar um processo que acompanha sua fala ou seu comportamento (aparentemente intencional). “Pois *nenhum* processo poderia ter as conseqüências de [pretender]” (cf. p. 218).

---

<sup>17</sup> Cf. também 693: “Se ensino a alguém a formação da série..., certamente quero dizer que ele deve escrever em centésimo lugar...’ – Correto: você quer dizer isto. E, evidentemente, sem ter de pensar necessariamente nisso. Isto lhe mostra como a gramática do verbo ‘querer dizer’ é diferente da gramática do verbo ‘pensar’. E não há nada mais errado do que chamar o verbo ‘querer dizer’ de atividade espiritual!”

<sup>18</sup> “O que é uma sensação *profunda*? Alguém poderia, durante um segundo, sentir um amor profundo ou um profunda esperança, *não importando* o que precede e o que segue esse segundo? – O que aconteceu agora tem significação – neste meio. O meio [incluindo a história do evento; cf. as palavras “que precede”] lhe dá a importância” (583; cf. 572, 584, 591, 614 segs. esp. 638: “Aquele que diz ‘por um instante...’ descreve realmente apenas um processo momentâneo? – Mas mesmo a história toda não constitui a evidência em virtude da qual se diz ‘por um instante...’”).

IX

†A última seção foi devotada à discussão de uma possível objeção contra uma teoria instrumentalista da linguagem, como ela aparece sugerida por Wittgenstein (cf. seção VII). A objeção esteve fundamentada na ideia de que as palavras têm sentido porque nós *entendemos* algo quando as pronunciamos, e de forma independente do modo em que aquelas palavras são empregadas. Mas se isso exclui a possibilidade de decidir se alguém está realmente entendendo alguma coisa quando pronuncia a sentença, estamos dando as costas para a observação do modo em que ele usa certos elementos da fala e que, por isso, uma descrição do significado pode e deve ser fornecida na interpretação instrumentalista da linguagem. O significado não é algo que necessite de considerações *adicionais* à descrição do modo que certas expressões são utilizadas pelos falantes ou por outras pessoas com as quais ele está tentando se comunicar. Ao mesmo tempo, descreveu-se uma tendência, a saber, de “hipostasiar sentimentos onde não há nenhum” (589)<sup>19</sup>. Nenhuma objeção à interpretação instrumentalista parece ter restado, a não ser uma: quando jogamos um jogo de linguagem, de fato, obedecemos a certas *regras*. Assim, a ideia sugerida é que “quem pronuncia uma frase e lhe *dá significação* ou a *compreende* realiza com isso um cálculo segundo regras determinadas” (81), e que regras parecem ser alguma coisa que *direciona* as atividades em um jogo de linguagem, e que, por isso, não pode ser descrita em termos que são comuns para descrever o trabalho do próprio jogo de linguagem. É esta a ideia que temos de tratar por último. A discussão dessa ideia nas *Investigações Filosóficas* é inter-relacionada com a discussão de outras ideias desenvolvidas no livro, pois existem argumentos que se aplicam a várias de uma vez.†

Admitir que ao falar, calcular etc. estamos agindo de acordo com certas regras conduz à seguinte questão: “Como posso seguir uma regra?” (217). Pois, de um lado, parece ser o caso “a regra, uma vez selada com uma significação determinada, traça a linha a ser seguida por todo o espaço” (219). Mas, “se este fosse verdadeiramente o caso, em que me ajudaria?” (219). Afinal, não existe sempre a possibilidade de interpretar a regra de uma forma diferente? E como chegamos a saber se uma interpretação é a correta? Uma vez que a regra é separada de nossa atividade parece impossível que se possa determinar essa atividade de alguma forma. Para isto, pode-se tentar se fazer conhecer por eventos mentais (‘agarrando’ a regra) a partir de um livro que contenha todas as regras dos jogos de linguagem a ser jogado etc. Em qualquer desses casos, podemos proceder de muitas formas diferentes, dependendo de como nós interpretamos,

---

<sup>19</sup> Cf. 295: “Sim, quando, ao filosofar, olhamos para dentro de nós mesmos, acontece freqüentemente nos vermos um quadro exatamente assim. Formalmente, uma representação figurada de nossa gramática. Não fatos, mas como que modos de falar ilustrados.”



isto é, como nós usamos a imagem mental, o livro, etc. no curso de nossas atividades (cf. 73, 74, 86, 139, 273). Assim, parece que “uma regra não [pode] determinar um modo de agir, pois cada modo de agir [pode] estar em conformidade com a regra” (201; “poderia” substituído por “pode”).

