

Universidade de Brasília – UnB  
Departamento de filosofia  
Programa de mestrado  
Orientador: Julio Cabrera  
Orientando: Murilo Rocha Seabra

Porque não se deve interpretar as  
*Investigações de Wittgenstein:*  
Reflexões metafilosóficas contra a exegese acadêmica

Brasília, 02 de dezembro de 2010.

“Antes de mais nada, quero dizer que a vitória extraordinária do Brasil foi a vitória do futebol. Do futebol que o Brasil joga, sem copiar de ninguém, fazendo da arte de seus jogadores a sua força maior e impondo ao mundo futebolístico o seu padrão, que não precisa seguir esquemas dos outros, pois tem sua personalidade, a sua filosofia e jamais deverá sair dela.”

João Saldanha

“Poder-se-ia chamar esse livro de manual. Um manual, no entanto, não no sentido de que proporciona conhecimento, mas no sentido de que estimula o pensar.”

Wittgenstein, sobre uma versão preliminar das *Investigações filosóficas*

## Sumário

Resumo	4
Apresentação	5
Introdução	18
Prelúdio: acertando o tom	21
Capítulo 1: Primeiras críticas ao conceito de interpretação	29
Capítulo 2: Nos subterrâneos da linguagem: criticando a idéia de que compreender é interpretar	45
Capítulo 3: Nos subterrâneos das regras: criticando a idéia de que é preciso interpretá-las como descrições	59
Capítulo 4: Nos subterrâneos das expressões: criticando a idéia de que é preciso reinterpretá-las como descrições	70
Capítulo 5: Imagens mentais: criticando a idéia de que compreender é interpretar	97
Capítulo 6: Filosofar e interpretar	106
Considerações finais: questões para o segundo Wittgenstein	143
Apêndice: Lutas simbólicas	150
Bibliografia do apêndice	176
Bibliografia wittgensteiniana	178

## Resumo

O trabalho que se segue não é o trabalho que eu gostaria de ter escrito. Ele é um trabalho que visa satisfazer exigências acadêmicas. Entretanto, utilizo Wittgenstein para expor meus próprios pensamentos (que aparecem mais claramente no apêndice). Espero mostrar aqui que as *Investigações* não trazem apenas os resultados de Wittgenstein, mas também os seus métodos. Espero mostrar também que Wittgenstein pretendia que eles pudessem ser usados para resolver problemas filosóficos diferentes dos problemas através dos quais ele apresentou-os. De fato, ele apresentou-os através dos problemas que o circundavam. Filosofar é identificar e atacar os problemas do seu próprio tempo e do seu próprio meio (cujos limites, entretanto, são difusos). Darei assim uma atenção especial ao começo das *Investigações*, tentando entender a referência que Wittgenstein faz no §48 ao método do §2 e tentando em seguida individuá-lo, para depois fazer o mesmo com os métodos dos §8, §9, §10 e §14, intimamente relacionados ao §2. A idéia é isolá-los dos problemas através dos quais foram apresentados justamente para mostrar que a afirmação de Wittgenstein no prefácio das *Investigações* de que ele queria “estimular alguém a pensamentos próprios” está em perfeita sintonia com o corpo do texto propriamente dito. Por fim, espero mostrar que, na visão de Wittgenstein, a aplicação sistemática dos seus métodos resultaria na aquisição de uma capacidade, a saber, a capacidade de filosofar (é ela que traz paz ao espírito). Assim, as *Investigações* podem de fato ser coerentemente descritas como um manual ou como um livro de exercícios.

## Apresentação

### 1. Uma visão geral do presente trabalho

O que você tem em mãos é uma interpretação original e ousada do segundo Wittgenstein. O autor não está, portanto, simplesmente referendando uma interpretação previamente apresentada por algum ou alguns estudiosos do segundo Wittgenstein. Pelo contrário, ele está dizendo que as *Investigações filosóficas* não são uma obra a ser interpretada e sim um manual a ser empregado no tratamento de problemas diferentes daqueles que Wittgenstein tratou. As *Investigações* são um livro de exercícios cuja finalidade é desenvolver no leitor a habilidade de filosofar, e isso está muito além da habilidade de interpretar. Portanto, interpretar as *Investigações* é cometer um erro de interpretação. É transformá-las num ponto de chegada ao invés de vê-las como um ponto de partida, como queria Wittgenstein. Tudo o que o *intérprete* das *Investigações* pode fazer, de fato, é mostrar em que sentido vem a ser um erro interpretá-las, e começar a usá-las como Wittgenstein esperava que fossem usadas.

Ao contrário do que muitas vezes se diz de forma mecânica e irrefletida, há muitas idéias defendidas nas *Investigações*, como, por exemplo, a idéia de que a compreensão (lingüística) ancora-se não na interpretação (lingüística) e sim na habilidade (lingüística). Portanto, é sem dúvida possível fazer um trabalho puramente exegético das *Investigações*. O autor do presente trabalho, porém, julga que se não tem sentido escrever uma dissertação de mestrado para fazer um simples *survey* das idéias de um determinado autor, seja ele quem for, tem ainda menos sentido fazer um simples *survey* das idéias do segundo Wittgenstein ou da literatura secundária sobre ele.

Se você acha que o autor está sendo arrogante ao dizer que o presente trabalho traz uma interpretação original do segundo Wittgenstein e está mal conseguindo segurar o impulso de acusá-lo de estar sendo contraditório por estar, sim, escrevendo um trabalho sobre Wittgenstein, pergunte-se se ele realmente está sendo arrogante (ele está fazendo uma avaliação equivocada do presente trabalho?) e se ele realmente está sendo contraditório (ele está dizendo uma bobagem absolutamente vazia e sem sentido ao dizer que interpretar as *Investigações* é cometer um erro de interpretação?), ou se é *você* que está projetando sobre ele *um esquema que reinterpreta imediatamente qualquer auto-*

*atribuição de originalidade como uma expressão de arrogância* quando ela vem de um subequatorial (falo ‘subequatorial’ mais no sentido simbólico do que geográfico), e se apegando ao adjetivo ‘contraditório’ para desqualificá-lo de alguma maneira, operando, assim, uma racionalização para proteger esse esquema.

Sim, quero convidar o leitor a fazer uma leitura mais profunda do presente trabalho: que você preste atenção não só ao conteúdo do presente trabalho, mas também ao quadro de referência que você usa para lê-lo. Questione-se se a sua leitura é uma leitura puramente racional, neutra e objetiva. E se a resposta for negativa, tente conscientizar-se das proposições que formam a armação desse quadro de referência ou esquema de leitura e crítica.

Experimente desarmar-se e examinar a origem e o funcionamento desse esquema, e você fará grandes descobertas. Deixe esse esquema oculto e gravado no fundo da sua retina, informando os seus julgamentos sem que você perceba a atuação dele, e você jamais verá o mundo com som, à cores e em três dimensões.

É infinitamente mais saudável *investigar* se uma afirmação procede ou não do que julgá-la arrogante e falsa de maneira automática. As reações emocionais automáticas dos leitores acadêmicos podem ser vantajosamente vistas como discursos extremamente condensados que são ativados quando cutucados. É uma atitude infinitamente mais autônoma, mais saudável e mais responsável trazê-los à tona do que implementá-los mecânica, neurótica e acriticamente. Até porque a leitura hipercrítica dos subequatoriais e a leitura hipercondescendente dos superequatoriais são dois lados da mesma moeda. Quem não consegue ler os primeiros livre do esquema minimizador não consegue ler os segundos livre do esquema maximizador.

As idéias aqui contidas foram apresentadas, em primeiro lugar, numa importante universidade brasileira. Lá elas foram consideradas absurdas. No entanto, o autor manteve-se firme em sua visão das *Investigações* por conta de uma observação do próprio Wittgenstein que ele encontrou no livro de Stephen Hilmy, e que é citada aqui como epígrafe do presente trabalho: “Poder-se-ia chamar esse livro de manual.” O que a palavra ‘manual’ está fazendo aqui? O que Wittgenstein quis dizer? Ele tinha uma visão completamente deturpada da sua obra? Ou será que temos aqui uma dica importante sobre o sentido das *Investigações*? Essas questões foram desenvolvidas em dois trabalhos que autor publicou com Marcos Pinheiro na Áustria: “*Philosophy as development of conceptual technologies*” e “*Following a philosopher*”. Lá elas não foram consideradas absurdas.

Em nenhum dos livros encontrados na bibliografia é possível encontrar uma interpretação do segundo Wittgenstein semelhante à que se oferece aqui. *Nem mesmo no livro de Hilmy*. A idéia central defendida aqui é que Wittgenstein quer desenvolver uma habilidade no leitor. A dissolução completa da metafísica do *Tractatus* é substituída nas *Investigações* pela *capacidade* cada vez mais segura de manejar e resolver problemas filosóficos. Essa capacidade é análoga à capacidade de falar. Saber filosofar, portanto, não é carregar um conjunto de proposições na memória, assim como saber falar não é carregar um conjunto de representações na memória. Pelo contrário, saber filosofar é saber tratar de questões filosóficas. É conseguir desvencilhar-se delas. Do mesmo modo, saber falar é saber mover-se na linguagem e saber usá-la para mover-se no mundo. Esse saber não é representacional. É um saber que tem mais afinidade com uma capacidade. Mas não é uma capacidade puramente física, muscular, como a capacidade de levantar uma pedra, e sim uma capacidade cognitiva.

