

Conceitos fundamentais da filosofia do segundo Wittgenstein

Neste capítulo, pretendo me deter em alguns aspectos do pensamento de Wittgenstein que considero fundamentais para o desenvolvimento deste trabalho e que servirão de subsídios para que a pergunta ‘*O que conta como entendimento no discurso da Prática Exploratória?*’ possa ser confrontada.

Para tanto, apresentarei, nesta ordem: a idéia dos *jogos de linguagem*, o conceito de *formas de vida* e falarei sobre o que é *aprender uma língua* nessa perspectiva filosófica. A seguir, farei uma reflexão sobre a *naturalização* das nossas práticas cotidianas convencionais e abordarei a noção de *necessidade antropológica*. Na sequência, mostrarei a ênfase dada por Wittgenstein à questão das *regras* na atividade linguística e falarei dos conceitos de *representação perspicua* e *percepção de aspectos*, tão importantes para a caracterização do entendimento na Prática Exploratória. Finalmente, explorarei o conceito de *explicação*, buscando demonstrar como o mesmo está internamente ligado ao ponto central deste estudo, a noção de *entendimento*, assunto abordado na seção que fecha este capítulo.

4.1

Os jogos de linguagem e a concepção representacionista do significado

A noção de *jogos de linguagem* é, sem dúvida, um dos elementos centrais da filosofia de Wittgenstein, ainda que mal-compreendido e, muitas vezes, usado de maneira simplista. Farei, portanto, uma breve exposição acerca desse conceito, traçando sua história na filosofia wittgensteiniana, tomando por base, para tanto, os textos de Baker e Hacker (1980a), Lugg (2000) e McGinn (1997) *inter alia*.

Baker e Hacker (1980) analisam o movimento de Wittgenstein no sentido da elaboração do conceito de jogos de linguagem, afirmando que, nos primórdios da concepção desse conceito, houve o abandono por parte do filósofo da analogia da **linguagem como cálculo**. Num momento anterior a esse, no entanto, Wittgenstein flexibilizará a lógica tradicional, veri-funcional sem abrir mão da analogia com o cálculo, evoluindo gradualmente para a noção de linguagem *como* jogo, até chegar finalmente no conceito dos *jogos de linguagem* (Baker e Hacker, 1980, p. 47). De acordo com McGinn (1997, p. 35), o Wittgenstein do *Tractatus* demonstra urgência “(...) em explicar o poder representacional da linguagem”, o que o leva “a postular a existência de uma máquina idealizada, composta de proposições elementares, analisadas por completo”. Tais proposições, entretanto, estariam por trás da superfície da nossa linguagem cotidiana, e por isso não seríamos capazes de percebê-la.

Não obstante o poder da analogia, a linguagem difere do cálculo. Algumas características do modelo do cálculo poderiam induzir ao erro, o que se tornou claro para Wittgenstein apenas no decorrer da década de trinta (Baker e Hacker, 1980, p. 49). Segundo o modelo do cálculo, podemos ser levados a pensar incorretamente que: (1) há associação interna, direta entre ação verbal e resposta comportamental; (2) as regras que governam a linguagem são superlativas, ou seja, podem cobrir todos os casos; (3) o conhecimento das formas e de suas definições pode propiciar um entendimento da linguagem e (4) há uma “sintaxe ideal” subjacente à superfície heterogênea da linguagem (mito da forma lógica).

No modelo do cálculo, é impossível ainda esclarecer o fato de que somos capazes de explicar expressões diferentes de diferentes maneiras e também que explicações radicalmente diversas podem ser igualmente corretas para uma mesma expressão. Finalmente, dado um modelo específico da linguagem como cálculo, que características nos garantirão que ele é correto? Aqui é preciso mencionar o fato de que, para Wittgenstein, não há visão de sobrevôo possível, ou seja, não podemos ‘sair da linguagem’ e observá-la de um lugar ‘mais afastado’, destacando-nos dela a fim de ter uma visão completa dos fenômenos linguísticos. Estamos imersos na linguagem e é a partir desse lugar, para onde convergem nossas práticas linguísticas e não-linguísticas, que devemos tentar entendê-la.

Retomando a noção de jogo de linguagem, ela foi primeiramente introduzida no *Livro Azul*, porém com antecedentes nas primeiras reflexões de Wittgenstein (Glock, 1998). No *Livro Azul*, Wittgenstein traça um paralelo entre o que chama de “formas

primitivas de linguagem” e os jogos de linguagem, que seriam equivalentes à maneira como uma criança usa a língua:

(...) chamarei muitas vezes a vossa atenção para aquilo que chamarei jogos de linguagem. Estes são maneiras mais simples de usar signos do que as da nossa linguagem altamente complicada de todos os dias. Os jogos de linguagem são as formas de linguagem com que a criança começa a fazer uso das palavras. O estudo dos jogos de linguagem é o estudo de formas primitivas da linguagem ou de linguagens primitivas. (*LA*, p. 47)

No que diz respeito à sua origem, a analogia com os jogos tem como causa principal a substituição do modelo da linguagem como cálculo pelo modelo da linguagem como análoga ao jogo de xadrez¹. Wittgenstein remete-se ao uso das peças do xadrez num lance, construindo uma metáfora bastante relevante: o significado de uma palavra será análogo ao poder de uma peça (Baker e Hacker, 1980, p. 48); palavras e peças só possuem significado no contexto de um lance, que só possui significado no jogo. A relação inextricável entre a linguagem e as nossas ações, a qual dá fôlego à analogia com o jogo elaborada por Wittgenstein, é assim resumida por Barbosa Filho (1973, p. 89):

À questão da essência concebida como uma coisa, W opõe a questão da significação concebida como a forma de uma ação, ou melhor, de um conjunto estruturado de ações. E uma ação, aos olhos de W, não é, justamente, uma coisa, neste sentido de que aquele que descreve formalmente uma ação, não descreve, além dos objetos ou fatos nela implicados (por exemplo, os movimentos físicos), um outro objeto (a saber, a “ação ela mesma”).

(...) A primeira finalidade do modelo do jogo de linguagem é de transformar o nosso olhar, levando-nos a considerar os conceitos, não como coisas, mas como instrumentos (§ 569). W acentua assim a natureza essencialmente contextual do sentido, o caráter funcional ou operatório das expressões (§ 11), pois um termo só significa em e a partir do contexto linguístico-prático em que ele trabalha.

A noção de jogos de linguagem surgiu na medida em que Wittgenstein direcionava seu pensamento para a relevância das atividades e comportamentos com os quais a linguagem está envolvida e da qual é parte integral, fazendo com que a

¹ “(...) language-games, in contrast with the calculus conception, weave together language, actions, and background.” (Sluga & Stern, 1996, p. 174) [“jogos de linguagem, em contraste com o modelo do cálculo, entretece a linguagem às ações e ao contexto.”]

concepção de linguagem como cálculo se tornasse cada vez menos frutífera. Naquele momento, era preciso substituí-la por algo mais flexível (Baker e Hacker, 1980, p. 50).

Primeiramente, é necessário considerar que alguns elementos do jogo, tais como a competição, o entretenimento e relaxamento não estão presentes na *gramática*, aqui entendida no sentido wittgensteniano (Baker e Hacker, 1980, p. 50). Porém, considerar as regras do jogo pode ser útil para o entendimento das regras da gramática, de tal maneira que cabe reconhecer a existência de algum tipo de similaridade. Insistindo nesse vetor, nos anos seguintes, este paralelismo foi revisto e ampliado por Wittgenstein, lançando luz sobre o conceito de linguagem. A metáfora do jogo mostrou-se frutífera em muitos aspectos, afinal, jogos são criações humanas, são autônomos e regidos por regras. Ainda que não se apliquem a todas as circunstâncias, essas regras não são de maneira alguma incompletas. A habilidade de jogar um jogo reside no treino; o treino é, nesse sentido, o domínio de uma técnica (Baker e Hacker, 1980, p. 51). Jogos são atividades humanas e sua existência pressupõe reações comuns, propensões e habilidades. Como nos jogos, não há na linguagem uma lacuna metafísica entre as regras e sua aplicação: não apreendemos as regras *em si*, em um momento logicamente anterior ao seu uso, regras não existem senão *no uso*, e vêm a ser dominadas pelo treino e pela familiaridade com a prática de jogar. A esse respeito, McGinn (1997, p. 43) destaca o fato de que

No § 7 das *IF*, Wittgenstein introduz o conceito de jogo de linguagem a fim de dar destaque ao fato de que a linguagem funciona no âmbito **prático** da vida dos falantes e que seu uso está fortemente ligado ao comportamento não-linguístico o qual constitui seu ambiente natural. [grifo meu]

Lugg (2000, p. 23), por seu turno, acrescenta:

(...) o uso da linguagem não é algo separado de todo o resto que fazemos. Quando usamos as palavras trabalhamos com as mesmas; então, faz sentido considerarmos o todo que é formado pela linguagem e as ações que com ela estão entretidas como um 'jogo de linguagem'.

De acordo com McGinn (1997, p. 44), Wittgenstein usará o termo *jogo de linguagem* em sua obra tanto em relação às atividades por meio das quais nós ensinamos a linguagem às crianças, quanto em relação à atividade de usar a língua dentro de uma dada situação significativa.

Ainda traçando a história do conceito, no *Livro Castanho* o método dos jogos de linguagem atinge sua maturidade, não diferindo muito do conceito desenvolvido nas *Investigações Filosóficas*, onde Wittgenstein empreende uma análise dos jogos de linguagem inventados, ou seja, experimentos de linguagem. Dentro da perspectiva abraçada nesse trabalho, considera-se que a dificuldade da análise filosófica da linguagem reside na impossibilidade de se fazer um sobrevôo sobre a mesma, ou, como já disse anteriormente, de se poder considerar *todas* as instâncias linguísticas possíveis; por isso, os jogos de linguagem inventados mostram-se bastante úteis nesse sentido.

Resumindo, os *jogos de linguagem* contêm o seguinte (Baker & Hacker, 1980a, p. 54, 55): (1) *palavras e frases* formadas com palavras, de acordo com regras combinatórias; (2) *instrumentos*: gestos, amostras, desenhos: elementos considerados anteriormente não relevantes à análise linguística, o que faz desse posicionamento uma renovação marcante; (3) *contexto*: a ênfase que Wittgenstein coloca nesse aspecto, parece ser motivada pelo desejo de trazer à luz elementos da atividade linguística os quais, embora não diretamente envolvidos na explicação do sentido de uma expressão, são, obviamente, pertinentes ao sentido; (4) *atividade do jogo*: atividades constitutivas do jogo de linguagem; (5) *o uso, papel e função dos instrumentos, palavras e frases*: um conjunto de elementos que possuem papel fundamental na filosofia wittgensteiniana; (6) *o aprendizado dos jogos*: é óbvio que os jogos são aprendidos e a base dessa aprendizagem é o *treino*; (7) *completude*: Wittgenstein frequentemente chama a atenção para o fato de que seus jogos de linguagem inventados não são fragmentos de linguagem, mas devem ser considerados como completos em si mesmos (*IF*, §§ 18, 20; Lugg, 2000, p. 37).

Um jogo de linguagem, portanto, pode ser usado para falar de atividades mais ou menos complexas com as quais a linguagem se entretence (*IF*, § 7). Na medida em que é possível isolar um jogo de linguagem natural, é possível trazer à luz elementos da atividade linguística que estão tão enraizados em nossas práticas diárias que nem ao menos os notamos. É correto afirmar que a concepção de significado em Wittgenstein rejeita o caráter superlativo que o significado linguístico sempre teve no decorrer da história da filosofia. Para tanto, ele tomará como base as limitações de nossas práticas humanas, das quais a linguagem é uma parte significativa.

Ao recusar a concepção hegemônica do significado linguístico, a qual tem informado teorias de cunho mentalista e realista desde a antiguidade, Wittgenstein despe a nossa linguagem cotidiana de seus atributos metafísicos e a traz, definitivamente, para

o âmbito das nossas práticas cotidianas. É exatamente esse entrelaçamento entre a atividade linguística e as práticas gerais da comunidade na qual a mesma está inserida que dá o tom da importância à tarefa de ensinar uma língua. Esta tarefa nada mais é do que um dos muitos jogos de linguagem que podemos jogar e as *IF* lançam mão de inúmeros exemplos de situações de ensino, com o objetivo de demonstrar a ineficácia da tese representacionista. Nesse sentido, faço minhas as palavras de McGinn (1977, p. 44):

O conceito wittgensteiniano de jogo de linguagem deve ser claramente sobreposto à idéia da linguagem como um sistema significativo de sinais que podem ser considerados fora de seu emprego real. Ao invés de abordar a linguagem como um sistema de signos com um significado, somos instados a pensar sobre a linguagem em uso, conjugada com as vidas daqueles que a utilizam.

Finalizo esta seção com um inventário de sentidos para *jogo de linguagem* oferecido por Glock (1998, p 226-229). Segundo ele, o termo em questão pode ser tomado resumidamente como (1) *práticas de ensino* (*LA*, p. 40, 41); (2) *jogos de linguagem fictícios* (*IF*, § 130); *atividades linguísticas* (*IF* § 23; § 249) e *linguagem como jogo*, considerando toda a atividade linguística humana como um *jogo* (*DC*, § 554).

4.2

Formas de vida

A noção wittgensteiniana de *jogo de linguagem*, explorada na seção anterior, facilmente convoca outra, a de *formas de vida*. A ‘solidariedade’ que se pode reconhecer entre as duas parece resultar do fato de que não se pode falar de *jogos de linguagem* sem, com isso, mencionarmos as atividades humanas com as quais a linguagem se entrelaça; atividades essas que são reguladas. Glock (1998) destaca o fato de que existe certa confusão entre essas duas noções-chave do pensamento de Wittgenstein. De fato, é impossível conceber a linguagem como algo separado das ações humanas, pois elas se constituem mutuamente. De acordo com a orientação não-essencialista de sua filosofia, Wittgenstein não define a noção de *forma de vida*; entretanto, podemos entender as atividades humanas acima mencionadas como um

contexto mais amplo no qual a própria atividade linguística (entendida aqui como sinônimo de *jogo de linguagem*, tal como foi exposto na seção anterior) acontece.