Mas “com isso mostramos que existe uma concepção de uma regra que *não* é uma *interpretação* e que se manifesta, em cada caso de seu emprego, naquilo que chamamos de ‘seguir uma regra’ e ‘ir contra ela’” (201). Isto vai se tornar claro a partir do seguinte exemplo (cf. 454): “Uma regra se apresenta como um indicador de direção. – Não deixaria nenhuma dúvida sobre o caminho que tenho que seguir? Mostra em que direção devo seguir quando passo por ele [...]?” (85). Como vou saber qual direção devo seguir? “Se isto significa: ‘tenho razões?’, então a resposta é: logo não terei mais razões. E agirei então sem razões.” (211). “Quando alguém que eu temo me dá a ordem [para seguir o indicador de direção], agirei rapidamente, com toda a segurança e a falta de razões não me perturbará” (212, com “para continuar a série” substituído por ‘para seguir a sinalização’). “Quando sigo a regra não escolho. Sigo a regra *cegamente*” (219). Vamos admitir uma cidade onde todos, ao verem o indicador de direção: →, seguem nesta direção: ←; onde as crianças são aconselhadas a seguir o indicador de direção da maneira indicada, onde estrangeiros que têm o hábito de ir → quando vêem um indicador de direção como este: → são ensinados que eles estão agindo de forma errada, que ‘→’ significa ‘vá para ←’. Nós deveríamos dizer que os habitantes de nosso país imaginário estão interpretando erroneamente o indicador de direção? É claro que esta não seria a descrição correta da situação, pois não estando relacionada a atividades humanas (incluindo jogos de linguagem) o indicador de direção é um simples pedaço de matéria e a questão acerca do seu *significado* (e, portanto, a questão de se uma interpretação é a correta) não se coloca.

Pois bem, é usando o indicador de direção de um certo modo, isto é, comportando-se de certa maneira na presença do indicador de direção, que lhe confere um significado e que a separa de outras partes da natureza que não possuem significado, no sentido de que eles não são partes de jogos de linguagem humanos. Mas *se comportar desse modo* também se denomina *seguir uma regra*. “Eis porque ‘seguir uma regra’ é uma *práxis*. E *acreditar* seguir uma regra não é seguir uma regra. E daí não podemos seguir uma regra ‘privadamente’; porque, senão, acreditar seguir uma regra seria o mesmo que seguir a regra” (202).

Aplique isto aos jogos de linguagem em geral. Segue-se que “seguir uma regra, fazer uma comunicação, jogar uma partida de xadrez são *hábitos* (costumes, instituições)” (199) e “não um passe de mágica que apenas a alma pode realizar” (454). “Compreender uma frase

significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica” (199). E assim retornamos à interpretação instrumental da linguagem: “Todo signo *sozinho* parece morto. *O que* lhe dá vida? – No uso, ele *vive*. Tem então a viva respiração em si? – Ou o *uso* é sua respiração?” (432). E questões acerca do significado, do entendimento, de seguir uma regra devem ser tratadas levando em consideração o *uso* dos signos em um determinado jogo de linguagem.

## X

Com efeito, chegamos ao seguinte resultado. De acordo com *T*, os significados são objetos que sustentam as palavras. As regras possuem um caráter sublime análogo. Compreender os significados, apreender as regras, é uma atividade da mente, que é o órgão para descobrir nosso caminho no domínio dos significados, assim como os sentidos são órgãos para descobrirmos nosso caminho no mundo físico. Descobrimos que ou não existe representação dos significados ou das regras na mente ou, admitindo que uma representação exista, que ela não pode determinar a forma em que procedemos porque existem sempre inúmeras possibilidades de interpretação. De acordo com *T'*, o significado dos elementos de um jogo de linguagem emerge de seu *uso*, e este uso pertence a uma categoria bastante diferente de um simples evento ou processo mental, ou qualquer outro processo que seja (cf. 196).