O *Tractatus* pretende apresentar ao leitor um cálculo que, se for corretamente aplicado, será capaz de resolver todo e qualquer problema filosófico. Essa ambição é completamente repudiada nas *Investigações*. Aqui Wittgenstein pretende, ao contrário, expor o leitor a uma série de exemplos de desconstrução de problemas filosóficos para que ele pegue o fio da meada e continue a filosofar por si mesmo. Esses exemplos não ilustram um cálculo como o do *Tractatus*, mas ilustram métodos simples e artesanais de resolução de problemas filosóficos análogos aos métodos simples e artesanais de fazer contas matemáticas que aprendemos na escola. Eles possuem algo de mecânico. Mas não há nada como o cálculo do *Tractatus*, que opera por si mesmo. Eles possuem algo de mecânico no sentido de que são procedimentos que ajudam quem está completamente perdido a dar os primeiros passos em direção à compreensão do que está acontecendo. Uma certa proposição deixou você com a pulga atrás da orelha? Então, experimente fazer isso e depois aquilo. Experimente imaginar um caso concreto que a exemplifica. Depois veja se ela é igualmente aplicável a todos os casos que ela pretende englobar. A idéia é que mais cedo ou mais tarde você perceberá aquilo que estava lhe embaraçando e assim ficará tranqüilo de novo.

O autor que chegou mais próximo da visão das *Investigações* apresentada aqui foi Garth Hallett, no volume *A companion to Wittgenstein's Philosophical investigations*. Porém, o fato é que o seu livro não dedica mais do que poucas linhas, que não chegam nem sequer a totalizar uma página, à idéia de que existem procedimentos artesanais para a resolução de problemas filosóficos nas *Investigações* em substituição

ao cálculo do *Tractatus*. Hallett só nota brevemente que no §48 das *Investigações* Wittgenstein refere-se ao ‘método’ do §2. Ele não vai muito mais longe do que isso. O livro de Hilmy, embora contenha ‘método’ no título, passa a uma distância ainda maior da visão apresentada aqui. Os fartos volumes de Baker e Hacker nem sequer mencionam, muito menos exploram, que no §48 das *Investigações* Wittgenstein refere-se ao ‘método’ do §2. O *insight* de Hallett, portanto, não foi desenvolvido pelos comentadores subseqüentes de Wittgenstein.

Wittgenstein acha que temos que resolver os problemas que nos circundam. Não há razão alguma para resolvermos problemas filosóficos que não nos atribulam, que não são problemas para nós (que podem ser ou não problemas do nosso tempo e do nosso meio). Nesse sentido, a concepção de filosofia dele se aproxima da concepção de filosofia de Cabrera. Os problemas sobre os quais vale a pena filosofar são os problemas que nos apelam, que mexem com nossos órgãos internos, não os problemas que nos disseram que eram importantes. Foi isso o que ele fez nas *Investigações*. Ele sentia-se cercado de proposições absurdas sobre a linguagem e empenhou-se para desmontá-las. As *Investigações* mostram, por exemplo, que uma crença comum em seu tempo e o seu meio, a de que os poderes da linguagem deveriam ser explicados através uma espécie de sublinguagem (um cálculo, uma linguagem primária, uma linguagem fenomenológica), só muda o problema de lugar. As *Investigações*, portanto, podem ser consideradas também uma obra etnográfica. É possível recorrer a ela para saber o que se pensava sobre a linguagem em Cambridge e entre os membros do Círculo de Viena.

O autor do presente trabalho faz o mesmo. Ele não usa as ferramentas de Wittgenstein para reparafusar os parafusos que ele já parafusou ou para serrar de novo as tábuas que ele já serrou. Pelo contrário, ele ataca problemas do seu próprio meio e do seu próprio tempo. Uma das proposições absurdas que ele ataca é a de que os estudantes de filosofia devem primeiro interpretar e só depois filosofar, primeiro aprender e só depois fazer. Essa é uma proposição que pode ser lida no comportamento de vários professores e em vários outros suportes, como os currículos de filosofia. O bom etnógrafo é aquele que não apenas anota as regras explicitamente enunciadas, mas também as regras seguidas em silêncio. Evidentemente, essa regra pode ser proposicionalizada de várias maneiras diferentes. Mas o importante a notar é isso: que o autor etnografa e critica as práticas de ensino dos departamentos de filosofia brasileiros.

Por que o autor interpretou Wittgenstein, se ele diz que é absurdo interpretá-lo? Por que o autor escreveu um comentário ao invés de desenvolver suas próprias idéias? O

fato é que o autor tentou duas vezes entrar num programa de mestrado com um projeto de pesquisa próprio e original, e não conseguiu. Em uma das universidades, um dos professores da banca recomendou-o ao departamento de artes ou de letras. Na outra, ele foi recomendado ao departamento de lingüística. Porém, no entender do autor, o projeto que ele estava propondo era um projeto de filosofia, razão pela qual ele se inscreveu para a seleção em filosofia e não em artes, letras ou linguística. O autor não queria mudar de área. Dando-se conta de que se continuasse apresentando projetos autorais (onde ele desenvolveria suas próprias idéias ao invés de suas idéias sobre as idéias alheias) ele jamais entraria num programa brasileiro de pós-graduação em filosofia, o autor resolveu apresentar um projeto sobre Wittgenstein. As portas se abriram miraculosamente. Do ponto de vista do autor, isto é mais uma das milhares de evidências, umas grandes, outras pequenas, de que nos departamentos de filosofia faz-se mais exegese do que filosofia. Trata-se de uma situação verdadeiramente deplorável contra a qual o autor se sente no dever de lutar. O que ele faz aqui é lutar de acordo com as regras do jogo (pois de outro modo não é possível jogar) contra essas regras.

Portanto, o que se tem aqui, até onde sabe o autor, é uma interpretação original e ousada de Wittgenstein. Mas as coisas não param por aqui. O autor vai mais longe e tece uma crítica a Wittgenstein ao final do trabalho. O objetivo dela é mostrar a insuficiência do instrumental wittgensteiniano para resolver certos problemas filosóficos de fundamental importância, como o problema de saber “o que é filosofia e o que não é”. A atitude tradicional consiste em dar uma resposta, mesmo que longa e complexa, a essa questão. A resposta de Wittgenstein está em perfeita sintonia com a sua filosofia. Mas ela é insuficiente para explicar alguns fenômenos radicais, vários dos quais foram vividos pelo autor do presente trabalho. Por exemplo, o autor percebeu que muitas vezes idéias dele foram consideradas não filosóficas embora ele mesmo as considerasse filosóficas. Então, elas eram ou não eram filosóficas? A melhor idéia que Wittgenstein tem a oferecer para resolver semelhantes questões é a idéia de semelhança de família. Porém, essa idéia perde toda a força explicativa diante de situações onde uma pessoa aplica a palavra ‘filosofia’ para descrever um certo trabalho e outra pessoa se recusa a aplicá-la.

O autor acredita ter apresentado uma abordagem muito mais eficiente para tratar do problema de saber “o que é filosofia e o que não é” do que a abordagem wittgensteiniana. Aliás, trata-se não apenas de uma abordagem muito mais eficiente, mas de uma abordagem que consegue tratar de um número muito maior de casos com um

número muito menor de recursos, sendo ainda etnograficamente mais precisa. O autor acredita que o signo ‘filosofia’ não está submetido a uma definição nem tampouco a uma regra de semelhança de família. O autor acredita que o signo ‘filosofia’, nos contextos em que ele funciona de forma legitimadora, está submetido a um cabo-de-guerra. Não existe uma supra-razão que mostra às pessoas em quais trabalhos elas devem colocar o rótulo ‘filosofia’ e em quais não devem. A idéia de semelhança de família é ainda uma supra-razão desse tipo, ainda que mais fraca que a idéia de definição. De acordo com o autor, toda supra-razão é apenas uma razão sublunar dentro da arena lingüística. Isso vale também para todos os signos legitimadores (como ‘bom’).