Segundo Grayling (1996), Wittgenstein deixa claro que nada há de oculto na linguagem que se possa trazer à luz, ou seja, não há um caminho metafísico que nos leve das palavras a significados essenciais não manifestos: “(...) o que porventura está oculto, não nos interessa.” (*IF*, § 126; § 435). Se porventura existe um processo mental oculto em uma dada ocorrência de intercâmbio verbal, esse também não é tomado por Wittgenstein como a significação em si ou o entendimento (*LA*, p. 113). O significado, da maneira como é descrito nas *Investigações*, é sempre pertencente à esfera pública, ou seja, nos nossos *jogos de linguagem* importa mesmo saber como dar o próximo lance, como ‘continuar o jogo’, pois são as nossas atuações que contam no intercâmbio verbal. (Baker & Hacker, 1980; Cavell, 1979; Grayling, 1996). A concepção da linguagem como uma atividade *regulada, pública e comunitária* e a importância desse fato para a concepção de significado e de entendimento em Wittgenstein, fazem com que a noção de *formas de vida* possua um caráter central em sua filosofia.

Pode-se buscar entender essa importante noção wittgensteiniana a partir do seguinte trecho das *Investigações Filosóficas*:

Mas quantas espécies de frases existem? Porventura asserção, pergunta e ordem? – Há inúmeras de tais espécies: inúmeras espécies diferentes de emprego do que denominamos “signos”, “palavras”, “frases”. E essa variedade não é algo fixo, dado de uma vez por todas; mas, podemos dizer, novos tipos de linguagem surgem, outros envelhecem e são esquecidos (...). A expressão “jogo de linguagem” deve salientar aqui que falar uma língua é parte de uma atividade ou de uma forma de vida. (*IF*, § 23)

Segundo Lugg (2000, p. 51), o ponto que Wittgenstein deseja enfatizar com essa passagem é o de que existem muitas formas de uso e a filosofia, de maneira equivocada, tem focado a linguagem através de suas formas e deixado de lado o uso que fazemos dessas mesmas formas². O antídoto que Wittgenstein propõe para essa ‘doença’ filosófica (na qual ele mesmo se inclui como autor do *Tractatus*) é considerar como a linguagem funciona em nossa vida cotidiana (Lugg, 2000); é não procurar fazer da

² “If I had to say what is the main mistake made by philosophers of the present generation... I would say that it is when language is looked at, what is looked at is a form of words and not the use made of the form of words.” (Wittgenstein, L. *Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief*. Apud Lugg, 2000, p. 52) [“Se eu tivesse que apontar o principal erro dos filósofos da presente geração... diria que quando a linguagem é analisada, isso é feito considerando-se a forma das palavras e não o uso que fazemos das formas das palavras.”]

linguagem, por assim dizer, um ‘bloco’ único, acabado, completo, mas tomá-la em sua multiplicidade, como algo multifacetado e em constante mutação.

Mas a que o filósofo estava se referindo ao cunhar a expressão *forma de vida*? Em primeiro lugar, é preciso enfatizar o fato de que, ao falar em *forma de vida*, Wittgenstein não está se referindo à ‘vida’ no sentido **exclusivamente** biológico do termo (McGinn, 1997, p.51). Pelo contrário, a idéia “se aplica a grupos históricos de indivíduos que estão unidos em uma comunidade por uma série de práticas complexas que se entrecruzam com a linguagem.” No mesmo espírito, Glock (1998, pp.173, 174) pontua que “O uso que Wittgenstein faz do termo enfatiza (...) o entrelaçamento entre cultura, visão de mundo e linguagem”. Grayling (1996, p. 110) explica em detalhes como se dá essa relação entre linguagem e cultura:

Com ‘forma de vida’ Wittgenstein está se referindo ao consenso subjacente – linguístico e não-linguístico – de comportamento, assunções, práticas, tradições e propensões naturais que os humanos, como seres sociais, compartilham entre si, que é, portanto, pressuposto na linguagem que usam; a linguagem está entrelaçada nesse padrão de atividade e caráter humanos, e o significado é atribuído a suas expressões pela perspectiva compartilhada e pela natureza de seus usuários.

Segundo McGinn (1997), apesar de fundadas em nossas necessidades e capacidades biológicas, nossas práticas são mediadas e transformadas por uma série de *jogos de linguagem* bastante complexos e historicamente determinados; donde resulta o fato de que nossa *forma de vida* humana é **fundamentalmente cultural** (McGinn, 1997, p.51). De fato, a linguagem na filosofia do segundo Wittgenstein “(...) é considerada na dimensão última de sua realização, isto é, no processo de interação social”. Poder usar a linguagem nesse contexto significa, então, ser capaz de “(...) inserir-se nesse processo de interação social simbólica de acordo com os diferentes modos de sua realização.” (Oliveira, 1996, p.143).

Dessa forma, parece correto dizermos que, para se compreender uma língua, é indispensável voltar nossa atenção para o contexto não-linguístico com o qual ela se entrecruza (Glock, 1998, p.174), ou seja, nossas instituições culturais, costumes, crenças e práticas. Pois, para Wittgenstein, “(...) representar uma linguagem equivale representar uma forma de vida.” (*IF*, § 19). Glock (1998, p.174) conclui que uma *forma de vida* “(...) é uma formação cultural ou social, a totalidade das atividades comunitárias em que estão imersos nossos jogos de linguagem”. Isso se torna de suma importância no que diz

respeito à questão do convencionalismo. O “acordo” que possibilita aos homens viverem em sociedade é muito mais do que uma mera questão de ‘coincidência de opiniões’. Pelo contrário, concordar acerca do que é certo ou errado, por exemplo, é uma questão de *forma de vida*:

‘Assim você está dizendo, portanto, que a concordância entre os homens decide o que é certo e o que é errado?’ – Certo e errado é o que os homens *dizem*; e os homens estão concordes na *linguagem*. Isto não é uma mera concordância de opiniões, mas da forma de vida.” (IF, § 241)

A isso equivale dizer que o “acordo” não é algo que possa ser percebido como resultado da vontade de um indivíduo, mas sim como um elemento presente no tecido da linguagem; linguagem essa que é pública, compartilhada por todos e elemento-chave do processo sócio-histórico.

Portanto, assim como a própria vida, que deve ser tomada em toda a sua complexidade, a linguagem deve ser compreendida como um fenômeno que possui uma estabilidade; essa, porém, só existe de maneira contingente e variável; sempre em função de condições históricas e culturais, nunca em função de trazer em seu bojo a essência das coisas (ver Glock, 1998; Martins, 2000, p.39). O que ancora e estabiliza a linguagem, possibilitando, assim, a comunicação e o aprendizado são as nossas práticas, ou seja, aquilo que partilhamos em sociedade. Ser ‘apresentado’ a uma língua pode ser visto, de certa forma, como ser iniciado nas práticas de um determinado grupo. À luz desses fatos, portanto, parece natural que as teses não-representacionistas do segundo Wittgenstein tenham influenciado inúmeras correntes da linguística como a pragmática (Armengaud, 2006, pp. 18-20, 35-39; Elffers, 2005; Martins, 2005). Da mesma maneira, acreditamos que a visada wittgensteiniana pode iluminar questões relativas à pedagogia de línguas, como bem aponta Oliveira (2004), no capítulo 1. Na próxima seção, determe-ei na questão do aprendizado linguístico e seus desdobramentos.

4.3

O que é aprender uma língua nessa perspectiva filosófica

A certa altura das IF (§31), Wittgenstein dirá:

Se mostramos a alguém a figura do rei no jogo de xadrez e dizemos ‘Este é o rei no xadrez’, não lhe explicamos com isso o uso desta figura – a não ser que ele já conheça as regras do jogo até este último ponto: a forma da figura do rei.

Com isso, levantamos a seguinte premissa: do ponto de vista da filosofia do segundo Wittgenstein, a questão do significado linguístico e do ensino da linguagem se mostra muito mais complexa do que apenas explicitar relações de representação. O fato é que, se os jogos de linguagem são “produtos” do entrelaçamento entre a linguagem e as nossas atividades, isto é, se eles estão imersos em nossas *formas de vida*, não basta apenas que eu queira explicar o significados das palavras. Por esta razão, Cavell (1979, pp.170, 171) afirma, à luz de Wittgenstein, que não se pode explicar o que uma palavra significa para alguém que, por exemplo,

(...) ainda não aprendeu o significado de ‘perguntar pelo significado de uma palavra’(...), no mesmo sentido em que não se pode emprestar um chocalho para uma criança que ainda tenha que aprender o que a expressão ‘tomar algo emprestado’ quer dizer.

A reflexão presente nesse texto de Cavell, no qual ele apresenta sua apropriação do pensamento de Wittgenstein, diz respeito a seguinte problemática: apontar para um objeto e dizer o seu nome é dizer o que aquele objeto definitivamente *é* ou seria apenas dizer o significado da palavra que o nomeia? “O que se ensina à criança quando apontamos para uma abóbora e dizemos ‘abóbora’? Estamos dizendo o que uma abóbora *é* ou o que a palavra ‘abóbora’ quer dizer?” (Cavell, 1979, p.170). Sublinhando que o ato de nomear não é o paradigma da linguagem, Cavell sugere, no entanto, que, em certo sentido, aprender o que *as coisas são* envolve centralmente aprender *os significados das palavras*, vale dizer aqui, o seu *uso*.

Cavell (1996) argumenta que aprender o que uma palavra significa consiste em tomar parte nas práticas que com ela (a palavra) se entrelaçam. No caso da abóbora, acima citado, isso envolveria aprender que aquilo é um tipo de fruto, que é usada para fazer tortas, que ela possui muitas e diferentes formas e cores; que “no interior de cada abóbora existe um homem chamado Jack, o qual grita para sair de lá” – e aqui precisaríamos fazer referências às celebrações de Halloween, explicando o ‘lugar’ das abóboras nesse contexto, por exemplo (p. 171). Na verdade, a reflexão de Cavell nos mostra que aprender o significado de uma palavra é aprender sempre provisoriamente o que uma coisa é dentro de certas condições.

Voltando agora o olhar para o paradigma tradicional, podemos perguntar o que há de errado em pensar que o aprendizado de uma língua se traduz apenas no aprendizado dos nomes? Algumas das premissas que desafiam a posição tradicionalmente aceita nos estudos linguísticos são as seguintes:

- Nem todas as palavras são nomes;
- Aprender uma palavra não é aprender o que ela significa, se com isso entendemos aprender a essência que lhe corresponde (visão entitativa do significado);
- Aprender uma língua não equivale a aprender cada vez mais palavras novas.

Cavell defende também que ensinar e aprender uma língua podem ser coisas que não andam lado a lado, pois, muitas vezes, o que é aprendido é bem diferente daquilo que pensamos que estamos ensinando. E que, na maioria das vezes, aprende-se muito mais do que aquilo que o professor propõe-se a ensinar. Isso acontece, entretanto, não porque alguém possa ser bom ou mau professor, mas simplesmente porque o ato de “aprender” não depende necessariamente, ou mesmo geralmente, da deliberação e do controle cognitivo de um sujeito diante de um objeto (Cavell, 1979, p.171):

Dizer que estamos ensinando a eles uma língua obscurece tanto o fato de que eles podem aprender coisas totalmente diferentes daquilo que lhes ensinamos, ou pensamos ensinar, quanto também o fato de que eles podem aprender muito mais do que aquilo que consideramos ter ‘ensinado’. Isso não porque sejamos maus professores, mas porque o que chamamos de ‘aprendizagem’ é um assunto bem menos acadêmico do que os acadêmicos gostariam de supor.³

Nessa linha, Cavell (1979, p.174) afirma, como vimos, que, para saber o que algo significa, ou melhor, para poder perguntar a alguém pelo significado de uma palavra, é preciso que se saiba jogar o *jogo de nomear*. Quando se aprende uma língua, portanto, aprende-se também o que é um nome; aprende-se a perguntar o que uma determinada coisa é; enfim, aprende-se não apenas a forma linguística de expressão de um desejo, por exemplo, mas sim o que é *expressar o desejo*. Diz Cavell (1979, p.177):

³ “To say we are teaching them language obscures both how different what they learn may be from anything we think we are teaching, or mean to be teaching; and how vastly more they learn than the thing we should say we had ‘taught’. Different and more, not because we are bad or good teachers, but because ‘learning’ is not as academic a matter as academics are apt to suppose.”

Quando você diz “Eu amo meu amor” a criança aprende o significado da palavra ‘amor’ e o que o amor é. Aquilo que você faz, então, passa a ser amor no mundo da criança; e se isso estiver misturado a ressentimento e intimidação, então o amor passará a ser uma mistura de ressentimento e intimidação (...). Ou quando alguém diz ‘Virei buscar você amanhã, prometo’, a criança começa a aprender o que são as durações temporais e o que quer dizer confiança (...)⁴

Deste modo, pode-se resumir a questão voltando à pergunta inicial: “*Como as palavras são aprendidas? O que significa aprender uma palavra?*”. Cavell conclui afirmando que, para o segundo Wittgenstein, aprender uma palavra equivale a aprender a tomar parte nas formas de vida com as quais ela se entrelaça. Nesse sentido, o aprendizado de uma língua nunca termina (Cavell, 1979, p.180). O autor aponta para o fato de que aprender uma língua, o que equivale a reclamar uma herança cultural (ou ainda a “*tornar-se civilizado*”) (Cavell, 1996), não pode ser garantido por mais nada além de a capacidade humana de se reconhecer no outro e de reconhecer as respostas do outro como exemplares ou representativas. E isso serve até mesmo para aqueles conceitos cuja aprendizagem parece mais óbvia, ou apenas dependente de um gesto simples, como apontar: “Como reconheço que a cor é vermelha? Eu aprendi português.”⁵ (IF, § 384). Mesmo nesses casos o gesto dêitico não basta; é preciso tomar parte nas práticas do grupo, saber o que fazer com a palavra ‘vermelho’ – e não apenas reconhecê-la. Esse fato torna-se mais claro nas palavras de Cavell (1979, p. 177) :

Ao “aprender uma língua” você não aprende apenas o que os nomes das coisas são, mas o que um nome é; não apenas a forma da expressão para falar de um desejo, mas o que é “expressar um desejo”; não apenas o que a palavra “pai” é, mas o que é um pai; não apenas a palavra para “amor”, mas o que o amor é. Ao aprender uma língua, você aprende não apenas a pronúncia dos sons e a gramática da língua, mas as “formas de vida” que tornam esses sons as palavras que eles são e o que essas palavras fazem efetivamente – por ex. nomear, chamar, apontar, expressar desejo ou afeição, indicar uma escolha ou aversão, etc.⁶

⁴ “When you say ‘I love my love’ the child learns the meaning of the word ‘love’ and what love is. That (what you do) will be love in the child’s world; and if it is mixed with resentment and intimidation, then love is a mixture of resentment and intimidation (...). When you say ‘I’ll take you tomorrow, I promise’, the child begins to learn what temporal durations are, and what trust is (...).”