†Ora, um signo pode ser uma parte de diferentes jogos de linguagem, assim como um botão pode ser usado em um jogo de xadrez (em vez, por exemplo, de um peão que foi perdido) ou um jogo de damas. Neste caso, nós tentamos abstrair da diferença entre esses dois tipos de uso algo com vistas a descobrir uma qualidade comum que nos explicará como é possível o botão funcionar tanto como um peão quanto como uma peça de dama? A questão não se coloca porque parece óbvio que o botão *muda* sua função de acordo com o jogo no qual é usado. Mas, no caso de um jogo de linguagem, a teoria *T* nos convida a pensar que o símbolo ‘2’, por exemplo, é, em qualquer caso em que for usado na linguagem, conectado a um elemento simples, seu significado, e que as variedades de seus usos (‘Dê-me duas *maças!*’, dito grosseiramente;  $\int_0^2 x^3 dx = 4$ ; ‘*Duas* horas atrás eu o encontrei na rua’; ‘O número da solução da equação  $x^2 + 5x + 4 = 0$  é *dois*’) são apenas aspectos superficiais. Uma que vez esta ideia tenha sido descartada, uma vez que se tenha notado que o significado de um símbolo é constituído em seu uso em um certo jogo de linguagem, as palavras podem ser vistas como o botão foi visto acima. E, em vez de tentar apreender a *essência* de uma coisa para explicar a variedade dos usos de um símbolo representado pela coisa, temos a obrigação de apenas

descrever o jogo de linguagem do qual o signo participa. “Toda *elucidação* deve desaparecer e ser substituída apenas por uma descrição” (109). “Nosso erro é procurar uma explicação lá onde deveríamos ver os fatos como ‘fenômenos primitivos’. Isto é, onde deveríamos dizer: *joga-se esse jogo de linguagem*” (654). “Veja o jogo de linguagem como o *primário!* E os sentimentos etc. como um modo de consideração, uma interpretação do jogo de linguagem!” (656)<sup>20</sup>.

†A posição de Wittgenstein ainda não foi descrita corretamente. Afirmou-se que Wittgenstein defendeu uma teoria, *T'*, que enfatiza o aspecto instrumental da linguagem e que aponta para o uso em um jogo de linguagem como uma coisa essencial. E, descrever o jogo de linguagem segundo a apresentação feita, alguém diria, é a tarefa da filosofia. A partir daquela descrição muito poucos problemas filosóficos (os quais parecem irremediavelmente desordenados quando visto do ponto de vista da teoria *T*) serão esclarecidos. A filosofia, portanto, parece ser uma teoria dos jogos de linguagem (um tipo de sintaxe ou semântica geral, no sentido de Carnap), e *T'* parece ser a parte mais importante dela. Mas de acordo com Wittgenstein essa pressuposição conteria um mal-entendido. Pois a suposta teoria dos jogos de linguagem não poderia fazer mais do que permitir que algumas pessoas executassem os movimentos isolados de um jogo, como um jogador que está ciente com o jogo executa seus movimentos. Mas para um tal jogador não existe problema. Se ele pergunta, por exemplo, “‘Como é que a frase faz para expor?’”, a resposta poderia ser: ‘Você não sabe? Mas você vê isso quando, quando você a utiliza’. Nada está oculto.” (435). Todas as coisas “encontram-se evidentes à visão” (92; 126). “A filosofia”, portanto, “não deve, de modo algum, tocar no uso efetivo da linguagem; em último caso, pode apenas descrevê-lo ... A filosofia deixa tudo como está” (124).