Depois da crítica a Wittgenstein, o autor acrescentou um apêndice onde ele expõe o que ele teria desenvolvido *se tivesse sido dada a ele a chance de filosofar ao invés de comentar*. Como todas as idéias, ela não é imune a críticas. *Mas ela tem méritos que o autor nunca viu serem mencionados (embora o autor esteja cansado de ver idéias fraquíssimas de Wittgenstein serem elogiadas exaustivamente!).* O autor acredita que os méritos dela ficam invisíveis pelo simples fato de ser ele brasileiro. Se as mesmíssimas idéias fossem assinadas por um europeu, elas provavelmente já teriam sido recebidas de maneira diferente. O fato de que ela se sai bem no teste da autorreferência é a coisa menos importante na opinião do autor. Importa mais o fato de que *aquilo que o autor oferece não é uma lista de opiniões com uma articulação fraca entre si, mas uma abordagem que as suplanta e as ultrapassa*. Trata-se de uma *forma de análise*, uma *forma de abordar questões* que pode ser aplicada em diferentes campos, como mostra o autor. Evidentemente, o autor reconhece que ela não tem uma arquitetura tão bela, complexa e acabada como a arquitetura da filosofia hegeliana. Mas ela tem uma arquitetura própria, e o autor não sabe de nenhum outro colega seu do mestrado ou da graduação que tenha construído uma forma de análise com semelhante nível de diferenciação e de coesão. Não se trata, evidentemente, de uma idéia que lhe caiu do céu. Ela foi construída com muito esforço, o que jamais foi reconhecido. Faça com que a mesma forma de análise seja assinada por um europeu e as coisas assumirão feições diferentes.

## 2. Mais detalhes sobre a presente exegese wittgensteiniana

“Aplicamos o método do §2 à exposição do *Teeteto*”, diz Wittgenstein no §48 das *Investigações filosóficas*. Trata-se da primeira ocorrência da palavra ‘método’ em sua

segunda obra-prima. Porém, trata-se também de uma ocorrência discreta. Tanto que ela passou despercebida a Garth Hallett, responsável pelo meticoloso índice remissivo anexado ao final de um número considerável de edições das *Investigações*. A primeira ocorrência da palavra ‘método’ registrada pelo índice de Hallett é na verdade a segunda ocorrência da palavra ‘método’ nas *Investigações*. Ela encontra-se no §133 e diz claramente que Wittgenstein está nas *Investigações* apresentado um método por meio de exemplos: “Mostra-se agora, isto sim, um método por exemplos, e a série desses exemplos pode ser interrompida”.

É difícil avaliar as conseqüências da omissão do §48 do índice remissivo das *Investigações*. Em todo caso, a julgar pelo que Wittgenstein afirma no §133, dizer que no §2 ele simplesmente começa sua crítica à imagem agostiniana da linguagem parece ser contar apenas metade da história. Assim como no §14 ele evidentemente não está simplesmente atacando uma concepção equivocada sobre a natureza das ferramentas, parece que no §2 ele também não está simplesmente atacando uma concepção equivocada sobre a natureza do significado. Parece que aqui ele também está apresentando um método através de um exemplo. Pelo menos, é o que sugere a referência no §48 ao “método do §2”.

A omissão do §48 do índice remissivo de Hallett pode ter contribuído, ainda que num grau pequeno, para o silêncio dos intérpretes de Wittgenstein em relação ao método do §2 (embora não haja silêncio algum quanto ao §133). E conseqüentemente também aos métodos dos §8, §9, §10 e §14, tão intimamente ligados ao §2 que é impossível não pensar que se aqui realmente há um método, nos §8, §9, §10 e §14 também deve haver. Seja como for, a opinião mais corrente que se tem do começo das *Investigações*, que Baker e Hacker inclusive contribuíram para sedimentar, é que Wittgenstein aqui simplesmente critica – por vários ângulos diferentes – a imagem agostiniana da linguagem. De fato, em seus detalhados e volumosos comentários analíticos às *Investigações*, eles não fazem uma alusão sequer ao método do §2, nem tampouco, é claro, aos métodos dos §8, §9, §10 e §14 (embora façam, sim, muitos comentários sobre o que Wittgenstein quis dizer com ‘método’ quando chegou ao §133).

A terceira ocorrência da palavra ‘método’ nas *Investigações* está também no §133: “Não há um método da filosofia, mas sim métodos, como que diferentes terapias”. Assim, para entender o que Wittgenstein quer dizer com ‘terapia’, um conceito bastante explorado na literatura secundária, parece claro que vale a pena tentar entender o que ele quer dizer com ‘método’. E para entender o que ele quer dizer com ‘método’, parece

claro, pelo §48, que vale a pena examinar mais de perto os §2, §8, §9, §10 e §14. E se for confirmado que os §2, §8, §9, §10 e §14 realmente apresentam métodos através de ‘exemplos’ (como ele sugere no §133), então a opinião corrente de que no começo das *Investigações* ele simplesmente faz uma crítica à imagem agostiniana da linguagem, como supõem Baker e Hacker, terá que ser revista.

A literatura secundária sobre Wittgenstein apresenta uma característica curiosa: embora ela discuta amplamente os seus métodos, ela se mostra estranhamente alheia ao fato de que no §48 ele se refere explicitamente ao método do §2. É o caso, por exemplo, do interessante estudo de Hilmy intitulado *The Later Wittgenstein: The Emergence of a New Philosophical Method*. Aqui ele afirma que:

(...) *it is precisely his approach to philosophy, and not his specific philosophical conclusions or doctrines, that Wittgenstein wished to convey in the first place.* (Hilmy 1987:6)

Não há dúvida de que Hilmy fez um estudo de primeira qualidade sobre os métodos do segundo Wittgenstein. Contudo, parece possível argumentar, dado o seu silêncio sobre o §2, o primeiro método que aparece nas *Investigações*, que os métodos que ele aponta na obra de Wittgenstein não são exaustivos.

Mas aqui novamente encontramos um fato curioso. O *Companion to Wittgenstein's Philosophical Investigations*, escrito pelo autor do índice remissivo das *Investigações*, Garth Hallett, fala sobre o método do §2 em sua exegese do §48. Evidentemente, é digno de nota que ele não fala do método do §2 na exegese do próprio §2. E em todo caso, o que ele fala é insuficiente. Embora Hallett reconheça que Wittgenstein tem mais a oferecer do que simples resultados, ele parece sentir uma certa dificuldade na hora de isolar os métodos das *Investigações* dos problemas filosóficos particulares através dos quais eles foram apresentados.

Se lembrarmos que as *Investigações* aproximam o conceito de *compreensão* do conceito de *capacidade* e o afasta do conceito de *interpretação*, veremos que talvez seja possível flertar com a idéia de que, no fim das contas, Wittgenstein não queria nem que seu leitor simplesmente descartasse a concepção segundo a qual os significados das palavras são os objetos aos quais elas se referem, nem que ele memorizasse proposicionalmente seus métodos, mas que ele desenvolvesse uma capacidade, a saber, a

capacidade de filosofar. Isso talvez possa lançar alguma luz sobre uma observação garimpada por Hilmy onde Wittgenstein refere-se a uma versão preliminar das *Investigações* como um ‘manual’:

*One could call this book a text-book. A textbook, however, not in that it provides knowledge [Wissen], but rather in that it stimulates thinking [Denken]. (Wittgenstein apud. Hilmy 1987:6)*

Então, parece mesmo difícil sustentar que ao mostrar que os significados das palavras não são os objetos aos quais elas se referem, o intuito de Wittgenstein é realmente só mostrar que os significados das palavras não são os objetos aos quais elas se referem. Parece exegeticamente mais defensável a idéia de que sua crítica à imagem agostiniana da linguagem ilustra também um método de crítica.

Murilo Seabra e Marcos Pinheiro, em dois artigos publicados no *Internationales Wittgenstein Symposium* (2007, 2008), defenderam que Wittgenstein queria oferecer nas *Investigações* antes de mais nada *métodos* e não *resultados* – e que ele esperava que seus leitores não se limitassem a interpretá-los, mas aprendessem a aplicá-los. Com efeito, existiria uma relação interna entre o prefácio das *Investigações* (onde ele diz que não gostaria de “poupar aos outros o trabalho de pensar, mas sim, se for possível, estimular alguém a pensamentos próprios”) e o corpo do texto propriamente dito, assim como existe uma relação interna entre o prefácio do *Tractatus* (onde ele diz que “a verdade dos pensamentos aqui comunicados parece-me intocável e definitiva”) e o seu tom peremptório. Se o *Tractatus* anuncia o fim da filosofia, as *Investigações* anunciam o seu recomeço. Se o *Tractatus* espera do seu leitor que ele limite-se a interpretá-lo, as *Investigações*, ao contrário, esperam do seu leitor que ele aplique os seus métodos.

Assim, o objetivo do presente trabalho é aprofundar e detalhar os argumentos expostos sumariamente por Murilo Seabra e Marcos Pinheiro. Entre outras coisas, espera-se mostrar que é possível extrair dos §2, §8, §9, §10 e §14 não apenas resultados, mas também métodos; que Wittgenstein não queria que seus métodos fossem memorizados proposicionalmente, mas aplicados para que fossem incorporados em capacidades; que a capacidade de filosofar não é apenas uma capacidade que pressupõe a capacidade de falar, mas também uma capacidade análoga à capacidade de falar (nenhuma das duas baseia-se na interpretação); que a simples interpretação das *Investigações*, assim como a simples interpretação lingüística, permanece aquém da sua

compreensão. Espera-se, por fim, traçar uma série de vínculos internos entre o prefácio das *Investigações* e o seu corpo propriamente dito a fim de elucidar em que sentido elas podem ser entendidas como um manual.