⁵ Cuter (2008, p. 21) faz um breve comentário a esse respeito: “Para que eu use os nomes e as sentenças do português de um modo inteligível, é necessário – humanamente necessário – que eu tenha aprendido o português, antes de mais nada.”

⁶ “In ‘learning a language’ you learn not merely what the names of things are, but what a name is; not merely what the form of expression is for expressing a wish, but what expressing a wish is; not merely what the word for ‘father’ is, but what a father is; not merely what the word for ‘love’ is, but what love is. In learning a language, you do not merely learn the pronunciation of sounds, and their grammatical

Aprender o significado das palavras nesse contexto é saber ir com essa palavra a outras situações. Existe um dado momento em que o aprendizado cessa e o outro segue sozinho, o que pode levá-lo a ser acolhido, por um lado (se o uso de tal palavra é considerado “normal” num dado contexto), ou pode encaminhá-lo para o completo isolamento, por outro (quando, por exemplo, regras são quebradas, limites são testados) (Cavell, 1996).

Com base nos exemplos trazidos por Cavell, penso que essa perspectiva acolhe uma reflexão sobre o aprendizado de línguas em geral e os paradigmas que podem informá-lo. Mencionamos anteriormente que um dos possíveis caminhos a serem tomados na abordagem desse tópico diz respeito à adesão a um “modelo representacionista” do aprendizado, mesmo em teorias de ensino/aprendizagem que recusam a ideia de que aprender uma língua seja adquirir seu léxico e sua sintaxe. Pode-se dizer que, na Linguística Aplicada ao ensino de línguas, a incorporação mais ou menos explícita do ideário não-representacionista associa-se à emergência do paradigma da *língua-em-uso* em contraposição ao paradigma da *língua-objeto* (cf. Martins, 2004; Scherer, 2002, Brown, 1994).

Como se sabe, o paradigma da *língua-em-uso* instaura uma concepção que privilegia a função comunicativa, voltando-se para uma língua “da qual não temos controle, dinâmica, dependente de fatores extra-linguísticos e que adquirimos vivenciando-a, imersos nela como em um ambiente.” (Scherer, 2002, p. 34). Por sua vez, o paradigma da *língua-objeto* traz em seu bojo uma concepção de língua como sistema autônomo de representação, uma língua “que se adquire ou se constrói, que é algo em si, a ser descoberto e descrito, que se identifica com a competência linguística do nativo” (idem, p. 33). Martins (2004a) afirma que a linguística moderna “transforma” a língua a ser ensinada aos aprendizes em “modelo de conhecimento linguístico dos falantes”, o que pode levar à ideia – errônea – de que é possível ensinar uma língua sem *reificá-la*. Diz a autora que

(...) a “língua como ela é” é, a rigor, inefável – o que chamamos convenientemente de *uma língua* é na verdade uma infinidade não inventariável e não redutível de práticas históricas e culturais em relação às quais jamais teremos uma visão de sobrevôo. Abordagens pragmáticas e

orders, but the ‘forms of life’ which make those sounds the words they are, do what they do – eg., name, point, call, express a wish or affection, indicate a choice or aversion, etc.”

estruturais são nesse sentido igualmente reificadoras, ainda que adotem estratégias distintas e operem em planos diferentes.

Isso acontece porque, segundo Martins (2004a), “Falar de uma língua é sempre reificá-la”. Tendo isso em vista, seria prudente, então, substituir a pergunta “*Como não reificar a língua?*”, por outra, talvez mais adequada ao quadro que foi aqui descrito, qual seja: “*Como melhor reificar a língua?*”. Essa discussão foge ao escopo desse trabalho, mas, certamente, mereceria um aprofundamento em pesquisas futuras.

4.4

Necessidade antropológica e a naturalização das nossas práticas

A naturalização das nossas práticas em última instância *infundadas* – ou seja, não ancoradas em nenhuma essência metafísica – é sem dúvida, um dos aspectos mais relevantes da filosofia de Wittgenstein e um dos mais fundamentais para se compreender a relação entre o enfoque pedagógico dessa filosofia e a Prática Exploratória.

Em “*The normal and the natural*” (1996) Stanley Cavell discorre acerca de alguns aspectos da filosofia do segundo Wittgenstein, destacando-se entre eles a questão da dependência da linguagem e da racionalidade das nossas formas de vida, configurando, assim, aquilo que ficou conhecido, depois de Cavell, como a concepção wittgensteiniana de *necessidade antropológica*. Essa, por sua vez, pode ser entendida como uma necessidade de caráter “contingente”, ainda que isso possa soar como uma contradição.

No texto acima citado, Cavell (1996) enumera e explora algumas situações propostas por Wittgenstein, as quais têm por objetivo “ilustrar” as idéias de normalidade e anormalidade que pontuam a obra do filósofo. Em uma delas, Wittgenstein descreve certa tribo que possui como prática vender madeira, mas de uma forma estranha para nós: não agem de acordo com o que consideramos a maneira correta de medir a quantidade de madeira em uma pilha, mas sim adotando como critério a área de terra coberta pela madeira, não obstante a altura que a pilha possa alcançar. Quanto maior a área coberta no chão, maior o preço. Diz Wittgenstein:

Como eu poderia mostrar a eles que (...) você realmente não compra mais madeira se a pilha estiver cobrindo uma área maior? – eu deveria, por exemplo, tomar uma pilha que era pequena segundo as idéias deles e, ao espalhar os troncos ao redor, transformá-la numa pilha “grande”. Isto **poderia** convencê-los – mas talvez eles dissessem: “Sim, agora é muita madeira e custa mais” – e isso seria o fim do assunto. (*Remarks on Foundations of Mathematics*, I, §149, apud: Cavell, 1996, p.36)⁷

O exemplo acima ilustra com particular propriedade o conceito que desejamos destacar. No lugar da idéia de *necessidade* tal como é apresentada na filosofia desde a Antiguidade – um conceito trans-subjetivo, trans-histórico e trans-cultural –, Cavell depreende da filosofia do segundo Wittgenstein o conceito de *necessidade antropológica*, ou *necessidade contingente*, o qual se encontra no coração daquele que é um dos pontos fulcrais da filosofia wittgensteiniana, a noção de *formas de vida*. A filosofia do segundo Wittgenstein põe em destaque, portanto, como aqui já foi dito, a questão da dependência da linguagem e da racionalidade das nossas formas de vida.

O foco desloca-se para a maneira como experimentamos nossas vivências em grupo, portanto. Abandonando a noção de *necessidade* que se impõe como força metafísica, Cavell enfatiza o caráter antropológico deste conceito na filosofia de Wittgenstein: “Mas algo pode ser necessário, o que quer que seja que venhamos a considerar ou acreditamos ser necessário.” (Cavell, 1996, p.39). Isso não quer dizer que nossas práticas sejam vivenciadas como convenções, apenas. Na verdade, nós as experimentamos como *necessárias*, ainda que elas estejam ancoradas em nada além de nossas práticas, daí o seu caráter antropológico.

Deve ser também destacado o fato de que, quando alguém se engaja em uma atividade qualquer em seu grupo (contar uma sequência de números, falar uma língua, jogar um jogo), apenas determinados procedimentos poderão ser considerados aceitáveis. Isto se dá pelo fato de que deve haver entre os membros de uma comunidade um acordo não só nas definições, como também nos julgamentos (*IF*, §§ 241, 242; Cavell, 1996, p.38). De acordo com Cavell:

Não é *necessário* que nós tomemos algo como um exemplo de “inferência lógica”, mas se o fazemos, então apenas alguns procedimentos irão valer

⁷ “How could I show them that (...) you don’t really buy more wood if you buy a pile covering a bigger area? – I should, for instance, take a pile which was small by their ideas and, by laying the logs around, change it into a ‘big’ one. This *might* convince them – but perhaps they would say: ‘Yes, now it’s a lot of wood and costs more’ – and that would be the end of the matter”. (*Remarks on Foundations of Mathematics*, I, §149, apud: Cavell, 1996, p.36)

como tal, aqueles – diríamos – que alcançam a universalidade nos acordos, ensinabilidade, e a convicção individual das formas de inferência que aceitamos como lógicas. (Idem, p.38)⁸

Não há, portanto, nenhum lastro metafísico ou explicação lógica para o fato de que nós, em geral, aplicamos uma regra, ou quando tomamos acertadamente algo como membro de uma determinada classe ou quando chegamos à conclusão correta; no entanto, aqueles que compreendem tais situações demonstrarão um consenso quanto a elas. Aquilo que tomamos como sendo uma pintura, por exemplo, nada mais é do que aquilo que aceitamos como sendo uma pintura. Esse fato, porém, não significa que possamos saber *a priori* o que iremos aceitar como tal coisa.

Talvez isso se dê, principalmente, porque, apesar de não evocar uma existência metafísica, aquilo que é *necessário*, tal como as nossas práticas, está *além do nosso controle* (Cavell, 1996, p.39). Alguns exemplos tomados da nossa tradição ocidental demonstram, segundo ele, o caráter necessário das nossas práticas. Sabe-se que, antes de Bach, os cravistas não usavam seus polegares ao tocar; porém, não há nenhuma razão aparente para que não o fizessem. Aos nossos olhos contemporâneos, pode parecer insensato que as pessoas não vissem que poderiam alcançar maior eficiência com um gesto tão simples. Da mesma maneira, temos notícias de homens que por 10,000 anos fizeram machados afiando apenas um dos lados da pedra. Podemos nos perguntar se seria impossível que eles não pudessem ver a vantagem de se usar os dois lados, ou se seria apenas por convenção que fizeram isso durante tanto tempo (Cavell, 1996, p.35). No entanto, talvez o que seja realmente relevante questionar, tendo em vista os dois exemplos dados por Cavell, é se as pessoas não agiam de modo diferente por experimentarem essas vivências como sendo *necessárias*.

O autor defende a idéia de que a *normalidade* da qual depende a força dos nossos critérios, é frequentemente vivida, na verdade, como uma idéia de *naturalidade*. Para Wittgenstein, a naturalidade pode ser vista como algo que é para nós vivido como *evidente*, como mostra esta passagem das *Investigações Filosóficas*:

Para que eu possa ter a impressão de que a regra produziu, antecipadamente, todas as suas consequências é preciso que elas me sejam evidentes. Tão evidentes quanto chamar esta cor de ‘azul’(...) (IF, §238)

⁸ “I take it: it is not necessary that we should recognize anything as ‘logical inference’; but IF we do, then only certain procedures will count as drawing such inferences, ones (say) which achieve the universality of agreement, the teachability, and the individual conviction, of the forms of inference we accept as logic.” (Cavell, 1996, p. 38)

O fato de que experimentamos as contingências normativas como naturais fica mais evidente quando nos deparamos com situações de alteridade radical, como, por exemplo, a situação fictícia da tribo de vendedores de madeira pensada por Wittgenstein.

Segundo Cavell (1996), essa pode ser uma questão que nos leve a testar os limites do que se entende por “normal” nas várias situações em que somos confrontados em nossas vidas. Segundo ele, se somos capazes de descrever um comportamento no qual podemos nos reconhecer, ainda que aquele não seja a nossa maneira particular de “ver” o mundo, então é seguro supor que somos também capazes de dar uma explicação sobre ele, o que fará o comportamento antes indesejado tornar-se coerente. Isto é, pode-se tentar mostrá-lo em termos de nossas respostas naturais, muito embora essas respostas possam não ser as minhas e aquelas práticas não serem práticas para mim, ou como eu as interpreto.

Pode-se trazer à luz, enfim, o fato de que o nosso “natural” na verdade, é aquilo que já se tornou “normal”, em consonância com as nossas normas, dentro do nosso grupo. Essa concepção de norma remete a Wittgenstein quando este, afastando-se do ideal metafísico representacionista, aposta na idéia de que os conceitos só podem ser apreendidos por *semelhança de família* (ver Glock, 1998, pp. 324-328; PG, § 74, 75; IF, § 381): “Pode-se dizer então: seu conceito não é igual ao meu, mas tem parentesco com ele” (IF, § 76). As ocasiões em que somos confrontados com essa “contingência do necessário”, em que nos damos conta de que o que tomamos como natural é, na verdade, apenas normal, são, é claro, ocasiões que abrem a possibilidade de mudanças radicais.

Voltarei a falar no conceito de semelhança de família na seção dedicada ao *entendimento*. Na próxima seção, abordarei outro aspecto importante para a compreensão dessa perspectiva de linguagem; a noção de *regras*.

4.5

A natureza das regras da linguagem

Como já se disse, o abrir mão da noção de sentido como algo ancorado em uma correspondência metafísica, Wittgenstein não promove um vale-tudo, como poderia ser esperado. Pelo contrário, ele reafirma a certeza de que a linguagem é uma atividade *regulada* e governada por *critérios*, os quais, como já se disse, são fixados pelo *uso*. Glock comenta que (1998) Wittgenstein não tentou fornecer nenhuma definição para a palavra *regra*; por isso não se encontra em sua obra um relato na natureza dessas regras. Wittgenstein achava que esse termo é determinado por *semelhança de família*, sendo mais bem compreendido através de exemplos.

De acordo com Glock (1998, p. 64), objetivo de Wittgenstein ao utilizar inicialmente a expressão “*jogo de linguagem*” teria sido chamar atenção para as semelhanças entre a linguagem e os sistemas formais. Esse movimento progressivo encontra suas razões no fato de que, tal como os jogos, a linguagem também é uma atividade guiada por *regras*; as regras constitutivas da gramática. Desta forma, o significado de uma palavra deixa de ser o objeto para o qual ela aponta e passa a ser determinado pelas regras que governam o funcionamento da mesma. Assim, aprendemos os significados usando as palavras – e é apenas e tão somente nesse exercício de uso da linguagem que será possível determinar o sentido de uma proposição, por exemplo.

Aos poucos, na passagem da primeira fase de sua obra para a segunda, Wittgenstein abandona a visão da linguagem como um sistema de regras rígidas e precisas e passa a adotar uma outra, na qual podem acontecer casos não previstos: as regras passam a ser vistas como não determinadas, admitindo assim casos fronteiraços. O fato de as regras não abarcarem todos os casos possíveis não impede que atuem no mundo. Por exemplo, ao jogar tênis, seguimos regras. Devemos ter conhecimento delas se queremos jogar. Entretanto, as regras do tênis não são capazes (nem deveriam ser) de prescrever a força do toque ou a altura da bola (Moreno, 1986, p. 73). Apesar disso, não nos furtamos a praticar esse esporte – nem nenhum outro.