†Vamos admitir que alguém comece a construir uma teoria dos jogos de linguagem. Essa teoria, se formulada em termos de *T'*, será pensada para servir como uma explicação de como o significado é conferido sob certos símbolos unitários segundo o modo em que esses símbolos são incorporados no jogo de linguagem. A teoria (ou descrição, como também se pode denominá-la) envolverá um novo tipo de uso de termos como ‘sentença’, ‘fatos’, ‘significado’. Mas alguma explicação ou descrição útil foi realmente encontrada? Devemos perceber que a suposta teoria introduz um *novo* uso para ‘significado’, ‘fato’, ‘sentença’ etc. Se esse uso envolve ainda um pequeno desvio do uso dessas palavras no jogo de linguagem a ser descrito (explicado), portanto, a suposta ‘descrição’ de fato implica uma mudança no fenômeno a ser

---

<sup>20</sup> Note que a ideia de um jogo de linguagem ideal torna-se obsoleta tão logo que se reconheça que todos os jogos de linguagens estão no mesmo nível. Conceitos vagos, por exemplo, cf. 71, não podem mais ser considerados como inaceitáveis. Eles têm uma função definida, e isto é tudo o que se exige deles.

descrito. Mas se, de outro lado, a mudança é considerável (e isto é esperado se alguém tenta desenvolver uma filosofia instrumentalista do significado plena), um novo jogo de linguagem para a expressão ‘sentença’, ‘significado’ etc. foi estabelecido, e a tarefa de descrever o dado jogo de linguagem também não foi ainda completada. Assim, “nós devemos rejeitar todas as explicações” e *T* também. Contudo, a descrição, e não explicação, que Wittgenstein nos convida a fazer consiste tão somente em “colocar as coisas” (126) e, como “tudo fica em aberto, não há nada a explicar” (126). Portanto, devemos dizer, um tanto hiperbolicamente, que “a linguagem disfarça o pensamento” do *Tractatus* (4.002) é agora substituída por “a linguagem é pensamento, nada é dissimulado”.

†Mas a situação não é tão simples assim. Pois *existem* sistemas filosóficos, teorias filosóficas; e é preciso explicar como é que elas são formuladas, já que “nada é dissimulado”.

†Descrevendo como surgem as teorias filosóficas Wittgenstein refere-se ao fato de que “não temos uma visão panorâmica de nossas palavras” (122). Dada a resposta que nada é dissimulado “alguém retrucaria: ‘Sim, mas tudo flui tão depressa, e eu gostaria de ver isto mais amplamente esmiuçado’” (435). De um lado, “permanecemos inconscientes sobre a prodigiosa diversidade de toda linguagem cotidiana porque a roupagem de nossa linguagem faz tudo ficar parecido” (p. 224). “Com efeito, o que nos confunde é a uniformidade da aparência das palavras, quando estas nos são ditas, ou quando com elas nos defrontamos na escrita ou na imprensa. Pois seu *emprego* não nos está tão claro” (11). Tome o seguinte exemplo: as sentenças ‘Washington é uma cidade’ e ‘Dois é um número’ possuem uma estrutura parecida. Isto sugere que assim como no primeiro caso ‘Washington’ é o nome de uma coisa real, ‘dois’ é o nome de um objeto mais abstrato, apesar do fato de que o uso dos dois símbolos ser “totalmente dessemelhante” (10).

Poder-se-ia distinguir, no uso de uma palavra, uma ‘gramática superficial’ de uma ‘gramática profunda’. Aquilo que se impregna diretamente em nós, pelo uso de uma palavra, é o seu modo de emprego na *construção da frase*; a parte do seu uso – poderíamos dizer – que se pode aprender com o ouvido. – E agora compare a gramática profunda da expressão “ter em mente”, por exemplo, com aquilo que sua gramática superficial nos permitiria conjecturar. Não é de espantar que se julgue difícil entender isso (164).

Esta dificuldade é a razão pela qual nós recorremos à teorias filosóficas. É por isso que nós inventamos teorias do significado. É por isso que nós tentamos conceber uma forma ideal por trás da complexidade de nossos jogos de linguagem.