### 3. Resumo dos conteúdos dos capítulos

#### Introdução

Aqui na introdução discutimos brevemente quais são as intenções de Wittgenstein nas *Investigações*. Entramos também na polêmica sobre as razões pelas quais Wittgenstein escolheu escrever as *Investigações* em aforismos, já que o *Big Typescript*, de onde veio uma boa parte do seu material, foi escrito na forma usual com capítulos e seções de capítulos (Hilmy 1987). Terminamos a introdução com uma visão panorâmica da dissertação.

#### Prelúdio

Aqui na introdução fazemos uma crítica mais direta às práticas de ensino dos departamentos de filosofia, voltados mais ao repensar do que ao pensar. O objetivo aqui é aclimatar o leitor para que ele entenda a longa construção argumentativa que culmina na conclusão de que interpretar Wittgenstein é cometer um erro de interpretação.

#### Capítulo 1 – Primeiras críticas ao conceito de interpretação

Aqui no primeiro capítulo distinguimos entre as interpretações e as regras. Também explicamos que se são sobretudo regras o que os filósofos escrevem (as proposições gramaticais são regras que informam *como* devemos dizer *o que* queremos dizer), podemos então usar as reflexões wittgensteinianas sobre o que é seguir uma regra para discutir o que é seguir um filósofo, como sugerido por Murilo Seabra e Marcos Pinheiro (2008).

Capítulo 2 – Nos subterrâneos da linguagem: criticando a idéia de que compreender é interpretar

Aqui acompanhamos a crítica das *Investigações* ao modelo do cálculo, isto é, à idéia de que compreender uma proposição é realizar um cálculo inconsciente e extremamente veloz que a decompõe em proposições elementares e termina por passar dos seus nomes simples aos objetos aos quais eles se referem. A conclusão que tiramos daqui é que compreender uma proposição e interpretá-la são coisas diferentes. A compreensão, para o segundo Wittgenstein, não se ancora na interpretação.

Capítulo 3 – Nos subterrâneos das regras: criticando a idéia de que é preciso reinterpretá-las como descrições

Aqui discutimos mais detalhadamente o que é seguir uma regra. Acompanhamos os argumentos de Wittgenstein contra a idéia de que atender a ordem '+2' é fazer o que o professor tinha em mente ou copiar uma série de entidades objetivas e abstratas. O objetivo aqui é mostrar que as regras não são descrições nem de processos subjetivos nem de entidades objetivas abstratas.

Capítulo 4 – Nos subterrâneos das expressões: criticando a idéia de que é preciso reinterpretá-las como descrições

Aqui discutimos a concepção de Wittgenstein sobre a relação entre o mundo interno e os comportamentos externos. O objetivo é familiarizar o leitor com as suas reflexões sobre a privacidade para que ele possa acompanhar sua crítica à idéia de que a compreender é imaginar. As expressões têm uma gramática específica que não pode ser reduzida à gramática das descrições.

Capítulo 5 – Imagens mentais: criticando a idéia de que compreender é interpretar

Aqui abordamos a crítica wittgensteiniana à idéia de que compreender é imaginar (segundo Wittgenstein, compreender a palavra 'vermelho' imagem mental do vermelho

é passar dela para a imagem mental do vermelho), completando a nossa exposição da crítica de Wittgenstein à idéia de que compreender é interpretar.

#### Capítulo 6 – Filosofar e interpretar

Aqui entramos propriamente no trabalho de identificação ou de individuação dos métodos do segundo Wittgenstein. Mostramos também que Wittgenstein pretendia submeter o leitor das *Investigações* a um treinamento para que ele adquirisse a capacidade de filosofar (e pudesse então deixá-las para trás, se assim quisesse, mais ou menos como leitor do *Tractatus* poderia deixá-lo para trás após havê-lo compreendido). Retomamos também o Capítulo 1 para mostrar que as reticências de Wittgenstein em relação à importância da interpretação para a linguagem podem talvez ser usadas para questionar a importância da interpretação para a filosofia.

#### Capítulo 7 – Considerações finais: questões para o segundo Wittgenstein

Aqui mostramos uma insuficiência da filosofia do segundo Wittgenstein. Também mostramos as estreitas relações entre os conceitos wittgensteinianos de critério e de norma de expressão. Embora o número mínimo de páginas já tenha sido excedido, insistimos em fazer pelo menos uma crítica a Wittgenstein para mostrar que não abraçamos a sua filosofia.

#### Apêndice – Lutas simbólicas

Aqui apresentamos uma forma de análise original através de um estilo expositivo também original. Abandona-se o narrador neutro, objetivo, onisciente, e que sempre está com a posse da razão, em favor de duas vozes narrativas que não se conciliam.

## Siglas mais usadas

IF – *Investigações filosóficas*

IF 1a – primeiro parágrafo do primeiro aforismo das *Investigações filosóficas*

IF 1b – segundo parágrafo do primeiro aforismo das *Investigações filosóficas*

## Introdução

“Até há pouco tempo renunciara à idéia da publicação do meu trabalho em vida”, diz Wittgenstein no prefácio das *Investigações filosóficas*. “Tal idéia, contudo, era reavivada de tempos em tempos, principalmente porque tomava conhecimento de que meus resultados, divulgados em preleções escritas e discussões, circulavam muitas vezes mal compreendidos, mais ou menos trivializados ou mutilados. Com isso, irritou-se minha vaidade e deu-me trabalho acalmá-la”. Seria possível dizer com mais clareza “Deixe para mim o trabalho de expressar as minhas idéias”? Mais adiante, Wittgenstein ainda acrescenta: “Não desejaria, com minha obra, poupar aos outros o trabalho de pensar, mas sim, se for possível, estimular alguém a pensar por si próprio”. Então, não parece que depois de ter dito “Deixe para mim o trabalho de expressar as minhas idéias”, ele está agora dizendo “Caso você não tenha idéias próprias a expressar, talvez eu possa ajudá-lo”?

O presente trabalho tenta ouvir Wittgenstein. O presente trabalho tenta ouvir o prefácio das *Investigações*. Ele está marcado, portanto, pela consciência de que Wittgenstein *não* queria ser interpretado. De que Wittgenstein, pelo contrário, queria que pensássemos por nós mesmos, que nos esforçássemos para colocar os nossos próprios pensamentos no papel. O presente trabalho está marcado também pela consciência de que em muitos pontos importantes Wittgenstein certamente foi aqui mal interpretado. Evidentemente, não se perseguiu aqui em nenhum momento o objetivo de interpretá-lo mal. Mas só nos livramos da possibilidade de interpretar mal os outros quando deixamos a eles mesmos o trabalho de expressar o que pensam e nos ocupamos com o desenvolvimento dos nossos próprios pensamentos.

Mas o presente trabalho precisa também ouvir outras vozes além da voz de Wittgenstein. Notadamente, ele precisa ouvir os professores dos departamentos de filosofia brasileiros. Pois está no poder deles determinar se todo o tempo gasto na redação do presente trabalho gerou um resultado satisfatório ou não. E para a maioria deles, Wittgenstein pode, sim, ser considerado um gênio. Mas dizer “Deixe para mim o trabalho de expressar as minhas idéias” e “Caso você não tenha idéias próprias a expressar, talvez eu possa ajudá-lo” não tem o menor sentido. Pois o estudante que pretende conseguir o título de mestre ou de doutor em filosofia precisa aprender a deixar

que os outros façam o trabalho de pensar por ele. Caso queira, ele pode seguir os conselhos de Wittgenstein. Mas não nos departamentos de filosofia.

Aliás, os próprios editais de seleção para a pós-graduação costumam não deixar margem para que façamos o que Wittgenstein queria que fizéssemos. O edital de seleção do curso de mestrado no qual me inscrevi, por exemplo, adverte o candidato que o seu projeto de pesquisa precisa encaixar-se numa das seguintes linhas de pesquisa: 1) Teoria do conhecimento e filosofia da ciência; 2) Linguagem, lógica e filosofia da mente; 3) Ética e filosofia política; 4) Filosofia antiga e medieval; 5) Filosofia da religião. O candidato, portanto, não pode escolher livremente o tema do seu trabalho. Ele precisa fazer uma escolha dentro de um leque previamente determinado.

Wittgenstein também diz no prefácio das *Investigações*:

Após várias tentativas fracassadas para condensar meus resultados num todo assim concebido, compreendi que nunca conseguiria isso. Que as melhores coisas que eu poderia escrever permaneceriam sempre anotações filosóficas; que meus pensamentos logo se paralisavam quando tentava, contra sua tendência natural, forçá-los em uma direção. – E isto coincidia na verdade com a natureza da própria investigação.