Além de não aceitar a idéia de que possa existir algo de oculto sob a superfície da linguagem ordinária, o Wittgenstein das *IF* também rejeita a concepção segundo a qual as línguas naturais seriam inferiores às linguagens formais da lógica.

(...) em filosofia comparamos, frequentemente, o uso das palavras com jogos, com cálculos segundo regras fixas, mas não podemos dizer que quem usa a linguagem é obrigado a jogar tal jogo. - Se dizemos, porém, que nossa expressão linguística apenas se aproxima de tais cálculos, com isto se está imediatamente à beira de um mal-entendido. Pois pode dar a impressão de que na lógica falamos de uma linguagem ideal, como se nossa lógica fosse, por assim dizer, uma lógica para o vazio. – Ao passo que a lógica não trata em absoluto da linguagem – respectivamente do pensamento – no mesmo sentido que uma ciência da natureza trata de um fenômeno da natureza, e o máximo que se pode dizer é que nós construímos linguagens ideais. Mas aqui a palavra “ideal” seria enganosa, pois isto soa como se estas linguagens fossem melhores, mais perfeitas, do que a nossa linguagem corrente (...) (IF § 81)

O fato de insistir na premissa de que as regras não são superlativas ou que as mesmas não existem independentemente do uso que os falantes fazem de formulações de regras não implica de maneira alguma em promover o caos, o ceticismo e o vale tudo. Ao abandonar o modelo do cálculo, Wittgenstein certamente muda sua concepção do que seria “ordem” na língua.

O que muda na visão wittgensteiniana em relação ao projeto essencialista é a **concepção** dessas mesmas regras. Onde antes havia um conjunto de regras capaz de abarcar todos os casos possíveis (tal como as regras de um cálculo), tem-se agora a idéia de que as *regras da gramática* são semelhantes ao que vivenciamos quando jogamos um jogo qualquer – regras que são vividas como necessárias; porém são contingentes. Nós frequentemente as experimentamos como “naturais” e necessárias, muito embora elas não estejam ancoradas em nada além de nossas próprias práticas. Há, a esse respeito, uma analogia bastante interessante com os jogos com bola, nas *Investigações Filosóficas*:

Não é elucidativa a analogia da linguagem com o jogo? Podemos muito bem imaginar pessoas que se divertem num campo, jogando com uma bola, de sorte que começassem diversos jogos conhecidos, não levassem alguns até o fim, entrementes atirassem a bola para o alto sem objetivo, corressem uns atrás dos outros com a bola por brincadeira e atirassem-na uns nos outros, etc. e agora alguém diz: As pessoas jogam o tempo todo um jogo de bola, e por isso guiam-se a cada jogada por regras determinadas.

E não há também o caso, onde jogamos e – ‘make up the rules as we go along’? Sim, e também o caso, em que nós as modificamos – as we go along. (IF, § 83)

Na concepção de linguagem do segundo Wittgenstein, regras podem desaparecer e dar lugar a outras; por vezes, essas mesmas regras irão se confrontar com seus próprios limites (*IF*, § 68, 84, 85; *Da Certeza* § 139; *Zettel*, § 440). Nada disso impede, no entanto, que certas regras sejam vividas como *necessárias*. Por exemplo, diante de uma pergunta como “há letras nesta página?”, não poderemos experimentar como meramente contingente a resposta: “sim” – a resposta será *necessariamente* esta, ainda que possamos ocasionalmente nos dar conta de que nada há de necessário nas práticas que nos levam a chamar algumas coisas de letras e outras não. Isso acontece porque seguir as regras é uma prática pública e está “impregnada nos costumes e concordâncias de uma comunidade (...). As regras, de fato, guiam e fornecem padrões de correção, mas o fazem porque se baseiam na concordância; seguir uma regra é conformar-se às práticas estabelecidas da comunidade” (Grayling, 1996, p. 109).

No que tange à determinabilidade do sentido, nem todos os aspectos da linguagem operam segundo regras, nem essas excluem a possibilidade da *vagueza*, a qual é propriedade intrínseca de certos objetos e experiências. Entretanto, ainda que não exista um ideal único de exatidão, a linguagem ainda permanece uma atividade guiada por regras, as quais são parte integrante de nossa vivência grupal.

O que denominamos “seguir uma regra” é algo que apenas **um** homem poderia fazer apenas **uma** vez na vida? – Trata-se, naturalmente, de uma observação para a gramática da expressão “seguir uma regra”.

Não é possível um único homem ter seguido uma regra uma única vez. Não é possível uma única comunicação ter sido feita, uma única ordem ter sido dada ou entendida uma única vez, etc. – Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez são **hábitos** (usos, instituições).

Compreender uma frase significa compreender uma língua. Compreender uma língua significa dominar uma técnica. (*IF*, § 199)

Segundo Baker e Hacker (1985, p. 138, 139), as práticas normativas possuem uma história, são costumes, padrões estabelecidos de comportamento correto e incorreto, tais como dar e seguir ordens, fazer relatórios e jogar jogos. O que muda, portanto, é que para o segundo Wittgenstein as regras deixam de ser padrões ocultos de organização da linguagem para inserirem-se no contexto de nossas práticas normativas temporais:

Seguir uma regra é análogo a cumprir uma ordem. Treina-se para isso e reage-se à ordem de uma maneira determinada. (*IF*, § 206)

Dando prosseguimento, as *IF* sustentam a vagueza como característica integrante da linguagem, não promovendo a vagueza, mas resistindo à idéia de que a mesma deva ser eliminada (“Eu dizia sobre o emprego de uma palavra: ele não é totalmente delimitado” *IF*, § 84). Wittgenstein dirá que da mesma forma que existem alguns conceitos que não são vagos, nem todos os que são podem ser considerados inúteis, justamente por não haver um ideal único de exatidão.

Pode-se dizer que o conceito de ‘jogo’ é um conceito de contornos imprecisos. – “Mas um conceito impreciso é, por acaso, um **conceito?**”- Uma fotografia desfocada é, por acaso, o retrato de uma pessoa? Bem, pode-se substituir sempre com vantagem um retrato desfocado por um nítido? Frequentes vezes não é o retrato desfocado precisamente aquilo de que mais precisamos? (*IF*, § 71)

O contraste entre o exato e o inexato é relativo a um contexto. Nenhuma explicação afasta a indeterminação; entretanto, a sentença, ainda que vaga possui sentido, já que esse é determinado pelo *uso*. Gostaria de terminar essa seção com uma citação de Silva (2008), a qual, no meu entender, resume bem a problemática das regras aqui abordada:

(...) os significados das palavras emergem dos usos que fazemos delas; e esses usos devem ser regrados, devem se basear em convenções e em formas de vida particulares para que as palavras tenham inteligibilidade intersubjetiva e, conseqüentemente, para que elas tenham sentido. (p. 10)

4.6

‘Representação perspícua’ e a abertura para uma nova perspectiva

É justamente por não ser uma atividade regulada por regras determinadas (Glock, 1998, p.66) que a linguagem pode admitir casos fronteiros (Zettel, § 440). Para Wittgenstein, longe de ser um defeito, como já se disse, a *vagueza* é uma propriedade da linguagem em geral (Glock, 1998, p.127; McGinn, 1998, p. 89), bem como de certos objetos e experiências. Aceitar esse fato é reconhecer que a linguagem não é nem mais nem menos determinada do que as outras atividades humanas com as quais está entrelaçada; isso, por sua vez, implica em concordar com Wittgenstein

quando este afirma que a linguagem “*está em perfeita ordem*” (IF, § 98; LA, p. 62). No *Livro Azul*, Wittgenstein afirma que

(...) uma palavra não tem um sentido que lhe tenha sido dado, por assim dizer, por um poder independente de nós, para que possa proceder-se a uma espécie de investigação científica sobre o que a palavra verdadeiramente significa. Uma palavra tem o sentido que lhe foi dado por alguém. (p. 62)

A isso não equivale dizer que qualquer sentido que se atribua a um conceito seja válido. Não se deve esquecer que, contradizendo toda a tradição de cunho essencialista, a filosofia do segundo Wittgenstein vê a linguagem como *práxis social* (Barbosa Filho, 1973, p. 87), onde os sentidos são lastreados não mais por uma essência metafísica, mas por estarem imersos nos inúmeros jogos de linguagem que são jogados nos mais diversos grupos sociais. Mais importante ainda é perceber que os jogos de linguagem têm como função “(...) *lançar luz nas relações de nossa linguagem*” (IF, § 130), o que se dá não apenas por relações de semelhanças que os jogos possam guardar entre si, mas também por *dessemelhança*.

Os jogos de linguagem devem, por isso, ser encarados como *objetos de comparação*. Esses têm por incumbência iluminar os jogos mais complicados de nossa linguagem, destacando seus aspectos mais importantes (Glock, 1998, p. 226). O conceito de objetos de comparação está intimamente ligado ao de *representação perspicua*, conforme descreverei a seguir.

Lugg (2000) destaca o fato de que o conceito de *representação perspicua* – segundo Glock (1998, p. 374) também traduzido como *visão geral* ou *visão sinóptica* – é de fundamental importância para nós, justamente pelo fato de que somos enganados pelas formas de expressão da nossa linguagem:

Se nossa gramática fosse clara, não precisaríamos das representações de como usamos as palavras. Porém, já que – por uma boa razão – ‘falta à nossa gramática essa espécie de perspicuidade’, necessitamos de algo que corrija esse percurso. (É preciso ter em mente que nossa linguagem não é usada, em primeira instância, para fins filosóficos, muito menos planejada para desfazer confusões filosóficas.) Representações perspícuas contribuem para remover a confusão filosófica causada por imagens imbricadas na nossa linguagem, pois elas nos ajudam a ter clareza sobre a linguagem que usamos quando fazemos filosofia. (p. 189)⁹

⁹ “Were our grammar clear, we should not require representations of how we use words. But since – for good reason – ‘our grammar is lacking in this sort of perspicuity’, we need a corrective. (It is important to bear in mind that our language is not primarily used for philosophical purposes, let alone designed to preclude philosophical confusion.) Perspicuous representations contribute to removing philosophical

Esse conceito é usado por Wittgenstein como uma espécie de antídoto contra as armadilhas criadas por uma ‘confusão filosófica’ que subjaz ao discurso filosófico como um todo. Uma *representação perspícua* nada mais é do que uma *visão clara*. O termo, cunhado por Wittgenstein, refere-se a uma prática de mostrar como o significado de um conceito pode tomar ‘diferentes formas’ dependendo do contexto no qual o mesmo é usado – o que converge para a idéia wittgensteiniana de significado como uso, à qual já me referi antes.

Uma representação perspícua, segundo Wittgenstein, é uma atividade que consiste em ‘ver as conexões’ (Hacker, 2001). Além disso, também pode ser considerada uma atividade terapêutica, ligada à idéia de que, tanto na filosofia quanto nas demais ciências humanas, é preciso tomar cuidado para não buscar explicações generalizantes. Pretendo me valer desse espírito que norteou a filosofia wittgensteiniana, para, no capítulo 5, proceder à análise do conceito de *entendimento* na Prática Exploratória. Não se pode deixar de citar o que diz Lugg (2000, p. 189) acerca do tipo de representação concebida por Wittgenstein, o qual pode ser entendido como uma espécie de *Weltanschauung*, ou seja, uma *visão de mundo*, pois dirige a nossa atenção para “(...) *a maneira como vemos as coisas*”.

Ainda sobre o conceito de *representação perspícua*, penso ser importante ouvir com atenção o que Glock tem a dizer (1998, p. 375, 376). Segundo ele, Wittgenstein atribui as raízes da ‘confusão filosófica’ acima mencionada a diferentes fatores, podendo ser citados como alguns deles os

(...) (a) aspectos fenomenológicos do uso da linguagem – a associação de palavras familiares a sentimentos específicos e a conclusão equivocada de que eles constituem os significados dessas palavras – e também da reflexão filosófica solitária, como, por exemplo, uma tendência à concentração obsessiva em um determinado fenômeno em detrimento de outros; (b) um “desejo de generalidade”, que nos inclina a adotar uma explicação uniforme para conceitos determinados por SEMELHANÇA DE FAMÍLIA (...); (c) a imitação da ciência, que nos faz tentar resolver problemas (por exemplo, o problema da dicotomia mente/corpo), por meio de teorias explicativas, em lugar de dissolvê-los com lembretes gramaticais; (...) (f) a tendência de projetar aspectos de um jogo de linguagem sobre outro (projetar, por exemplo, um discurso acerca de objetos materiais sobre nosso linguajar psicológico); (g) visões introjetadas na linguagem (por exemplo, que coisas se passam “em nossas cabeças”). (Glock, 1998, p. 375, 376)

confusion caused by pictures embedded in our language because they help us get straight about the language we use when doing philosophy.” (Lugg, 2000, p. 189)

Glock também atribui outras possíveis causas para a confusão conceitual que se estabelece quando refletimos sobre algo, tal como certa tendência à ‘concentração obsessiva’ em um único fenômeno em detrimento de outros (Ver *IF*, § 593) e uma ‘inclinação’ a buscarmos uma resposta que possivelmente se ‘oculta’ por detrás de um dado acontecimento. Em Zettel (1970, § 314, 315), Wittgenstein exemplifica de maneira clara como isso poderia ocorrer:

(...) Isso está relacionado, creio eu, à nossa expectativa equivocada por uma explicação, embora a solução para a dificuldade seja uma descrição; se conseguirmos encontrar para ela o lugar correto em nossas considerações. Se nós insistimos nela e não tentamos ir além.

A dificuldade aqui é essa: parar

‘Por que você procura por explicações? Se elas já foram dadas a você, você estará, mais uma vez, encarando um ponto final. Elas não podem levar você mais longe do que você já chegou.’

Não se pode deixar de mencionar aqui o uso do termo ‘explicação’, radicalmente diverso do uso da noção de *explicação* na filosofia wittgensteiniana como critério para se aferir entendimentos, a qual será abordada na seção 4.8. Antes, porém, trataremos da *percepção de aspectos*.