†Mas é claro “que cada frase de nossa linguagem ‘está em ordem, tal como está’. Isto é, que nós não *aspiramos* a um ideal: como se nossas frases habituais e vagas não tivessem ainda um sentido totalmente irrepreensível ... a ordem perfeita deve estar presente também na frase mais vaga” (98). Deve também estar claro que a “filosofia da lógica não fala das frases e

das palavras em um sentido diferente do que lhes 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.” (108). Assim, a tarefa própria da filosofia seria desmascarar teorias filosóficas a fim de “reconduzirmos as palavras de seu uso metafísico para seu emprego cotidiano” (116), destruir os “castelos de cartas” e esclarecer as “fronteiras da linguagem em que eles se firmam” (113). E a filosofia se torna uma “luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem”(109). Essa batalha se realiza pelo “acumular [de] recordações para uma finalidade determinada” (127) – pois sua finalidade é “ver as conexões” (122); e “diferentes terapias” (133), não “*um* método filosófico” (133), são empregados para encerrá-la vitoriosamente.

Mas, nessas terapias, a afirmação de *T'* (ou, melhor, de vários corolários de *T'* que foram mencionados) cumpre o papel mais importante. Temos até aqui interpretado a afirmação de *T'* como a exposição de uma nova (instrumentalista, nominalista ou qualquer outro nome que você queira dar) *teoria do significado*. Esta interpretação não é, em si mesma, injustificada e, entendida como tal, é uma contribuição muito interessante para a filosofia tradicional (de fato tenho pensado que tudo o que há de interessante nas *Investigações Filosóficas* se relaciona, nesse sentido, ao tratamento de *T'*). Mas esta interpretação iria contra o modo como Wittgenstein utiliza o livro. Aquilo talvez possa ser visto para as seguintes considerações: na seção IV foi criticada a ideia de que ler fosse um processo mental. Se adotamos *T'* e a interpretamos como uma teoria, nós não podemos entender porquê a discussão na seção IV devesse ser uma *crítica*. Pois poderíamos argumentar da seguinte forma: Wittgenstein diz que o significado de uma palavra se torna claro a partir do modo em que é usado em um jogo de linguagem específico. Vamos, por isso, olhar para um jogo de linguagem que contenha ambas expressões, ‘ler’ e ‘processo mental’, no qual a frase ‘Ler é um processo mental’ apareça. A apresentação de Wittgenstein – alguém estaria inclinado a dizer – é uma descrição de certas características desse jogo de linguagem e inclui, claro, a observação de que o ‘processo mental’ como empregado *neste jogo de linguagem* nada tem a ver com dor de dente.

†Mas isto não é uma consideração correta do que Wittgenstein faz. Wittgenstein critica – entretanto, sua crítica é de um tipo particular. Não é do tipo de crítica direcionada contra um cálculo matemático errado, por exemplo. Nesse caso, uma certa sentença é substituída por sua negativa ou por uma sentença diferente. Wittgenstein não quer que seu leitor descubra que ler *não* é um processo mental. Pois se ‘processo mental’ é empregado de um modo metafísico em ‘ler é um processo mental’, é usado metafisicamente em “ler não é um processo mental” (cf.

116). Para ele, “os resultados da filosofia consistem na descoberta de um simples absurdo qualquer e nas contusões que o entendimento recebeu ao correr de encontro às fronteiras da linguagem” (119), e seu objetivo é “passar de um absurdo não evidente para um evidente” (464) e, desse modo, esclarecer as “fronteiras da linguagem” (119). Mas pode significar apenas que “os problemas filosóficos devem desaparecer *completamente*” (133); pois se o objetivo foi alcançado, “tudo fica em aberto, não há nada a elucidar” (126). Isto implica que a formulação de *T'*, como usada no procedimento crítico, não pode ser interpretada como uma nova teoria do significado, pois é empregada com a intenção de manter os jogos de linguagem “em aberto”, isto é, conduzir a uma situação na qual jogos de linguagem são simplesmente jogados, sem que surja qualquer questão do tipo como é que aquela palavra adquire sentido como parte de um certo jogo de linguagem, etc. Assim sendo, a formulação de *T'* perde sua função tão logo a “*completa claridade*” tenha sido atingida. Mas, sem uma função, os símbolos que são partes da formulação de *T'* são sem significado. Assim, alguém poderia dizer das sentenças que são partes de *T'*: elas “são elucidatórias da seguinte forma: ele que me compreende finalmente as reconhece como sem sentido ... (Ele deve jogar fora a escada, após ter subido por ela). Ele deve superar essas [sentenças] ...; então ele vê o mundo corretamente” (*Tractatus*, 6.54). E enxergar corretamente o mundo significa jogar os jogos de linguagem sem ser incomodado por *questões* ou por *problemas* filosóficos.†