Façamos aqui um pouco de interpretação. Notemos, em primeiro lugar, que Wittgenstein tentou organizar os pensamentos das *Investigações* de diversas maneiras diferentes. Por exemplo, o datiloscrito catalogado como TS 213, de onde veio uma parte considerável dos aforismos incluídos das *Investigações*, era um livro bastante convencional dividido em capítulos. No entanto, ele percebeu que as “melhores coisas” que ele poderia escrever “permaneceriam sempre anotações filosóficas”. As *Investigações* poderiam, portanto, ter perdido em qualidade se ele tivesse permanecido determinado a escrever um livro dividido em capítulos. Na verdade, como os pensamentos de Wittgenstein “logo se paralisavam quando tentava, contra sua tendência natural, forçá-los em uma direção”, é possível que nem mesmo um material de menor qualidade teria vindo à luz.

Em segundo lugar, notemos que Wittgenstein diz “E isto coincidia na verdade com a *natureza* da própria investigação”, não “E isto coincidia na verdade com o *objeto* da própria investigação”. Ou seja, ele acha que a forma aforismática que ele por fim adotou é mais apropriada do que a forma convencional de livro dividido em capítulos não por causa do *objeto* (não por ele tratar da linguagem ou da filosofia), mas por causa

da *natureza* da sua investigação (mas por ele estar fazendo uma investigação filosófica). Ele quer dedicar assim todas as suas forças aos pensamentos, aos argumentos, aos *insights*, sem preocupar-se em forjar frases para colá-los uns nos outros ou em agrupá-los e ordená-los de forma perfeita.

Por razões semelhantes, o presente trabalho chegou a ter a forma aforismática. Mas acabou sendo convencionalmente organizado em capítulos. No fim das contas, julgou-se que seria arriscado – apesar de ser menos razoável – não privilegiar a forma em detrimento do conteúdo. Antes de fixarmos como não negociável a exigência de se escrever em capítulos, não deveríamos perguntar sobre a verdadeira importância da forma? Em todo caso, Wittgenstein parece ter uma opinião bem definida aqui. O que importa é o conteúdo, não a forma. A academia não pensa assim.

O presente trabalho tenta ouvir as duas vozes mencionadas aqui, a voz de Wittgenstein e a voz do professor de filosofia brasileiro padrão. Wittgenstein não queria que escrevêssemos sobre ele. Pelo contrário, ele queria que desenvolvêssemos nossos próprios pensamentos e achava inclusive que as *Investigações* poderiam ajudar na consecução dessa tarefa. Ele também concluiu, depois de vários anos, que a forma aforismática tinha uma sintonia maior com a natureza da sua investigação. Temos que nos esforçar para pensar. Mas não para dirigir nossos pensamentos numa direção previamente determinada. O professor de filosofia brasileiro padrão pensa de forma quase diametralmente oposta. Ao seu ver, o que precisamos fazer é mais repensar do que pensar. E a forma de exposição para ele é tão ou mais importante do que o conteúdo exposto. Um trabalho com uma forma magnífica, mas com um conteúdo duvidoso, tem mais chances de deleitá-lo e conquistar a sua aprovação do que um trabalho com um conteúdo magnífico, mas com uma forma duvidosa.

Atendendo a voz do professor, o presente trabalho tenta interpretar o pensamento de Wittgenstein. Atendendo a voz de Wittgenstein, o presente trabalho tenta fazer algo mais interessante com o seu pensamento do que simplesmente interpretá-lo. Em poucas palavras, o presente trabalho tenta colocar a voz de Wittgenstein contra a voz do professor a fim de questionar a legitimidade do interpretar – a fim de questionar o sentido de se deixar o filosofar de lado em benefício do interpretar. Ouvir a voz do professor é essencial. Ele quer que demonstremos conhecer o pensamento de algum filósofo canônico. E ele não está disposto a abrir mão das suas exigências. Acontece que o filósofo canônico escolhido aqui fornece um arsenal crítico que pode ser usado para examinar criticamente as exigências do professor. E o seu arsenal será usado para isso.

## Prelúdio: acertando o tom

Existe uma diferença fundamental – ainda que esfumada – entre conhecimentos e princípios... Fundamental porque é possível defender verbalmente  $p$  e na prática vilipendiar  $p$ . De fato, trata-se de um fenômeno muito comum entre os professores de filosofia, a nossa comissão técnica... De maneira geral, eles definem corretamente a palavra ‘filosofia’; quando começam a aplicá-la, porém, conseguem realizar a proeza de torná-la irreconhecível. Portanto, ter princípios não é enunciá-los e sim praticá-los. E a diferença entre ambos é esfumada porque os princípios – mesmo sendo princípios – podem ser proposicionalizados: podem ser transformados em conhecimentos. Não *precisam* ser, vale frisar. Mas *podem* ser. Assim, a comissão técnica brasileira de futebol de 1966, por exemplo, tinha conhecimentos de sobra, mas não princípios... Preocupava-se mais com passeios futebolisticamente supérfluos do que com o futebol propriamente dito. Ou então ela tinha ambos: conhecimentos e princípios; contudo, princípios errados, princípios que levaram o Brasil à derrota apesar dos seus craques... Não que passeios sejam logicamente – ou metafisicamente – incompatíveis com o futebol. A questão não é lógica – nem tampouco metafísica. A questão é bem mais trivial, bem mais simples. Quando se passeia, não se joga, não se treina. Do ponto de vista do futebol, perde-se tempo passeando.

Com a filosofia é a mesma coisa. Os seus técnicos – e também os seus jogadores! – precisam urgentemente de princípios – e de princípios corretos. Em primeiro lugar, a filosofia; em segundo lugar, a exegese filosófica... Em primeiro lugar, o conteúdo; em segundo lugar, a forma... Em primeiro lugar, o futebol; em segundo lugar, os passeios... Do ponto de vista estritamente *filosófico*, é evidente que o *como* se escreve não deve ter primazia sobre *o que* se escreve... A menos, é claro, que se queira discutir justamente o *como* se escreve. Seja como for, é estranho que a comissão técnica brasileira de filosofia não admita que escrevamos *diálogos*, *aforismos*, *cartas* ou *ensaios*... Só se pode agora escrever dentro da forma menos criativa e menos interessante que a história da filosofia já concebeu: a forma segura e imponente do tratado: com capítulos, seções de capítulos, etc. E basta escrever dentro da forma do tratado para satisfazer a comissão técnica. Não é preciso – é até perigoso – filosofar.

Mas por que a forma do tratado – com capítulos e seções de capítulos – seria superior às outras? Não é possível expressar exatamente o mesmo conteúdo sob diferentes formas? Por exemplo, não é possível escrever duas obras, uma na forma de tratado e a outra na forma de aforismos, que tenham exatamente o mesmo conteúdo? E o que deveria interessar à filosofia: a forma ou o conteúdo?

Talvez a perseguição das outras formas de exposição de idéias filosóficas se deva ao desejo – repugnante aos olhos de Wittgenstein – de fazer a filosofia *parecer* mais séria do que realmente é... Pois o tratado expressa – em sua própria *forma* – seriedade, profundidade e certeza... Ele gera a aparência de que se está *certo*, mesmo quando se está errado... Não que a sensação de certeza deva ser extirpada de uma vez por todas do ambiente filosófico! Mas por que teríamos a obrigação de adotar o estilo de escrita mais seguro de si que existe?

A sensação de certeza, na verdade, ela é uma bússola – um guia – de inestimável valor... Muitas vezes é a certeza – ainda não justificada – de que há algo errado com uma determinada afirmação que nos leva a investigá-la e a desmontá-la: a buscar – e a *encontrar* – as razões para a nossa desconfiança... Mas a sensação interior de certeza não tem nada a ver com a sensação de certeza gerada pela forma do tratado. A primeira estimula a *reflexão*. A segunda estimula simplesmente a *adesão*.

O tratado não é – veja-se o prefácio das *Investigações* – uma forma exatamente adequada para se expor argumentos: para tanto, são indiscutivelmente melhores os diálogos e os aforismos... Ele não é uma forma exatamente adequada para expressar *como* tivemos as idéias que tivemos: para tanto, são indiscutivelmente melhores as cartas e os ensaios... Ele é uma forma que prima pelos *resultados*... A exposição dos processos dos quais resultaram fragilizariam a universalidade e a certeza deles... Ah, não se pode escrever na primeira pessoa do singular! Não se pode mostrar que os pensamentos não caem do céu já prontos, mas são pensados por pessoas de carne e osso!