4.7

Percepção de aspectos

Segundo Glock (1998), o conceito de *percepção de aspectos* baseia-se principalmente na Gestalt, tendo influenciado o trabalho de Wittgenstein entre 1947 e 1949 por conta do trabalho de Kholer (p. 51). O ponto mais relevante desse conceito está em que podemos ver um mesmo objeto de várias maneiras diferentes, embora também notemos que ele permanece inalterado, ou seja, não se transformou em outra coisa.

Glock (1998, p.51) diz que, na filosofia do segundo Wittgenstein, “Um aspecto se nos revela quando notamos, no objeto que observamos um aspecto que até então nos passara despercebido, quando passamos a ver o objeto como algo diferente” (Ver *IF* II, pp. 256-257). Assim, podemos deixar de ver um amontoado de linhas como tal e passar

a vê-lo como um desenho pleno de significados. Isso acontece principalmente porque “Uma coisa importante que fazemos ao notar um aspecto é situar aquilo que percebemos em outro contexto (...) [e é por isso] que uma alteração no contexto de um objeto pode mudar o modo como o percebemos” (Glock, 1998, p. 53).

Com relação ao conceito de percepção de aspectos, McGinn, por sua vez, levanta algumas questões acerca de como podemos entender o uso da palavra ‘ver’ quando usada em referência a um objeto efetivamente ‘visto’ de maneiras diferentes: “O que acontece quando eu subitamente percebo que há um aspecto diferente no objeto? Se não é o objeto em si que muda, então o que é?”¹⁰ (McGinn, 1997, p. 190). Essas perguntas apontam para o dado fundamental da perspectiva wittgensteiniana que é uma mudança no nosso entendimento do conceito de experiência visual. Comentando a famosa figura do pato-coelho, McGinn destaca o fato de que, se perguntados acerca do que vemos, respondemos apenas: ‘É um coelho’, damos uma indicação de que a ambiguidade da figura nos escapa. Se, pelo contrário, sei que estou sendo apresentado a uma figura ambígua, posso responder: ‘É um pato-coelho’ ou, simplesmente: ‘O que vejo agora é um coelho’:



Wittgenstein, nesse caso, diz:

Descrevo a mudança como uma percepção exatamente como se o objeto tivesse mudado diante dos meus olhos. (*IF*, parte II, p. 257).

Essa afirmação parece apenas nos deixar com mais uma questão em aberto, pois, segundo McGinn (1997, p. 193), se estamos certos de que a figura não se modificou, que temos diante de nós o mesmo objeto, então, *o que* exatamente é diferente? Seria a minha ‘impressão? O meu ‘ponto de vista’? Essa mesma autora afirma que uma

¹⁰ “What goes on when I suddenly notice an aspect? If the object itself doesn’t change, then what is it that changes?” (McGinn, 1997, p. 190)

tentação bastante recorrente nesses casos é tentar explicar a mudança nas nossas percepções apelando para uma explicação, a meu ver, do tipo ‘essencialista’: como se pudesse haver alguma mudança objetiva na figura ou no objeto; como se a organização da mesma se alterasse ou como se acreditássemos na existência de uma característica quase objetiva na figura, a qual é passível de identificação, tal como a cor ou a forma, e que, portanto, pode se transformar.

Outras vezes, segundo McGinn (1997, p. 193) apelamos não para características supostamente objetivas naquilo que observamos, mas fazemos uma distinção clara entre a figura em si e a *impressão* que ela nos dá. Nossa aposta, então, seria em algo que apenas nós mesmos temos acesso, como se, assim, no palco interno de nossa mente, fosse mais fácil identificar a ‘propriedade objetiva’ que teima em nos escapar. Nesse caso, o apelo às nossas impressões internas também não nos ajuda a ir muito longe, pois, como já foi dito aqui, o entendimento é *público*. Assim, ao constatarmos a falácia do apelo ao argumento interno, podemos contemplar a visada wittgensteiniana com outros olhos. Wittgenstein nos conduz ao que realmente parece ser mais relevante neste caso, ou seja, a maneira como respondemos ou reagimos ao que vemos. McGinn explica essa posição da seguinte maneira:

A diferença entre as duas experiências não pode ser registrada apontando para dois objetos diferentes, mas apenas por referência à maneira como o sujeito **responde** à figura em questão, colocando a questão da diferença como algo em relação a certos objetos num dado momento, ora em relação a outros objetos num momento posterior (...). O caso do ver-como trabalha para nos colocar contra nossa inclinação a pensar a percepção em termos de uma influência dos objetos em uma faculdade receptiva, chamando a atenção para o papel ativo do sujeito, o qual, ao responder a uma determinada experiência visual, **determina** a natureza dessa mesma experiência (...) (McGinn, 1997, p. 195)¹¹ (Grifo meu)

O que Wittgenstein parece fazer, mais uma vez, é deslocar a experiência da percepção do âmbito interno e situá-la no contexto de nossas práticas. O que muda, na verdade, na percepção de um aspecto não é o objeto percebido, mas sim nossas atitudes e reações em relação a ele, juntamente com aquilo que podemos efetivamente fazer com

¹¹ “The difference between the two experiences cannot be recorded by pointing to two different objects, but only by reference to the subject’s way of responding to the picture, by putting it now in relation to these objects, now in relation to those (...) The case of seeing-as works against our inclination to think of perception in terms of the influence of objects on a receptive faculty, and draws our attention to the role of an active, responding subject in determining the nature of visual experience (...)”

o que é percebido (Glock, 1998, p. 53). Por isso mesmo, Glock destaca que o que é importante nesses casos “(...) é situar aquilo que percebemos em outro contexto” (p.53).

4.8

O conceito wittgensteiniano de *explicação*

O conceito de *explicação* na filosofia wittgensteiniana está intimamente ligado à noção de *entendimento*. De fato, como se verá a seguir, ao rejeitar a visão tradicional, que circunscreve o entendimento no território dos fenômenos psíquicos, Wittgenstein propõe uma visão alternativa, segundo a qual o entendimento do significado de uma palavra pode ser aferido a partir de dois *critérios*: ser capaz de *dar o próximo lance num determinado jogo de linguagem* e ser capaz de dar *explicações* acerca do significado de um termo. Dessa maneira, Wittgenstein afasta a ideia de que o significado de uma palavra seja tributário de essências ou de que esteja ancorado em entidades de qualquer tipo:

Nosso erro está em buscarmos uma explicação lá onde deveríamos ver os fatos como ‘fenômenos originários’. Isto é, onde deveríamos dizer: *joga-se esse jogo de linguagem*. (IF, § 654) [itálico do autor]

O significado é a explicação que sabemos dar sobre uma palavra e, ser capaz de fazê-lo, demonstra que somos depositários de uma herança, que estamos inseridos numa comunidade onde usamos as palavras de determinada maneira e não de outra. Isso não se impõe a nós por alguma força ‘oculta’, desconhecida e estranha. Somos ‘levados pela mão’, iniciados em certas práticas que nos antecedem. É preciso ter certa familiaridade com os usos e costumes de um determinado grupo para se poder perguntar pelo significado de um termo. Segundo Glock (1998), na filosofia do segundo Wittgenstein, uma explicação é correlata de um pedido de explicação sobre o significado de uma palavra, ou, ainda, correlata

(...) de pedidos de esclarecimentos acerca de coisas que não ficaram claras quanto ao significado; pressupõem, portanto um certo grau de compreensão linguística por parte do aprendiz – por exemplo, a capacidade de perguntar qual o significado de uma palavra. (p. 151)

Buscar uma explicação para o significado de uma palavra é um movimento mais ou menos corriqueiro em nossas vidas e não se pode negar que os dicionários possam ser úteis nesse sentido, por exemplo. No entanto, o que muda com a perspectiva wittgensteiniana é o fato de que a explicação acerca do conceito nunca será exaustiva, ou seja, ela nunca será capaz de dar conta de todos os usos possíveis de um termo e, nesse sentido, as explicações nunca poderão ser cabais e definitivas. Para que a explicação funcione como tal, basta que ela possa mapear circunstâncias nas quais o termo pode ser utilizado.

Importa saber que muitos lances são jogados dentro de uma ‘partida’¹² em função, principalmente, da constatação de que faz parte do funcionamento da linguagem “(...) o fato de que os vários usos de uma palavra não se organizam de forma estável em torno de um núcleo comum de significado; constituem tipicamente, em vez disso, ‘uma complexa rede de similaridades que se sobrepõem e se entrecruzam’” (Martins, 2000, p.27)

Não se deve esquecer também que as explicações não podem existir fora de nossas práticas, de nossos jogos de linguagem (Martins, 2005). É preciso, em primeiro lugar, aprender a jogar o jogo de ‘pedir uma explicação’ ou ‘perguntar pelo significado de uma palavra’ (*IF*, § 6, 27). Existe um treino (*Z*. § 419) para que se possa jogar esse jogo e ele é aprendido no interior das práticas de uma comunidade linguística. Por ser justamente uma prática pública e comunitária, uma explicação de significado, como era de se esperar, também é governada por regras:

Uma explicação de significado, distinguindo-se de um simples exercício ou de uma droga que induz à compreensão, é normativa fornece um padrão para o uso correto de um termo. Sob esse aspecto, as explicações são regras linguísticas, uma característica que torna plausível a idéia de Wittgenstein de que a linguagem é estruturada pela GRAMÁTICA, um sistema de regras. (Glock, 1998, p. 151)

Outro aspecto de extrema relevância a ser notado é o fato de que, assim como o entendimento do significado de uma expressão linguística, a explicação que damos sobre essa expressão nunca estará além de nossa capacidade de explicá-la – ou seja, não há nenhum aspecto interno, ‘profundo’ ou imaterial que possa responder por nossa

¹² Segundo Martins (2000, p.27), “Wittgenstein chama a nossa atenção para o seguinte fato: a dificuldade de circunscrever os limites do significado de um nome (de determinar o que uma coisa é) não se manifesta somente na lida com as palavras ou conceitos ‘mais nobres’ que têm historicamente interessado os filósofos (‘ser’, ‘eu’, ‘conhecimento’, etc.); faz-se sentir de forma geral, ao contrário, em tentativas de determinar o significado de quase qualquer palavra.”

capacidade (ou a falta de capacidade) de dar uma explicação (Baker & Hacker, 1980). Por serem práticas sociais aprendidas no interior de um grupo dar e pedir explicações são, com efeito, ‘validadas’ ou ‘rejeitadas’ segundo regras que governam esse jogo e que são aceitas por todos os outros membros da comunidade, não existindo uma ‘fórmula’ que possa ser aplicada em todos os casos sem exceção (Martins, 2005). Mais uma vez, o texto wittgensteiniano lança luz sobre esse aspecto:

O efeito de uma explicação do significado de uma palavra é “saber como prosseguir” quando você recita o início de um poema para uma pessoa até ela dizer “agora sei como continuar”.¹³ (PG, § 39)

Nesse sentido, o *entendimento* do significado de uma expressão linguística e a consequente capacidade de dar uma *explicação* sobre o mesmo são instâncias que estão intimamente imbricadas, no sentido de serem práticas públicas, reguladas e nas quais a medida de sua ‘validade’ será sempre dada pelo Outro.

4.9

Wittgenstein e a questão do entendimento

4.9.1

Considerações preliminares

O conceito mais relevante para o desenvolvimento desta pesquisa é, com certeza, a questão do *entendimento*¹⁴. Pode-se falar dessa questão a partir de duas perspectivas, as quais, por vezes, se confundem e se interpolam: como *entendimento* em geral ou

¹³ The effect of an explanation of the meaning of a word is like ‘knowing how to go on’, when you recite the beginning of a poem to someone until he says ‘now I know how to go on’. (*Philosophical Grammar*, 2005, § 39)

¹⁴ O importante tema wittgensteiniano que aqui caracterizamos com a palavra *entendimento* figura no *Dicionário Wittgenstein* em um verbete intitulado *compreensão*. Em inglês a palavra *understanding* é neutra com respeito às nuances de suas duas possíveis correspondentes em português. Os responsáveis pela tradução do *Dicionário* explicaram (em conversação pessoal) que optaram por *compreensão* para afastar o sentido de faculdade da razão, frequentemente associado a entendimento no vocabulário filosófico em português (por exemplo, Locke, em seu *Ensaio sobre o entendimento humano*). Concordando que esta associação deve ser evitada, optamos aqui por *entendimento* para sublinhar a convergência temática com a Prática Exploratória, onde o uso de *entendimento* é a regra em português.

como *entendimento da linguagem*, especificamente. Tentarei, a princípio, abordar a questão do entendimento a partir do ponto de vista da linguagem, muito embora, aqui e ali, observações acerca do entendimento em geral possam surgir. Tomando um ponto de vista wittgensteiniano, com efeito, não há *entendimento* que em última instância não esteja permeado de linguagem.

Tradicionalmente, os estudos filosóficos referem-se ao *entendimento* como um fenômeno mental, lançando mão de argumentos que, na maioria das vezes, nos parecem lógicos e plausíveis. Isto acontece por conta de uma concepção de linguagem que pressupõe a existência de conceitos que podem ser transmitidos de uma mente para a outra. Dessa forma, a linguagem seria o grande *conduíte* que nos permitiria transmitir idéias, descobertas e sentimentos (Cf. Reddy, 1993).

Um dos primeiros pensadores do período moderno a desenvolver uma teoria do significado linguístico foi o inglês John Locke. Ele dedica um livro inteiro do seu *Ensaio sobre o entendimento humano*, mais exatamente o Livro III, a descrever suas teses sobre a linguagem, amiúde valendo-se da metáfora do *conduíte* para confirmar suas idéias (Ver Harris e Talbot, 1989).

De modo geral, parece correto afirmar que as idéias de Locke sobre a natureza da linguagem e do significado linguístico remontam aos gregos e se manifestam de modo pulverizado recorrentemente em diversas correntes filosóficas. Pode-se dizer ainda que fazem parte do próprio senso comum ocidental no que tange o âmbito linguístico. Apresento a seguir uma visão resumida dessa perspectiva (cf. Lakoff & Johnson, 1980, pp.186,187), cujos princípios remetem diretamente à *visão agostiniana de linguagem*, já mencionada acima:

- Cada palavra possui um significado essencial;
- A função principal da linguagem é representar¹⁵ a realidade: as palavras nomeiam e as sentenças descrevem;
- Aprender uma língua é, antes de tudo, estabelecer associações (mentais) entre palavras e seus significados essenciais;
- Compreender uma expressão linguística é associá-la mentalmente ao seu significado;

¹⁵ Estou ciente de que algumas abordagens ao fenômeno da linguagem podem ser representacionistas sem serem, entretanto, mentalistas, como a de Frege. Abordarei esse ponto mais adiante.