## XI

\*Agora note que nas seções precedentes a ideia de essência foi reintroduzida. Para a filosofia tradicional a essência estava oculta por trás das diversas formas de descrevê-la. Agora já é o “emprego cotidiano” (116) que “tem de ser aceito”, “está dado” (p. 226); mas esse uso cotidiano está igualmente obscuro por trás dos “castelos de cartas” das teorias filosóficas (118)<sup>21</sup>, e isto também foi trazido à luz. Desse modo, filósofos tradicionais (isto é, os adeptos da teoria *T*) tentaram trazer à luz os sentidos claros e nítidos, os quais se encontravam escondidos por trás dos usos “impuros” das palavras que os representam (426). Se admitimos que, removendo aqueles revestimentos filosóficos, finalmente encontramos a “clareza *completa*” (133), admitimos que existe uma *linha nítida* entre os “castelos de cartas” de um lado e os jogos de linguagem em que eles são construídos de outro. Enquanto Wittgenstein geralmente critica a ideia de que, por exemplo, “*deve* haver alguma coisa em comum [aos

---

<sup>21</sup> “A linguagem desvirtua o pensamento” é a posição do *Tractatus* (4.002). Poder-se-ia dizer que, de acordo com as *Investigações*, o pensamento (filosófico) desvirtua a linguagem.

jogos], ou eles não se chamariam ‘jogos’” (66; cf. IV A acima), e aponta para o fato de que se nós “olhamos e vemos” (66) nós encontramos uma “rede complicada de semelhanças, que se envolvem e se cruzam mutuamente” (66), ele parece assumir, não obstante, que dificuldades filosóficas têm ao menos algo em comum, que existe um limite definido entre dos castelos de cartas da filosofia e a base sólida da linguagem cotidiana, tal que torne possível “reconduzirmos as palavras de seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano” (116).

\*Podemos aplicar a Wittgenstein o comentário (que ele usou para caracterizar os adeptos de *T*) segundo o qual “uma *imagem* [o] mantinha preso” (115). Pois, se for esse o caso, a prática, que constitui o significado, “o que foi aceito, o dado, são ... *formas de vida*” (p. 226), então alguém pode perguntar por que Wittgenstein tenta eliminar a teoria *T*, que certamente pode ser sustentada como uma forma de vida se olhamos o modo em que ela é usada por seus adeptos. Não obstante, Wittgenstein tenta eliminar não só essa teoria, mas também outras teorias filosóficas. Essa tentativa só se justifica admitindo-se que existe uma diferença entre usar um signo (jogar um jogo de linguagem) e proceder de acordo com a teoria *T*. Supõe-se que os procedimentos que são ligados com a teoria *T* não sejam tomados como partes de um jogo de linguagem, eles constituem um jogo fictício que deve ser destruído. Como esta atitude pode ser entendida?

\*Eu penso que podemos compreender esta atitude olhando para as ideias que Wittgenstein tem sobre filosofia (sua “*imagem*”, como deve ser dito, usando suas próprias palavras). Esta imagem é a imagem do *Tractatus*: “a palavra ‘filosofia’ deve significar alguma coisa que está acima ou abaixo, e não ao lado das ciências naturais” (*Tractatus*, 4.111). Nas *Investigações* nós podemos substituir “ciências naturais” por “jogos de linguagem”, e chegamos a isto: “Filosofia deve ser alguma coisa que está acima ou abaixo, e não ao lado dos jogos de linguagem”; a filosofia *não pode* ser ela própria um jogo de linguagem; por exemplo, ela não pode ser a teoria *T*. Eu proponho que esta ideia ainda está presente nas *Investigações* e isso revela o motivo pelo qual Wittgenstein, tendo descoberto que um símbolo pode apenas ser significativo se estiver incorporado a um jogo de linguagem, não pode admitir que existam teorias filosóficas<sup>22</sup>. Esta observação (assim como outras que ainda não foram mencionadas<sup>23</sup>) sugere que as *Investigações* (além da substituição que fazem dos jogos de linguagem em relação à linguagem no *Tractatus*) não são, no final das contas, tão diferentes do *Tractatus* como

---

<sup>22</sup> Existem várias passagens que parecem contradizer esta interpretação das concepções de Wittgenstein, por exemplo, “Se se quisesse expor *teses* em filosofia, nunca se chegaria a uma discussão sobre elas, porque todos estariam de acordo” (128), segundo a qual *teses* filosóficas não são sem sentido, mas *triviais*.