O tratado é um estilo expositivo que tem suas próprias exigências – e elas nem sempre coincidem com as exigências puramente filosóficas... O tratado pode exigir, por exemplo, que se faça concessões argumentativas – para iniciar de maneira pouco abrupta um capítulo, para finalizá-lo elegantemente, para colar um parágrafo no outro, etc. E pelas mesmas razões estéticas e arquitetônicas ele pode exigir que se mutile – que se interrompa – que se prejudique – a argumentação: justamente o que tem mais importância para a filosofia... Mais uma vez, o tratado não é logicamente – nem metafisicamente – incompatível com a filosofia. A questão aqui é prática. Jogar futebol

dentro de uma camisa-de-força – ou usando salto alto – não é impossível. Mas trata-se obviamente de uma exigência pouco funcional.

A exegese também não deve ter primazia sobre a filosofia – o repensar não deve ter primazia sobre o pensar. É um absurdo o que se vê nas universidades brasileiras de hoje... A relação entre a exegese e a filosofia – que poderia e deveria ser simbiótica, de mútua ajuda – tornou-se parasitária: a exegese simplesmente preda a filosofia: a comissão técnica preda os jogadores... O que certamente está conectado com o fato de que no Brasil muitas vezes não se admite – o que não faz mais do que atrapalhar o bom andamento do jogo – que se escreva na primeira pessoa do singular: em outras palavras, o jogador deve permanecer fora de campo... Exatamente o contrário do que se exige, por exemplo, no Estados Unidos, país tão novo quanto o Brasil, mas que já produz tanta filosofia quanto a Inglaterra, a França ou a Alemanha... Sim, lá se pode escrever ‘*I think...*’, e não se deve escrever ‘*We think...*’ a menos que seja etnograficamente correto que ‘*We think...*’.

Acho que vale a pena contar aqui um fato que ilustra o quão sem pé e nem cabeça é a perseguição da primeira pessoa do singular aqui no Brasil... Um colega meu que partiu para os Estados Unidos a fim de conseguir seu doutorado, contou-me que escreveu um artigo na primeira pessoa do plural – como estava acostumado a fazer aqui no Brasil – e seu orientador ridicularizou seu estilo vitoriano... Se você acha que *p*, então diga “Eu acho que *p*”. Não coloque suas opiniões na boca dos outros! Não se esforce para expressá-las como se fossem de todo mundo! Sim, exigir que se escreva sempre “Pensamos que *p*” (ou “Pensa-se que *p*”) ao invés de “Penso que *p*” é simplesmente exigir que *não* se use todos os recursos disponíveis na língua portuguesa... Como se escrever na primeira do singular fosse gramaticamente incorreto! Como se fosse falta de educação!

É possível elaborar dúzias de argumentos tanto defendendo o estilo impessoal vitoriano quanto o estilo pessoal e independente norte-americano... Por exemplo: “Por que insistir em escrever na primeira do singular, se é sempre possível converter ‘Eu acho que *p*’ em ‘Acha-se que *p*’ sem mudar o conteúdo de *p*?”. Mas é de se perguntar também: por que insistir em converter “Eu acho que *p*” em “Acha-se que *p*” ao invés de converter “Acha-se que *p*” em “Eu acho que *p*”, se a conversão pode ser feita nos dois sentidos – e se o conteúdo de *p* não muda?! É curioso que a comissão técnica brasileira – quando interpelada pelos jogadores que não se sentem à vontade com suas regras, que suspeitam da arbitrariedade e da profunda irrelevância delas para o jogo – recorra ao

argumento da conversão sempre num sentido bastante preciso: do pessoal para o impessoal, do “Eu acho que  $p$ ” para o “Acha-se que  $p$ ”, nunca o contrário... Do fato de que a conversão é possível, extrai-se prontamente o sentido que ela deve tomar... Estranho, não? Estranho. Ah, talvez seja necessário lembrar aqui um pouco de história da linguagem!

Mas a comissão técnica não cede quando é colocada contra a parede: os nossos argumentos não surtem nenhum efeito sobre suas decisões: argumentar, para uma boa parte dos professores de filosofia brasileiros, é simplesmente florear! É só então que o caráter essencialmente arbitrário de suas regras aparece de maneira nua e crua... Há jogadores que se satisfazem com suas pseudo-explicações e se submetem às suas regras de etiqueta achando que elas não se resumem a simples regras de etiqueta. Afinal, elas *parecem* explicações! As falácias convencem justamente porque passam por argumentos lógicos... E devem mesmo haver técnicos que não percebem o quanto são falaciosas as suas falácias...

Porém, há jogadores que permanecem inquietos. O argumento “Por que insistir em escrever na primeira do singular, se é sempre possível converter ‘Eu acho que  $p$ ’ em ‘Acha-se que  $p$ ’ sem mudar o conteúdo de  $p$ ?” reconhecidamente aplaca a curiosidade de muitos deles, apesar de ser falacioso. Porém, há muitos que, mais cedo ou mais tarde, percebem que foram driblados... E colocando-se de novo a correr atrás da bola (atrás do que realmente interessa: fazer gol, fazer a filosofia), descobrem que as explicações oferecidas pelos técnicos ficam cada vez mais fracas do ponto de vista lógico e cada vez mais fortes do ponto de vista pugilístico... Na medida em que seus argumentos começam a fraquejar, suas decisões começam a se mostrar cada vez mais inquebrantáveis...

O argumento “Por que insistir em escrever na primeira do singular, se é sempre possível converter ‘Eu acho que  $p$ ’ em ‘Acha-se que  $p$ ’ sem mudar o conteúdo de  $p$ ?” só tinha um objetivo: fazer com que o jogador se conformasse às regras achando que estava conformando-se a elas por uma boa razão... Aqui mais uma vez vale lembrar a distinção entre conhecimentos e princípios. O técnico, com sua falácia, seda o jogador que se incomoda com a obrigação de escrever sob a forma “Acha-se que  $p$ ”, de fato muito estranha num jogo que prioriza o conteúdo... Mas o jogador que percebe o caráter falacioso do argumento do técnico é justamente aquele que permanece fiel aos seus princípios, aquele que continua sentindo que há algo errado com a regra que proíbe o uso da primeira do singular mesmo depois de ter sido driblado – ou ludibriado – argumentativamente...

A comissão técnica precisa mudar. De um jeito ou de outro, precisa mudar. De outro modo, os bons jogadores continuarão a ser discriminados, a ser colocados no banco de reserva, a ser arrastados para fora do campo, a ser literalmente impedidos de jogar... Sim, os jogadores que não querem seguir os esquemas dos outros, pois têm sua própria maneira de jogar, pois têm potencial para inovar, para trazer algo de original e digno de ser investigado e comentado, são literalmente discriminados...

A comissão técnica reza que não! Ela reza que não discrimina os jogadores, que limita-se a avaliá-los neutra e objetivamente! Se ela desaprova sistematicamente – e às vezes até persegue – aqueles que tentam desenvolver um estilo de jogo próprio, não é por ela ser por princípio contrária a qualquer espécie de inovação, é por simplesmente faltar a *eles* talento e qualidade!

Mas não é bem assim... A verdade é que não pega bem aqui no Brasil ter – ou mesmo querer ter – idéias próprias. O indivíduo que se esforça para desenvolver suas sacações é reinterpretado como um ser ao mesmo tempo ingênuo e arrogante... Ele não está desenvolvendo nada de novo, apenas reinventando a roda... De fato, não importa o quão originais sejam suas idéias. Elas simplesmente não são originais. Elas *necessariamente* não são originais. Seriam caso tivessem se originado de um pensador estrangeiro. Mas como ele não é um estrangeiro... Ah, quanta prepotência querer filosofar como um estrangeiro! Ele precisa aprender qual é o seu lugar... E seu lugar é fora da universidade!

Portanto, o que falta para que surja um pensamento filosófico genuíno aqui no Brasil não são conhecimentos. São princípios. Não são craques. São técnicos empenhados em valorizá-los, em estimulá-los, em encorajá-los... São técnicos empenhados não em humilhá-los, não em reduzi-los a espectadores, críticos, resenhistas ou historiadores do futebol, não em massacrá-los psíquica e institucionalmente caso ousem filosofar ou jogar de maneira diferente... Precisamos de técnicos que, ao contrário, valorizem o que eles têm de singular... De técnicos que façam *tudo* para ajudá-los a desenvolver seus projetos individuais... De técnicos que queiram transformá-los não em reservas e sim em titulares... Há de fato uma grande diferença entre o mestre que quer ver e o seu discípulo crescer e o mestre que quer vê-lo diminuir!

É uma ingenuidade achar que os gênios estão fadados a virar gênios apesar dos entraves que os cercam... Alguns conseguem superá-los, sem dúvida. Mas por que outros não sucumbiriam? E por que as paredes não poderiam ser suficientemente firmes para fazer com que todos sucumbissem?