- A linguagem só é estável e inteligível e a comunicação só é possível pela virtude que tem as palavras de representar algum tipo de essência.

Essas observações parecem corroborar aquilo que o senso comum consagra como sendo uma verdade inquestionável: entender, especialmente entender uma expressão linguística é algo que pode ser definido como um fenômeno mental de transferência de significados de uma mente para outra, ou ainda como um estado, processo, atividade ou experiência.

A esse respeito, como um exemplo prático, persiste ainda hoje em nosso meio educacional, não obstante todo o impacto das novas teorias de aprendizagem, a idéia de que o bom professor é aquele que sabe “transmitir” a matéria – idéia essa que é validada pelo nosso senso comum. A crítica wittgensteiniana dirige-se justamente a essas concepções sobre o caráter dos fenômenos mentais, e é por isso que a questão acerca do *entendimento* configura-se um dos temas centrais das *Investigações Filosóficas* (Cf. Baker & Hacker, 1980b; McGinn, 1997).

Ao contrário do que preconiza a corrente tradicional, Wittgenstein afirma que todas essas visões são parte da mesma patologia conceitual que está presente nos estudos que se voltam para as questões da mente e da linguagem (Baker & Hacker, 1980b, p.331). Para Wittgenstein, as diferenças que estabelecemos entre fenômenos mentais e físicos, seriam, na verdade,

(...) uma ‘imagem’ que se encontra imersa em nossa linguagem, uma concepção enraizada no fato de que atribuímos predicados mentais aos outros, mas não a nós mesmos, com base em critérios comportamentais, em algo ‘externo’. Fora da filosofia, entretanto, a distinção entre o mental e o físico não coincide com a dicotomia entre interno e externo: consideramos uma dor de dente como dor física, em contraste com um sofrimento mental. (Glock, 1998, p.218)

Glock (1998, pp.218, 219) chama atenção para o fato de que essa perspectiva dicotômica é alimentada pela visão agostiniana de linguagem, pois, ao explicar a relação entre fenômenos mentais e termos mentais, faz uso do mesmo modelo designação/objeto encampado pela visão agostiniana. Assim, a palavra “idéia” é compreendida, por exemplo, como o nome de alguma *entidade* interna. Não se pode esquecer que, para a visão agostiniana de linguagem, “(...) todas as palavras são

sucedâneos de objetos e que todas as frases descrevem algo – quando não entidades físicas, então entidades de uma outra espécie.” (Glock, 1998, pp.218,219)

Muitas vivências comuns reforçam o apelo dessa visão do entendimento, sobretudo do entendimento verbal, como correspondente à entrada em um estado mental específico ou à ocorrência de um determinado processo interno. Mas, muito embora essa concepção seja construída com base em fenômenos e experiências legítimas, ela é, para Wittgenstein, em si mesma, um equívoco. É claro que todos vivemos, por exemplo, a experiência de entender subitamente o significado de uma palavra ou de um acontecimento – e isso nos leva a pensar o entendimento como um mecanismo ‘oculto’ – mas a experiência por si só não traduz o que o entendimento vem a ser (v. também Glock, 1998, pp.90-94; McGinn, 1997, pp.73,74). Segundo Baker & Hacker,

(...) alguém pode ter várias imagens mentais, dizer coisas para alguém, experimentar certa tensão nos músculos – ou não. Quando alguém consegue, de repente, captar qual regra rege determinada série de números pode exclamar: “Agora posso continuar”, seu rosto pode iluminar-se, ou mudar o ritmo de sua respiração. Porém, mesmo assim, alguém pode ter todas essas experiências e manifestar todas essas súbitas mudanças de comportamento e, ainda assim, não entender, não ser capaz de continuar a série corretamente. (p. 332)

Isso acontece, porque os critérios que respondem pelo entendimento, segundo Wittgenstein, são unicamente as **nossas atuações**. Logo, mostrar que se compreendeu algo na esfera de um determinado jogo de linguagem, implica em saber dar o lance seguinte nesse jogo – o qual pode ser infinitamente variado.

A despeito do que advogam correntes opostas à perspectiva pragmática, por exemplo, o *entendimento* nada tem de solitário ou oculto, sendo mais bem compreendido como uma capacidade¹⁶. Essa capacidade não pode ser tomada em termos superlativos ou absolutos, ou seja, não existe uma única e definitiva maneira de mostrar entendimento: entender um cálculo matemático é, por exemplo, muito diferente de se entender as mulheres, ou entender a motivação (ou a falta dela) de nossos alunos. Isso acontece porque dentro da perspectiva wittgensteiniana, não se pode dizer que o significado das palavras é algo transcendente ou metafísico – e a palavra *entender* não escaparia a essa formulação. Isso, entretanto, não deve ser tomado como uma *regra universal*, mas sim como uma aposta wittgensteiniana.

¹⁶ Do original em inglês “ability”; em alemão: “Fähigkeit”

O conceito de **entendimento** parecerá mais acessível, então, se falarmos em *semelhança de família* mais detidamente. Nas seções 66 e 67 das *IF*, Wittgenstein convida seu interlocutor a considerar uma série de conceitos e seus ‘pontos em comum’ (“mas olhe se há algo que seja comum a todos”, *IF* § 66). Assim diz ele:

Não posso caracterizar melhor essas semelhanças do que por meio das palavras “semelhanças familiares”; pois assim se sobrepõem e se entrecruzam as várias semelhanças que existem entre os membros de uma família: estatura, traços fisionômicos, cor dos olhos, andar, temperamento, etc., etc. – E eu direi: os ‘jogos’ formam uma família. (*IF*, § 67)

Consideremos em Wittgenstein o uso dos jogos. Chamamos ‘jogos’ atividades que são aparentadas, mas que não possuem uma característica que seja comum a todas. Lugg (2000, p. 118) ilustra esse ponto: se considerarmos alguns jogos, como o xadrez e o futebol, veremos que ambos são competitivos, embora joguemos xadrez em um tabuleiro e o futebol com uma bola; por outro lado, alguns jogos não envolvem sequer a idéia de competição. Comentando esse fato, Wittgenstein pontua:

Como explicaríamos para alguém o que é um jogo? Creio que descrevendo *jogos*, e poderíamos acrescentar à descrição: ‘isto e coisas *semelhantes* são chamados ‘jogos’’. E sabemos, nós próprios, mais do que isto? (*IF*, § 66)

E mais do que isto não sabemos, porque nada há além disso que possamos saber. Não há um sentido ‘oculto’ que possa explicar de maneira cabal a natureza última daquilo que entendemos, nesse caso, o conceito de *jogo*: “Mas isto não é ignorância”, diz Wittgenstein. “Não conhecemos os limites, porque não se traçou nenhum limite.” (*IF*, § 69). O conceito de *semelhança de família*, desse modo, vem trazer um elemento a mais no debate acerca do significado linguístico e seus usos, podendo, dessa maneira, ajudar a iluminar aquilo o que chamamos *entendimento*.

Como isso se dá? Ao contrário do que postula a perspectiva representacionista da linguagem – que aposta na determinação do sentido como consequência direta do lastro metafísico dos conceitos – Wittgenstein dirá que o sentido é *indeterminado*, mas não *inexistente*. Indo na contramão do que preconiza a visão essencialista, para a qual é possível definir todos os sentidos de uma palavra *a priori*, a filosofia do segundo Wittgenstein lança mão do conceito de *semelhança de família* para ‘borrar’ essa pretensão (cf. Santos, 2007). Isso porque, segundo Santos, aquilo que é comum aos usos de uma palavra – lembremos aqui que, para Wittgenstein, o significado de uma palavra

está no uso que fazemos dela – é inseparável dos contextos aos quais essa mesma palavra se aplica. Em resumo, não há como considerar os usos de maneira autônoma, semanticamente falando.

Ainda segundo Santos (2007), para que exista linguagem é necessário que as pessoas concordem sobre determinadas definições, mas nada pode garantir que isso se dará. É algo que simplesmente acontece e o fato de que somos capazes de concordar torna possível que tenhamos uma linguagem em comum. A indeterminação e vagueza intrínsecas à linguagem não nos impossibilitam utilizá-la com sucesso nas nossas atividades diárias.

Para que isso ocorra – ou seja, para que a atividade linguística seja levada a bom termo – não é necessário que propriedades metafísicas sejam encontradas nos conceitos que utilizamos. Seguimos regras em nossos intercâmbios linguísticos porque partilhamos nossos atributos humanos com outros seres igualmente capazes de seguir essas mesmas regras. E isso não é algo que dependa de nossas escolhas: herdamos essa condição. Da mesma maneira que partilhamos uma herança biológica, a qual nos faz agir de determinada maneira, sendo o seguimento de regras apenas uma pequena parcela desse legado. Nas palavras de Glock (1998, p. 330, 331), a posição de Wittgenstein é a de que “seguir uma regra supõe que façamos as coisas *por uma razão*, o que só é possível para uma criatura dotada de conação e vontade, isto é, que possa interessar-se pelas coisas e perseguir objetivos.” Não existe, portanto, a necessidade de se apelar para um mecanismo oculto universal que explique a atividade linguística e o compartilhamento de significados. Cutler (2008, p. 23) resume a questão numa passagem que considero bastante adequada, e por isso, apesar de longa, transcrevo-a aqui:

É notável que consigamos descrever o mundo, e que consigamos inclusive falar sobre coisas que nunca existiram e jamais existirão? É absolutamente notável que sejamos capazes de usar a linguagem, sem dúvida. Mas é também absolutamente notável que certos peixes nasçam nos rios, migrem para o mar e, depois de muito tempo, consigam orientar-se em meio ao oceano, achar a foz do mesmíssimo rio em que nasceram, e voltar ao seu lugar de origem para desovar. Apesar de todo o assombro que esse fato possa nos causar, até onde eu sei, ninguém até hoje postulou a existência de um mapa dos oceanos na “mente” desses peixes. A ciência investiga o que torna isso possível examinando a fisiologia desses organismos, seus padrões de interação com o ambiente, e as capacidades comportamentais que eles exibem. Não há razão para agir de outro modo com relação à linguagem.

O segundo Wittgenstein não nega que tenhamos uma dimensão biológica, que tenhamos um cérebro e que processos neurais ocorram ali. De acordo com Glock (1998, p. 221), o filósofo nega “(...) que deva necessariamente haver um paralelismo universal entre a esfera mental e a física”. A capacidade de falar e agir não pode, segundo ele, ser explicada recorrendo-se a uma elucidação de mecanismos ou alguma dimensão misteriosa que tornaria a gênese e o uso da linguagem mais claros, posição com a qual eu me alinho nesse trabalho.

4.9.2

Uma questão interna?

Entendimento, segundo Baker & Hacker (1980b), é um termo que guarda semelhança com outros. A seguinte passagem das *Investigações Filosóficas* ilustra esse ponto ao dizer:

Deste modo, ‘entender’ tem aqui dois significados diferentes? – prefiro dizer que estes modos de uso de ‘entender’ compõem o seu significado, meu conceito de entender. Pois quero aplicar ‘entender’ para tudo. (IF, § 532)

Como já falou aqui anteriormente, Wittgenstein investe contra o pensamento que o precedeu com o intuito de ‘curar’ a filosofia de sua doença (Sluga & Stern, 1996). Para ele, a filosofia dever ter “como objetivo fundamental o esclarecimento dos pensamentos, consistindo, assim, não em uma teoria, mas em uma atividade.” (Marques, 2005, p. 52). No que diz respeito à questão do entendimento o que se vê é que, da mesma forma como combate os outros “equivocos” da filosofia, Wittgenstein procura, no que diz respeito a esse aspecto, devolver a “saúde ao paciente”. Nesse sentido, segundo, Hacker (2000, p.14)

A filosofia tem um duplo aspecto. Negativamente, é uma cura das doenças do intelecto. Problemas filosóficos são sintomas de emaranhamento conceitual na teia da linguagem. Ser bem sucedido é desembaraçar os nós, fazendo que os problemas desapareçam, no mesmo sentido em que o tratamento bem sucedido de uma doença faz que ela desapareça, devolvendo a saúde ao paciente.

Com efeito, não existe área em que os equívocos mostrem-se mais resistentes ao “tratamento” do que no nosso discurso sobre o mental. A idéia do dualismo corpo-mente é muito antiga, mas, na Modernidade, foi Descartes quem a promoveu de maneira incontestada. Na visão cartesiana,

O eu mais profundo de uma pessoa, que constitui sua identidade essencial e ao qual ela se refere quando usa o pronome “eu”, é a sua mente, sua alma, a *res cogitans*. A essência da alma é o pensamento; a essência do corpo, a extensão. Uma pessoa é uma alma encarnada, pois a mente, ou a alma, ao contrário do corpo, não é destrutível. A interação entre ambos é causal, dando-se por meio da glândula pineal, no cérebro. (Hacker, 2000, p. 19)

De acordo com Hacker, essa concepção dual irá fornecer uma agenda de trabalho para a filosofia nos três séculos seguintes, sendo que mais recentemente o dualismo mente/corpo foi substituído pelo dualismo cérebro/corpo (Glock, 1998, pp.217-222; Hacker, 2000, p. 19-21). Esse contraste entre o “interior”, inacessível e o “exterior”, público, e a independência entre os dois será um dos grandes mitos que Wittgenstein irá desconstruir. Para ele, essa imagem amplamente aceita pelo senso comum é totalmente equivocada.

Procurarei fazer uma síntese desse ataque ao argumento da possibilidade de uma *linguagem privada*¹⁷, da *compreensão* como processo mental e dos *pensamentos como entidades psíquicas*. Começarei tratando do mentalismo lockeano. Uma das teses elaboradas por Locke e aceita como verdade é, como já se disse, a de que **entender uma expressão linguística é algo que pode ser definido como um fenômeno mental de transferência de significados de uma mente para outra, ou ainda, que o entendimento em geral pode ser compreendido como um estado, processo, atividade ou experiência** – como um acontecimento na mente do falante. Ayers (2000, p. 52) chama atenção para o fato de que “os significados dos nomes, afirma Locke, correspondem a modos de conceber as coisas; isto é, a ‘idéias’. Nomes são ‘signos de concepções internas’, e idéias são signos de coisas” (Locke, 1991). É justamente contra essas concepções que se dá o investimento maior da crítica wittgensteiniana.