<sup>23</sup> Cf. a similaridade do “mostrar-se” no *Tractatus* e o “ficar tudo em aberto” nas *Investigações*.

parecem ser à primeira vista. Inclusive, estou inclinado a dizer (sem estar apto, neste momento, de fundamentar esta alegação) que as *Investigações* contêm basicamente uma aplicação das principais ideias do *Tractatus* a vários problemas concretos, sendo a única diferença o uso dos jogos de linguagem em vez da linguagem das ciências naturais, que formaram o escopo teórico do *Tractatus*.

\*Tentando avaliar o livro, devemos dizer que a crítica de *T* e a afirmação de *T'* nele contidas, tanto quanto a aplicação dessa teoria à discussão de problemas concretos (relembrar, obedecer a uma ordem, o problema da sensação etc.), são um grande feito, o qual, entretanto, possui seus predecessores<sup>24</sup>. *Aqui estamos às voltas com uma filosofia tradicional*. Mas Wittgenstein quer que vejamos suas críticas em outra perspectiva. Ao fim, deveríamos esquecer-las tanto quando devemos esquecer *T*, nós devemos esquecer a filosofia completamente. Embora a formulação do que podemos considerar como uma *teoria* (teoria *T'*) nos leve a um entendimento apropriado de nossa dificuldade isso não deve ser tomado como a formulação de uma *teoria*, mas apenas como um meio apropriado de nos livrarmos de nossos problemas filosóficos. Essa nova ideia, que é própria de Wittgenstein e que pode já ser encontrada também no *Tractatus*, deve-se, primeiramente, àquela *imagem* de que a filosofia deve ser uma coisa extraordinária e, em segundo lugar, a certas dificuldades, já mencionadas, que poderiam ser solucionadas levando em consideração a diferença entre linguagem-objeto e metalinguagem (usada por Tarski para se livrar de dificuldades semelhantes, mas nunca reconhecida por Wittgenstein (cf. 121)). Usando esse dispositivo, nós descobrimos que o jogo de linguagem filosófico não necessariamente atrapalha os jogos de linguagem que eles supõem descrever. Nós também descobrimos que a filosofia não está necessariamente em pé de igualdade com os jogos de linguagem. Ao contrário, a afirmação de que os jogos de linguagem filosóficos estão no mesmo nível dos jogos de linguagem que eles tratam leva à contradições. Essa solução não concordaria com a filosofia de Wittgenstein, porém, preservaria vários elementos de sua filosofia: (1) sua crítica a *T*; (2) sua afirmação de *T'*; (3) sua observação de que jogos de linguagem podem ser perturbados por outros jogos de linguagem que supostamente serve para explicá-los ou descrevê-los. Isso, contudo, iria interpretar a afirmação de *T'* como uma teoria especial do significado e a formularia levando em consideração a diferença entre a linguagem-objeto e a metalinguagem. Seria possível ainda haver teorias filosóficas e problemas filosóficos

---

<sup>24</sup> Cf. por exemplo. H. Gomperz, *Weltanschauungslehre*, II, onde referências adicionais são apresentadas; E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum*, 3ª edição (Leipzig, 1917), 126 segs.; D'Alembert, *Traité de dynamique* (1973); os princípios de várias escolas nominalistas, antigas e novas etc. Cf. também a crítica de K. Popper ao essencialismo desenvolvida antes de 1935.



sem ser suscetível às críticas de Wittgenstein, exceto, talvez, a crítica de que a distinção introduzida é puramente artificial.\*

Paul Feyerabend, Viena.