O meu objetivo aqui é desenvolver, com base nos argumentos de Wittgenstein, argumentos – e espero que sejam ampliados, aperfeiçoados, aprofundados, adaptados e aplicados – contra a atual estratégia da comissão técnica brasileira de transformar reservas em titulares e titulares em reservas, de ser hipercondescendente com o pensamento superequatorial e hipercrítica com o pensamento subequatorial, de valorizar desmedidamente a história da filosofia em detrimento absoluto da filosofia, de avaliar os embriões segundo os mesmos critérios usados para avaliar as formas adultas, de aceitar somente pesquisas e projetos exegéticos, repudiando os propriamente filosóficos, etc. Suas diretrizes são extremamente salutares para quem não tem nada a dizer... Porém, trazem um prejuízo incalculável para os brasileiros que desejam realmente jogar...

Pois a filosofia não é – ou melhor, não deveria ser – uma seita esotérica que se dedica a constantemente ler e reler seus cânones... Ela é – ou melhor, deveria ser – antes de tudo uma atividade cultural... O que é extremamente difícil de se fazer quando se apóia e se autoriza somente a clonagem dos craques estrangeiros... Assim, os nossos craques, os nossos possíveis craques, permanecem na sombra... E só aparecem – quando aparecem – graças aos seus desempenhos mais modestos... Não é de se admirar que a metafilosofia – a reflexão sobre a forma de se produzir filosofia em seções particulares do espaço e do tempo – seja criticada como uma atividade não propriamente filosófica... Ela é uma verdadeira ameaça para a lógica colonial vigente...

A nossa comissão técnica precisa conscientizar-se da sua função... Ela precisa aprender que seu dever não é impedir seus jogadores de jogar... Pelo contrário, seu dever é justamente transformá-los em craques, o que se faz abrindo espaço para que desenvolvam seus talentos – e não obrigando-os a repetir os esquemas táticos alheios; e não ensinando que sentar na platéia e assistir ao espetáculo é jogar futebol, ao passo que entrar em campo e jogar futebol não é jogar futebol; e não despertando neles uma repulsa pelo futebol... A nossa comissão técnica já tem conhecimentos, até conhecimentos demais... Ela precisa agora de *princípios*.

Talvez se ache estranho usar uma epígrafe de um técnico de futebol num trabalho de filosofia... Estranho, porém, é achar estranho usar uma epígrafe de um técnico de futebol num trabalho de filosofia! Estranho é aderir a uma assepsia formal que impede o cruzamento de diferentes setores da cultura, como se eles não pudessem se iluminar mutuamente! Estranho é achar que não se pode misturar as coisas, que um leigo em filosofia ou um profissional de outra área não pode dizer nada de relevante a seu respeito! Como se os problemas enfrentados pelos gênios da filosofia e pelos gênios do

futebol não fossem análogos, como se não fossem comparáveis... Como se as palavras de Saldanha não se aplicassem ao que acontece com a filosofia brasileira... Na verdade, elas se aplicam. É absolutamente incorreto dizer que a filosofia brasileira não copia os estrangeiros, que os seus jogadores não são obrigados a deixar de lado os seus talentos para imitarem os superequatoriais...

Foi um colega que me chamou a atenção para o fato de que o futebol não precisa ser somente *tema* de discussão, que ele também pode ser usado para incrementar a própria discussão. É só quem conhece o futebol apenas superficialmente que não consegue enxergar que os seus conceitos podem ser usados como instrumentos de análise – assim como podem ser usados filosoficamente conceitos científicos (como o conceito de ‘epiciclo’, por exemplo) ou bélicos (como os conceitos de ‘defender’ e ‘atacar’, por exemplo). E o mesmo acontece com a filosofia de Wittgenstein. Não é preciso aprisioná-la na condição de *assunto*. Não é preciso tão somente falar a seu respeito. Não é preciso mantê-la muda e inofensiva. Ela também pode ser usada como um conjunto de *Werkzeuge* que servem para tratar de diferentes tipos de problema – inclusive o problema que enfrentamos aqui com a orientação da comissão técnica da filosofia brasileira. É só quem conhece a sua filosofia apenas superficialmente que não consegue enxergar que – além de ser comentada – ela também pode ser usada instrumentalmente para atacar problemas diferentes dos problemas atacados por Wittgenstein.

Infelizmente, os leigos costumam ter uma clareza muito maior do que é a filosofia do que os seus profissionais... Todo mundo sabe que a filosofia é uma atividade reflexiva, menos os filósofos. Todo mundo sabe que a filosofia pode debruçar-se sobre praticamente tudo, menos os filósofos. Todo mundo sabe que ela pode inclusive debruçar-se sobre si mesma, sobre como ela é feita, sobre o que a coage, sobre o que a entrava, menos os filósofos. Não que seja incorreto defini-la recorrendo aos cânones, mas é obviamente incorreto achar que não se pode defini-la sem recorrer aos cânones. A identidade da filosofia não está indissoluvelmente atrelada à sua história européia. O que faz uma proposição ser filosófica é o fato de ela funcionar como uma proposição filosófica, não o fato de ela estar genealogicamente ligada a uma proposição que um dia funcionou de maneira filosófica.

O presente trabalho não pretende apenas *expor* o pensamento do segundo Wittgenstein (o que será feito até o capítulo 5). O presente trabalho pretende também *usá-lo* (o que será reservado para o capítulo 6). E ele será usado para se criticar a

impressão da comissão técnica brasileira de que é preciso mostrar que se conhece o pensamento alheio (mais especificamente, o pensamento de algum filósofo superequatorial oficialmente reconhecido como um grande filósofo) para mostrar que se sabe filosofia. Temos a obrigação de agir como bonecos de ventríloquo dos superequatoriais? Então, vamos pelo menos repetir seus argumentos contra o ventriloquismo.

## Capítulo 1

### Primeiras críticas ao conceito de interpretação

#### 1 – Interpretar e filosofar

O fato de que  $p$  é uma proposição filosófica não significa que “Ele disse  $p$ ” seja uma proposição filosófica. O fato de que  $p$  e  $p \rightarrow q$  são proposições filosóficas não significa que “Como ele disse  $p$  e  $p \rightarrow q$ , então ele deve estar disposto a assumir  $q$ ” seja uma proposição filosófica.

Na verdade, a proposição “Como ele disse  $p$  e  $p \rightarrow q$ , então ele deve estar disposto a assumir  $q$ ” exemplifica bem o que Wittgenstein chama de ‘interpretação’. Mas ela não pode jamais ser uma proposição filosófica? Sim, ela pode. Por exemplo, se ela tiver uma função crítica.

E se ela for uma proposição puramente elucidativa? Bom, podemos dizer que as críticas de Wittgenstein a James, Frege, Russell, Schlick e Carnap são elucidações. Wittgenstein acredita tê-los compreendido melhor do que eles mesmos se compreenderam. E sua filosofia de fato diz que a pessoa X pode compreender melhor a pessoa Y do que a própria pessoa Y.

Se Y teve a intenção de dizer  $p$ , mas disse  $q$ , X não cometerá erro algum se atribuir  $q$  a Y. Se Y teve a intenção de dizer  $p$ , mas disse  $p \rightarrow q$  e  $\sim q$ , X não cometerá erro algum se atribuir  $\sim p$  a Y.

Por exemplo, quem afirma que os significados das palavras são as imagens mentais dos objetos aos quais elas se referem (por exemplo, que o significado da palavra ‘vermelho’ é a imagem mental do vermelho), não está necessariamente querendo afirmar que é impossível explicá-los (não está necessariamente querendo afirmar que é impossível explicar o significado da palavra ‘vermelho’). No entanto, a afirmação de que é impossível explicá-los flui diretamente da afirmação de que eles são imagens mentais. A primeira afirmação não é mais do que uma transformação gramatical da segunda. A primeira afirmação não é mais do que uma *interpretação* da segunda.

## 2 – Leituras sistemáticas e fragmentárias

Curiosamente, porém, Wittgenstein não é considerado bom comentador – e sim um bom filósofo. Será que é por serem suas interpretações excessivamente sagazes?

Wittgenstein não era um estudioso – pelo menos, não no sentido em que uma pessoa está inclinada a pesquisar a fundo e sistematicamente o pensamento de outro filósofo, movimento filosófico ou período histórico da filosofia. Pode-se assegurar, pelas referências ocasionais de Wittgenstein em seus manuscritos, que ele não era o que se poderia considerar uma pessoa ‘muito lida’, e que as leituras que ele fez não foram o resultado de nenhuma pesquisa sistemática, mas antes foi fragmentada e parecia ser o resultado do que ele acontecia de encontrar e do que acontecia de atingir sua sensibilidade à época. Um pouco depois de três anos antes de sua morte, ele admitiu isso quando escreveu “Eu também sou uma pessoa estudada, só que o meu estudo não se acumulou através do ler muito [*viel-lesen*], mas através do pensar muito”. (Hilmy 1987:13)

Mas por que não considerá-lo um estudioso só por ele fazer leituras fragmentadas ao invés de leituras sistemáticas? Mas ele fazia mesmo leituras fragmentadas ao invés de leituras sistemáticas?