Para o mentalismo o entendimento é um processo que envolve uma tradução do vocabulário mental para os sons vocais (Glock, 1998, pp. 90-94; Harris e Taylor 1989). A comunicação, portanto, pressupõe a produção de uma idéia semelhante à do falante

¹⁷ O argumento da linguagem privada diz respeito a uma linguagem diretamente derivada da experiência privada, sendo, portanto, acessível apenas aquele que a tem.

na mente do ouvinte. O problema inerente a essa premissa é a de que nunca se pode saber se a comunicação teve realmente êxito. Com o propósito de elucidar essa questão, Wittgenstein lança mão de um de seus exemplos:

Suponhamos que cada um tivesse uma caixa na qual estivesse algo a que chamamos ‘besouro’. Ninguém pode olhar dentro da caixa do outro; e cada um diz saber o que é um besouro apenas a partir da visão do seu besouro. Entretanto, poderia ser que cada um tivesse uma coisa diferente em sua caixa. Sim, poder-se-ia imaginar que tal coisa se modificasse continuamente. Mas e se a palavra ‘besouro’ dessas pessoas tivesse esse uso? E não, não seria usada como designação de uma coisa. A coisa na caixa não pertence absolutamente ao jogo de linguagem; nem mesmo como algo: pois a caixa poderia estar vazia. (*IF*, § 293)

Com efeito, pouco se aproveita para os praticantes dos diversos jogos de linguagem onde a palavra ‘besouro’ comparece saber o que realmente cada um tem em sua caixa. Para que o intercâmbio de idéias tenha êxito é necessário que haja acordo nos **usos** da palavra ‘besouro’, ou de qualquer outra. O exemplo em questão, portanto, parece deixar claro que a interioridade não tem função definidora na linguagem, muito embora não haja linguagem sem vida mental.

Um dos filósofos que problematizou a questão da interioridade foi Gotlob Frege. Algumas das perguntas que ele tentou responder poder ser assim resumidas: como posso entender uma sentença se ela não possui nenhum referente? Sentenças falsas são apenas aquelas que não possuem referente? Para tentar respondê-las, Frege tomou como exemplo uma frase que ficou famosa (e que foi mais tarde explorada por Russell): “O atual rei da França é careca.” Ora, sabemos que não há atualmente nenhum rei da França, ou seja, não há nenhum objeto para o qual essa expressão aponte. No entanto, somos perfeitamente capazes de entender essa frase. Como isso se dá? Frege responderá a pergunta elaborando sua famosa distinção entre **sentido** e **referência** (Harris & Taylor, 1989; Nef, 1995; Saeed, 2000). Para ele, a linguagem natural era incapaz de exprimir estruturas lógicas com a precisão necessária, daí ele ter criado uma linguagem artificial, uma espécie de notação que fosse capaz de expressar com exatidão todas as formas linguísticas (Oliveira, 1996, p. 59).

Na perspectiva fregeana, a tarefa da filosofia era quebrar o domínio da palavra sobre o espírito humano, descobrindo os erros sobre as relações dos conceitos que surgem com o emprego da linguagem. Por sua vez, à psicologia caberia preocupar-se com o que é subjetivo, ou seja, com as *representações*. O pensamento na visão de Frege

é objetivo – ao contrário das *representações* – e é por isso que o pensamento pertence ao terceiro reino de entidades atemporais e imutáveis, cuja existência independe do fato de serem captadas e expressas. O sentido, portanto, é a maneira como o objeto se manifesta (Oliveira, 1996, p. 62). Por tudo isso, segundo Frege, é compreensível que sejamos capazes de entender uma frase como “O atual rei da França é careca”: ela possui sentido, pois está ancorada em entidades atemporais e de domínio público, muito embora não possua nenhum referente (nenhum objeto externo para o qual aponte). As representações, pois, não são de alcance da filosofia e pertencem ao domínio subjetivo, ao contrário do sentido.

Pode-se constatar que, contra o mentalismo, Frege demonstrou que o sentido não pode ser privado, posição compartilhada pelo segundo Wittgenstein (cf. Glock, 1998, p.91). O que os diferencia, nesse ponto, é que para Frege, num movimento em direção ao platonismo, o sentido é uma entidade abstrata que pode ser apreendida por diversas pessoas, o que para Wittgenstein era um erro. Para este, pelo contrário, o sentido será sempre público, mas não corresponderá a uma entidade abstrata trans-subjetiva (Hacker, 2000).

Já na filosofia do primeiro Wittgenstein, pode-se encontrar elementos do anti-psicologismo fregeano (Cf. Glock, 1998, p. 91). Para o filósofo do *Tractatus* a compreensão consiste em calcular os sentidos das proposições a partir de seus constituintes e seu modo de combinação, sendo o cálculo e a análise processos inconscientes. Nas *IF* Wittgenstein mantém o viés anti-psicologizante, investindo, contudo, contra o platonismo e o mentalismo, já que para ele as sentenças não se prestam a dar uma roupagem perceptível ao pensamento. Como já se antecipou, ele também rompe com a dicotomia interno/externo, por considerar o interno como plano autônomo uma mera “ficção gramatical” (Hacker, 2000, p.46). Seria mais correto dizer que há na filosofia do segundo Wittgenstein uma continuidade entre o interno e o externo, rejeitando-se a dicotomia tradicional (McGinn, 1997, pp.88-90). Nas palavras de Hacker

As expressões “interno” e “externo” são metafóricas. Normalmente ninguém diz que a dor de dente é algo “interno” ou que a dor é “mental”. Pelo contrário, nós falamos de dor **física**, contrastando-a com sofrimentos mentais, como a mágoa. A dor de dente é no dente, não na mente (muito embora não esteja num dente no mesmo sentido em que uma cárie está). (Hacker, 2000, p. 46)

A experiência da dor como fenômeno mental levanta o polêmico tema da relação entre *fenômenos mentais* e *termos mentais*. De acordo com o paradigma de ‘designação e objeto’, para cada termo linguístico existe uma determinada entidade equivalente no mundo material (Glock, 1998; Baker & Hacker, 1980). No caso do modelo dicotômico interno/externo isso acarreta como consequência o fato de que, para cada termo mental, haveria uma ligação com entidade, processo, estado ou evento mental, da mesma maneira que no mundo físico; só que, nesse caso, em um domínio etéreo. Essa concepção é, assim como o platonismo, “alimentada pela visão agostiniana de linguagem, que sugere que todas as palavras são sucedâneos de objetos e que todas as frases descrevem algo – quando não entidades físicas, então entidades de outra espécie” (Glock, 1998, p. 218, 219). Assim sendo, para Wittgenstein, os proferimentos que acompanham a dor não são descrições, mas sim exteriorizações, as quais equivalem, de certo modo, a reações naturais como gestos e caretas.

Retomando o problema da compreensão, longe de ser um processo mental, uma experiência, estado, evento ou qualquer ocorrência na mente do ouvinte é, antes de tudo, uma *capacidade*, a qual se manifesta de três diferentes maneiras:

- No modo como usamos a linguagem (“*A aplicação permanece um critério da compreensão*” *IF*, § 146);
- No modo como reagimos quando outros a utilizam;
- No modo como explicamos uma palavra, se assim solicitados a fazê-lo.

Dessa forma, Wittgenstein afirma que

No sentido em que há para a compreensão processos característicos (também processos psíquicos), a compreensão **não** é um processo psíquico. (*IF*, § 154) [grifo meu]

O entendimento seria, portanto, um correlato da explicação, da ação e do significado (cf. Glock, 1998, p.92). Em resumo, o entendimento não é um evento ou processo físico ou mental, embora tenha de se fazer acompanhar de componentes físicos ou mentais. Porém, não se pode dizer que esses acompanhamentos *sejam* a compreensão.

O argumento que, em Wittgenstein, sustenta essa provocadora visão não psicológica do entendimento é basicamente o de que nenhum fenômeno mental ou

fisiológico é logicamente necessário para que se possa entender. O entendimento é, portanto, uma *condição permanente*, não um ato isolado, distinguindo-se dos estados mentais (como por exemplo, uma dor de cabeça) por não possuir duração e não poder ser interrompido. Em passagem das *IF* Wittgenstein discute esse ponto, apresentando várias situações diferentes, em que esse aspecto da noção de entendimento é colocado em destaque:

Mas em que consiste esse saber? Permita-me perguntar: **quando** é que você sabe essa aplicação? Sempre? Dia e noite? Ou somente quando você está pensando na lei da série? Quer dizer: você a sabe, como sabe também o ABC e o um-mais-um? Ou você chama saber a um estado de consciência ou um processo – por ex., um pensar-em-algo, ou coisas do gênero?(IF, § 148)

O que Wittgenstein nos provoca a considerar é a possibilidade de o entendimento ser mais *potência* do que ato, de que ele pode ser expresso através do domínio de técnicas de utilização de palavras. Cessa desse modo, a idéia de que o entendimento seja algo que ocorre *durante* a interação verbal, na mente. O significado da palavra *entender* não pode se divorciar dos usos que fazemos dessa palavra e tais usos parecem incompatíveis com o modo como falamos de estados mentais: podemos dizer que estivemos em um estado de ansiedade durante a manhã toda; mas não diríamos que estivemos em um estado de entendimento (de uma frase, por exemplo) durante um determinado período de tempo, ou que esse estado se interrompeu em um dado momento etc

Nem mesmo quando pensamos ter a experiência do entendimento súbito seria, para Wittgenstein, lícito falar de entendimento como um processo mental. Na verdade, nosso senso comum nos leva a acreditar nisso também quando experimentamos olhar as palavras escritas de uma língua que não dominamos; ou, ainda, quando ouvimos duas pessoas conversando numa língua estrangeira. Parece que estamos diante de signos mortos, onde falta um acompanhamento mental que lhes confira significado, o que é absolutamente negado pela leitura cuidadosa das *IF*:

Estamos tão habituados à comunicação pela fala, em conversas, que nos parece que toda a graça da comunicação residiria no fato de que um outro apreenda o sentido de minhas palavras – algo psíquico, por assim dizer, que o registre em seu espírito. E caso ele consiga ainda pode tirar algum proveito disso, já não pertence mais ao objetivo imediato da linguagem. (IF, § 363)

Através das palavras de Wittgenstein, concluímos que só é possível identificar o entendimento uma vez que esse tenha se tornado público (Armengaud, 2006, p. 36; Glock, 1998, p.92; McGinn, 1997, p.93). Finalmente, Wittgenstein leva ao extremo a idéia aristotélica de que os seres humanos são animais essencialmente linguísticos, e sua recusa em aceitar a dicotomia interno/externo fragiliza os pilares da moderna ciência cognitiva contemporânea (Hacker, 2001, p.56).

4.9.3

‘Entender’ é poder dar o próximo lance no jogo da linguagem

O parágrafo 154 das *Investigações Filosóficas*, já citado aqui, resume com propriedade um dos aspectos mais emblemáticos da dicotomia interno/externo que o segundo Wittgenstein empenhou-se em desafiar. A questão do **entendimento** é o campo onde o embate com a tradição mentalista parece tornar-se mais acirrado e Wittgenstein dedicará boa parte de sua mais importante obra da segunda fase a tentar desfazer o que, para ele, não passavam de equívocos. Para a filosofia wittgensteiniana, importa enfraquecer a noção de que a *interioridade* possa tomar parte em nossos jogos de linguagem como pré-condição; pois, ao contrário do que possa dizer o senso comum, se existe algo que permanece em nosso interior, oculto, esse não tem toma parte em nossas práticas linguísticas: “nenhum evento, processo, estado, imagem ou objeto mental pode entrar no jogo de linguagem enquanto ele continuar oculto, enquanto ele for interioridade. Isso é uma exigência lógica.” (Silva, 2008, p. 14).

Nas seções das *Investigações Filosóficas* dedicadas ao tema do **entendimento**, tem-se um grande número de exemplos, os chamados *experimentos de linguagem*, ou jogos de linguagem imaginários, usados por Wittgenstein para colocar em perspectiva algum aspecto do uso linguístico que pareça ‘desfocado’, ‘embaçado’, ou que tenha passado despercebido. É importante notar que toda a argumentação wittgensteiniana está voltada para o **conceito de entendimento** e não para a determinação do que seria o entendimento no sentido biológico do termo, muito embora ele não negue o fato que o cérebro tenha um papel nesse caso e que o entendimento venha acompanhado de processos neurais (Hacker, 2000; Silva, 2008). Entretanto, isso **não** configura o entendimento, ou seja, quaisquer acompanhamentos – de natureza mental ou não – não podem ser tomados como o **critério** que responderá por aquilo que conta como

entendimento. Nenhum mecanismo oculto pode ser usado para justificar o uso que fazemos do termo – e é isso que Wittgenstein mostrará nessas passagens de sua obra.

No primeiro jogo de linguagem descrito, evoca-se uma situação de ensino:

(...) por ordem de A, deve B escrever séries de signos de acordo com uma determinada lei de formação.

A principal destas séries deve ser a dos números naturais no sistema decimal. – Como é que alguém aprende a entender esse sistema? – Primeiramente, são-lhe escritas séries de números, e ele é exortado a copiá-las. (...) E já aqui há uma reação normal e uma reação anormal do aprendiz. – Talvez comecemos por conduzir sua mão ao copiar a série de 0 a 9; mas, depois, a *possibilidade de entendimento* vai depender de que ele continue a escrever por si mesmo. (*IF*, §143)

Aqui o foco é a natureza do **entendimento de regras**. A situação mostra que expandir uma série de acordo com uma regra é algo normativo e a habilidade para entender as regras se assenta principalmente no treino, na repetição, sem que isso, contudo, configure uma concessão ao behaviorismo¹⁸. A possibilidade do treino está assentada em reações que são tidas como **normais** (de ‘norma’) – e a noção de ‘normalidade’ dessas reações não é algo ‘dado’, mas sim construído sócio-historicamente. Na situação imaginada por Wittgenstein, o ensino se foca em treinamento para produzir regularidade, ou seja, constância. No entanto, não é só a questão da representação correta dos números que está implicada aqui, mas também o **uso** que se pode fazer desses números. Wittgenstein irá sugerir no §145 das *IF* que a **demonstração do entendimento** depende dessa constância e não do acaso:

O aluno agora a série de 0 a 9, para nossa satisfação. – E isso só será o caso se ele conseguir fazê-lo com frequência, e não, se acertar uma em cem tentativas. Continuo conduzindo-o agora na série e dirijo sua atenção para o retorno da primeira série nas unidades; a seguir, para este retorno nas dezenas. (O que nada mais significa senão que eu emprego certos acentos, sublinho signos, escrevo um debaixo do outro desta e daquela maneira, e coisas do gênero.) E agora ele continua a série por si mesmo, - ou não continua. – Mas por que você diz isto? *Isto* é evidente! – É claro; eu queria dizer apenas; o efeito de qualquer explicação ulterior depende de sua reação.

Suponhamos, porém, que ele, após alguns esforços do professor, continue a série corretamente, isto é, do modo como nós o fazemos. Então podemos dizer: ele domina o sistema. – Mas até que distância ele tem que continuar a série corretamente para podermos dizer isto com razão? É evidente: aqui você não pode indicar nenhum limite.

¹⁸ Segundo Oliveira (1996, p. 143), “enquanto o behaviorismo pensa a linguagem em última análise como fenômeno natural, pois a pensa por meio da categoria comportamentalista de estímulo-resposta, Wittgenstein a pensa como fenômeno histórico, ou seja, fruto da liberdade criativa do homem.”

Se o aprendiz ‘entende’, ou seja, reage, isso não quer dizer necessariamente que ele tenha certa habilidade. Wittgenstein deixa claro que as bases para se aferir se alguém já adquiriu uma habilidade são parcialmente indeterminadas. Se alguém entende algo, isso é aferido pelo que acontece quando alguém executa esse algo, mas não se pode falar de uma ‘taxa’ exata de sucesso ou insucesso que determine tal coisa. Por exemplo, não se pode traçar um limite para o número de vezes que o aluno deve saber aplicar a lei ‘+1’ até que eu diga que ele sabe contar (Baker & Hacker, 1980a).

Portanto, todo jogo de linguagem está assentado em regras as quais, por um lado, não são arbitrárias, mas também não estão assentadas em fundamentos científicos. Não são motivadas por razões causais; têm explicações históricas. Entender o significado de uma palavra dentro de um jogo de linguagem é algo que só pode ser aferido pela reação de quem participa do intercâmbio linguístico.

Por sua vez, na visão tradicional, compreender é estar de posse de um mecanismo gerativo, capaz de dar conta de uma série infinita. De acordo com essa perspectiva, é possível saber a **lei** que determina a aplicação da série, mesmo que nunca tenha havido aplicação real da lei. No âmbito da filosofia wittgensteiniana, no entanto, a compreensão nada tem de algébrica e os critérios para determiná-la serão sempre revogáveis: “A aplicação permanece um critério da compreensão” (*IF*, § 146).

Uma objeção que poderia ser feita a partir dessa situação, seria a de que continuar uma série de números, por exemplo, é apenas e tão somente a **aplicação** de algo que foi entendido e que, portanto, o entendimento é – sim – um **estado mental**. Quando se diz isso, na verdade, demonstra-se ter fé em uma espécie de cálculo – o mecanismo gerativo acima citado – o qual seria a fonte e a origem de tudo; algo metafísico, a matriz de todos os casos posteriores. Dentro dessa ótica, ‘compreender’ seria estar de posse desse sistema metafísico; das leis que o governam (*IF*, § 147). Nada mais enganoso, como o próprio Wittgenstein irá demonstrar nas seções subseqüentes. Dentre os vários exemplos dados por ele, selecionei dois que considero mais significativos para o objetivo de traçar um paralelo entre a visão mentalista e a pragmática. São eles a questão do **entendimento súbito** e da **leitura**.

Começarei pela experiência do entendimento súbito. Uma situação comum em nossas vidas e que parece reforçar a noção de que compreender algo é deflagrar um mecanismo mental oculto é, como já se disse, a experiência de entender algo de ‘um só golpe’. Isso nos faz ter a impressão de que entender o significado de uma expressão, por

exemplo, consiste em ‘capturar’ algo, talvez uma ‘essência’. Essa percepção, em geral, vem acompanhada de expressões: “Agora sei! Agora sou capaz de continuar!” (*IF*, § 151), como se, nesse momento, tomássemos posse de algum elemento que fosse capaz de preencher a lacuna de nossa compreensão:

Imaginemos o seguinte exemplo: A anota séries de números; B fica observando-o com o intuito de achar uma lei na sequência dos números. Tendo conseguido, grita: “Agora sou capaz de continuar!” – Esta capacidade, esta compreensão é, portanto, algo que se dá num instante. Verifiquemos então: o que é que se dá aqui? – A escreveu os números 1, 5, 11, 19, 29; B diz que sabe continuar. O que aconteceu? Pode ter acontecido diversas coisas; p. ex.: enquanto A coloca lentamente um número após o outro, B está atarefado em experimentar diversas fórmulas algébricas nos números anotados. Assim que A escreveu o número 19, B experimentou a fórmula $a_n = n^2 + n - 1$; e o próximo número confirmou a sua suposição.

Ou então: B não pensa em fórmulas. Ele fica observando, com um certo sentimento de tensão, como A escreve seus números; ao mesmo tempo, flutua na sua cabeça toda sorte de pensamentos vagos. Por fim, ele se pergunta: “Qual é a série de diferenças?” Ele acha 4, 6, 8, 10 e diz: Agora eu sou capaz de continuar.

Ou olha bem e diz: “Sim, conheço esta série”... – e a continua; como teria feito, por ex., se A tivesse escrito a série 1, 3, 5, 7, 9. – Ou ele não diz absolutamente nada e continua escrevendo a série simplesmente. Ele teve talvez uma sensação, que se pode chamar de “isto é fácil!” (Uma tal sensação é, p. ex., a sensação de inspirar o ar leve e rapidamente, depois de um leve susto.) (*IF*, § 151)

De fato, alguma coisa acontece quando se enuncia essa frase, mas por que devemos apostar na idéia de um suposto mecanismo oculto responsável pelo entendimento?

Wittgenstein pondera que muitas coisas podem acontecer quando entendemos alguma coisa: a apreensão de uma fórmula algébrica, pensamentos vagos que flutuam na mente ou, quem sabe, uma sensação, algo físico (“Uma tal sensação é, p. ex., a sensação de inspirar o ar, leve e rapidamente, depois de um leve susto.”). Todos esses acompanhamentos fenomenológicos sem dúvida podem ocorrer juntamente com a compreensão. Mas eles por si só não podem garantir que compreendemos algo. Pode-se pensar em uma fórmula e, ainda assim, não ter compreendido nada (“Pois é perfeitamente concebível que lhe ocorra a fórmula e mesmo assim não compreenda.” *IF*, § 152). Para o senso comum parece natural que exista ‘algo’ que se esconde por detrás dos fenômenos que acompanham a compreensão (Ver *IF* § 153). No entanto, ainda que exista certa regularidade nos fenômenos, ou seja, ainda que toda vez que alguém compreender alguma coisa, um determinado acompanhamento mental ocorra, ainda assim, não se pode dizer que aquele acompanhamento *seja* a compreensão em si.

A compreensão não é um ‘processo’ nem tampouco é oculta, pois, se assim fosse, não poderíamos sequer saber que se chama ‘compreensão’ aquilo que ocorreu conosco. Quando dizemos de alguém “Ele entendeu”, estamos nos referindo não a um fato isolado, mas a todo um contexto.

Um segundo exemplo de vivência usado para dissuadir a idéia de que ‘entender’ deriva de algum mecanismo encoberto é a **leitura** (IF § 165; Baker & Hacker, 1980, p. 271; Glock, 1998, p. 93, 94). Mais uma vez é preciso que se diga que Wittgenstein faz uma reflexão sobre o **conceito** de leitura com o objetivo de traçar um paralelo entre ele e o conceito de entendimento:

Isto tornar-se-á mais claro, se inserirmos a reflexão acerca de uma outra palavra, a saber: da palavra “ler”. Primeiramente, devo observar que, nesta reflexão, não incluo em “ler” a compreensão do sentido do que se lê; mas ler aqui é a atividade de transformar o que está escrito e impresso em som, de escrever um ditado, copiar algo impresso, de tocar lendo a partitura, e coisas do gênero.

O uso dessa palavra em meio às circunstâncias da nossa vida habitual é-nos, naturalmente, muito bem conhecido. No entanto, o papel que a palavra desempenha em nossa vida e, com ele, o jogo de linguagem no qual o empregamos, seria difícil de apresentar, mesmo que em traços rudimentares. Uma pessoa, digamos, um brasileiro, passou na escola ou em casa por um dos tipos costumeiros de ensino, e nesta aula aprendeu a ler sua língua materna. Mais tarde, ele lê livros, lê cartas, lê o jornal e outras coisas.

O que acontece então quando ele lê, p. ex., o jornal? – Seus olhos deslizam – como dizemos – pelas palavras impressas, ele as pronuncia – ou diz apenas aos seus botões; ou seja, diz certas palavras ao compreender sua forma de impressão como um todo; diz outras, depois que seus olhos captaram as primeiras sílabas; algumas outras, lê sílaba por sílaba, e uma e outra, talvez, letra por letra (...) Ele pode prestar atenção ao que lê, ou também – como poderíamos dizer – funcionar como mera máquina de leitura, quero dizer, ler em voz alta e corretamente, sem prestar atenção ao que lê; talvez, enquanto sua atenção é dirigida para algo bem diferente (de tal sorte que ele não está em condições de dizer o que leu, quando é interrogado logo a seguir). (...)

Se pensarmos neste modo de ler, na leitura do principiante, e nos perguntarmos em que consiste *ler*, estaremos inclinados a dizer: ler é uma atividade especial consciente espiritual.

Dizemos acerca do aluno também: “Somente ele sabe, naturalmente, se lê realmente, ou se simplesmente diz as palavras de cor”. (É necessário ainda que se fale dessas posições “Somente ele sabe...”) (IF, § 156)

Nessa seção, assim como nas subsequentes, Wittgenstein continua a desmontar a ideia de que as ‘vivências’ internas sejam o entendimento, em consonância com as

passagens anteriores. Através da leitura dessa passagem, podemos fazer algumas reflexões. Em primeiro lugar, temos a impressão de que, ao leitor iniciante, falta-lhe algo quando lê, talvez um acompanhamento mental à atividade mecânica de traduzir em sons aquilo que está impresso. Nosso senso comum, de alguma maneira, parece buscar um componente espiritual que possa ser ‘acoplado’ ao ato de ler. Insistimos que *alguma coisa específica* deve acontecer na mente do leitor treinado, esquecendo-nos de que isso não passa de uma hipótese, já que não podemos saber o que se passa no consciente tampouco no inconsciente daquele que lê.

Enquanto não é treinado, o aluno profere sons que apenas às vezes coincidem com as marcas escritas. Dizemos então que essa coincidência foi um acaso. Com o tempo, as coincidências aumentam e então passamos a dizer que ele **já** sabe ler. Mas quando foi **exatamente** que isso aconteceu? Será que podemos ter uma idéia precisa? Não é possível dar conta do mecanismo que possibilita a leitura, por isso mesmo a filosofia wittgensteiniana propõe que ler é análogo a **reagir** aos signos. A mudança que se opera é no **comportamento**. Vejamos isso mais de perto.

Observando com mais cuidado, pode nos parecer realmente que há um conjunto de sensações que deva acompanhar o ato de ler. Se conhecêssemos mais e mais sobre sinapses e ligações nervosas, talvez pudéssemos ser capazes de dizer com exatidão quais mecanismos são acionados quando alguém lê. No entanto, somos forçados a admitir que para ler é necessário, antes de mais nada, uma prática. A relação letra <> som sugere um treino: eu me habituo a proferir um som assim que vejo a letra. Ler, portanto, nos parece ser um processo determinado; mas determinado pelo quê? É determinado por aquilo que reconhecemos, aquilo para o qual fomos treinados. Wittgenstein irá dizer (*IF*, § 167) que o processo de leitura, de entender uma linha impressa se dá por reconhecimento, pela repetição das palavras, o que as torna bem conhecidas para nós, como rostos familiares. Existe, portanto, um treino tanto da imagem visual da palavra, quanto do som. Ao contrário do que possa sugerir o senso comum, não existe nenhum aspecto transcendente que se possa reconhecer em todos os casos que chamamos leitura. Além do mais, várias experiências podem acompanhar a leitura, mas nenhuma delas será necessária ou suficiente para que determinemos o que é ler. Ou seja, nenhum desses possíveis acompanhamentos pode ser considerado um *critério* para a leitura.

Concluindo, não se pode dizer que há um laço causal entre os signos e a emissão verbal desses mesmos signos. Saber que alguém está lendo – em oposição a saber se a

pessoa não está lendo – **não** equivale a poder sentir esse laço causal, muito embora sejamos como que fortemente ‘capturados’ pela idéia de um liame invisível a unir sons e letras – da mesma forma que certas fisionomias ‘inspiram’ determinados nomes – e apenas eles (*IF*, § 171).

Gostaria de fechar essa seção, fazendo um retrospecto do que foi dito até aqui acerca do conceito de **entendimento**, a fim de orientar a análise que será empreendida no próximo capítulo.

Em primeiro lugar, levantei algumas questões acerca da interioridade e do entendimento tal como essas se apresentam em sua versão tradicional. Mostrei que, tradicionalmente, o entendimento pode ser considerado como **um fenômeno mental de transferência de significados de uma mente para outra**.

Em seguida, aponte para o fato de que a crítica wittgensteiniana incide justamente sobre essa visão de entendimento como **processo mental** e contra a **dicotomia interno/externo** que contamina nosso discurso sobre os aspectos psicológicos da vida humana. Enfatizei, portanto, o fato de que a idéia do entendimento como um processo psíquico não procede e que o critério que pode ser usado para aferir o mesmo são as nossas **atuações**. Além dessas, também são evocadas como critérios (os quais podem ser sempre revogados) as **explicações** que oferecemos acerca de determinada expressão. Outro critério seria também o **uso** da expressão segundo regras aceitas pela comunidade, dando ênfase ao fato de que a linguagem é uma atividade que se orienta por **regras**. Também mostrei que o entendimento é uma **condição permanente** (ou seja, entender uma frase é entender uma língua inteira).

Finalmente, selecionei dois exemplos específicos, dentre os muitos que Wittgenstein oferece, para corroborar a linha de pensamento apresentada: o primeiro, diz respeito à questão do **entendimento súbito**; já o segundo discute o conceito de **leitura** e busca traçar um paralelo entre o mesmo e o conceito de entendimento, no intuito de lançar luz sobre esse último.