Temos aqui um caso semelhante àquele em que alguém imagina que simplesmente não se pode pensar uma frase com a estranha posição das palavras das línguas alemã e latina, da forma como é dada. Precisaríamos primeiramente pensá-la, depois colocar as palavras naquela ordem estranha. (Um político francês escreveu, certa vez, que era uma peculiaridade da língua francesa o fato de nela as palavras estarem colocadas na ordem em que as pensamos.) (IF 336)

Mas o que um político francês está fazendo aqui? O que um político francês está fazendo num livro de filosofia? Temos aqui uma confirmação do fato de que Wittgenstein fazia leituras mais fragmentadas do que sistemáticas? Nas *Investigações filosóficas* ele não cita autores das mais diferentes épocas e dos mais diferentes lugares? E ele não cita às

vezes apenas pequenas e insignificantes trechos de suas obras? Por exemplo, qual é a importância do trecho citado em IF 1a para se compreender o pensamento de Santo Agostinho?

Santo Agostinho, nas *Confissões*, I/8: Se os adultos nomeassem algum objeto e, ao fazê-lo, se voltassem para ele, eu percebia isto e compreendia que o objeto fora designado pelos sons que eles pronunciavam, pois eles queriam indicá-lo. Mas deduzi isto dos seus gestos, a linguagem natural de todos os povos, e da linguagem que, por meio da mímica e dos jogos com os olhos, por meio dos movimentos dos membros e do som da voz, indica as sensações da alma, quando esta deseja algo, ou se detém, ou recusa ou foge. Assim, aprendi pouco a pouco a compreender quais coisas eram designadas pelas palavras que eu ouvia pronunciar repetidamente nos seus lugares determinados em frases diferentes. E quando habituara minha boca a esses signos, dava expressão aos meus desejos. (IF 1a)

Wittgenstein fica páginas e páginas discutindo esse trecho de Santo Agostinho – trecho que Santo Agostinho provavelmente consideraria irrelevante! E notemos ainda que Wittgenstein diz de onde tirou o trecho citado em IF 1a. Mas não diz nem *qual* foi o político francês que escreveu que os franceses pensam como falam, nem *onde* ele escreveu o que escreveu.

Um pensador antigo e um político francês. A lista de autores citados nas *Investigações* é realmente diversificada. Veremos ainda Sócrates, James, Russell e Frege – sem falar nos autores implicitamente mencionados nas *Investigações*, como Schlick e Carnap. E sem falar, é claro, nos autores aos quais as *Investigações* dizem respeito, mesmo que não tenham sido nem explícita e nem implicitamente mencionados. É o caso de Locke, por exemplo, cuja imagem da linguagem encaixa-se quase perfeitamente na descrição que Wittgenstein faz da linguagem privada.

Mas temos aqui uma prova da assistemática de Wittgenstein? Não! Pois o que o político francês escreveu tem uma relação muito estreita com o que James, Russell, Frege, Schlick e Carnap escreveram. E tem também uma relação com Santo Agostinho e Sócrates? Sim. O IF 36 liga a idéia de que aquilo que dá vida à linguagem são os objetos da realidade concreta com a idéia de que a sua vida provém de uma espécie de duplo etéreo da linguagem:

E fazemos aqui o que fazemos em mil casos semelhantes: porque não podemos indicar uma ação corporal que chamamos de apontar para a forma (em oposição, por exemplo, à cor), então dizemos que corresponde a essas palavras uma atividade espiritual.

Lá onde nossa linguagem autoriza presumir um corpo, e não existe corpo algum, lá desejaríamos dizer, existe um *espírito*. (IF 36)

Vejamos a referência que as *Investigações* fazem a Sócrates:

O que há com o fato de os nomes designarem propriamente o simples?

Sócrates (no *Teeteto*): “Se não me engano, assim ouvi de alguns: para os *elementos primitivos* – para assim me expressar – dos quais nós e tudo o mais somos compostos, não há nenhuma explicação; pois tudo que é em si e por si pode ser apenas *designado* com nomes; uma outra determinação não é possível, nem que *é* nem que *não é*... Mas o que é em si e por si deve ser... denominado sem todas as outras determinações. Mas, com isso é impossível falar explicativamente de qualquer elemento primitivo; pois para este nada existe a não ser a mera denominação; tem, na verdade, apenas seu nome. Mas assim como aquilo que se compõe desses elementos primitivos é ele próprio um conjunto emaranhado, assim também suas denominações tornaram-se discurso explicativo neste emaranhado; pois sua essência é o emaranhado de nomes.”

Estes elementos primitivos eram os ‘*individuals*’ de Russell e os meus ‘objetos’ (*Tractatus logico-philosophicus*). (IF 46)

Aqui Wittgenstein claramente liga Sócrates a Russell – e a si mesmo. Então, vemos que o fato de aparecerem diferentes autores – mencionados explícita ou implicitamente – nas *Investigações* não significa que Wittgenstein estava aqui fazendo leituras assistemáticas. Isso significa, pelo menos para Wittgenstein, que eles partilhavam certos pressupostos.

Por que seria mais instrutivo ler cem páginas de um autor só do que dez páginas de dez autores diferentes? Não é possível que lendo dez páginas de dez autores diferentes se pegue o melhor que eles têm a oferecer – ou se pegue o fio ou o tom de cada um dos seus pensamentos, já não sendo portanto necessário acompanhar de perto todos os seus desdobramentos? Os comentadores geralmente não pensam assim. Mas

eles não são filósofos. Eles são comentadores. Eles não têm a atenção voltada para idéias. Eles têm a atenção voltada para autores.

### 3 – O conceito wittgensteiniano de interpretação

É na seguinte passagem das *Investigações* que se pode encontrar o sentido wittgensteiniano de ‘interpretação’:

Portanto, há uma tendência para se dizer: todo agir de acordo com uma regra é um interpretar. Porém, de ‘interpretar’ só se deveria chamar: substituir uma expressão da regra por outra. (IF 201c)

Se for verdade que ao filosofar o que geralmente se faz é propor regras, então ao comentar o que geralmente se faz é precisamente interpretar, isto é, “substituir uma expressão da regra por outra”. Se for verdade que ao dizer “Não podemos saber o que os outros realmente estão pensando” o que o filósofo N faz é apresentar não uma proposição empírica, não uma constatação, não uma descoberta terrível sobre a condição humana, mas uma proposição gramatical, uma forma de falar, uma norma de expressão, em suma, uma *regra*, então o que o comentador de N faz ao dizer “Segundo N, não se pode saber o que os outros realmente estão pensando” ou então “Segundo N, os pensamentos são essencialmente infáveis” não é nada mais do que interpretá-lo.

Pode-se pensar que “Segundo N, os pensamentos são essencialmente infáveis” está mais para uma interpretação do que “Segundo N, não se pode saber o que os outros realmente estão pensando”. Pois a primeira simplesmente repete a proposição “Não podemos saber o que os outros realmente estão pensando”, somente acrescentando o “Segundo N”, que por sua vez não acrescenta nada ao que N disse. Mas o que vem depois de “Segundo N” poderia então ser colocado entre aspas? Na verdade, uma comparação mais atenta entre o que N disse e o que o comentador de N disse mostra que ele não somente acrescentou o “Segundo N”. Ele também substituiu o “Não podemos” por “Não se pode”.

Evidentemente, o sentido de “Não se pode” e “Não podemos” pode ser exatamente o mesmo. E qual é ele? Que não se deve jamais dizer “Sei o que ele está pensando” ou “Finalmente, consegui me fazer entender”. Assim, não se acrescenta nada e nem se tira nada do que N disse ao meramente substituir o seu “Não podemos” por um

“Não se pode”. A regra continua a mesma. Ela só está agora formulada de uma outra maneira. Ela foi interpretada.

Não obstante, há uma verdade profunda – isto é, uma verdade não muito bem expressa – por trás do erro de dizer que “Segundo N, não se pode saber o que os outros realmente estão pensando” não constitui bem uma interpretação de “Não podemos saber o que os outros realmente estão pensando”, uma vez que a primeira é quase uma citação literal da segunda. Pois a relação entre “Não se pode” e “Não podemos” é estreita demais. E qual é a verdade profunda aqui? O fato de que a substituição de uma regra por outra não necessariamente demonstra *compreensão*. Mas o comentador de N que simplesmente substituiu “Não podemos” por “Não se pode” necessariamente não compreenderia N? É claro que ele poderia assim ocultar o fato de que não compreendeu N. Contudo, seria um equívoco afirmar de maneira categórica que ele não compreendeu N. Pois a extrema proximidade entre a sua interpretação de N e N pode sinalizar justamente o contrário:

Falamos em compreender uma sentença no sentido em que ela pode ser substituída por outra; porém, também no sentido em que ela não pode ser substituída por outra. (Não mais do que um tema musical pode ser substituído por outro.)

Num caso, o pensamento da sentença é algo comum a diferentes sentenças; no outro, algo que só é expresso por essas palavras, e nesses lugares. (Compreender um poema.) (IF 530)

Pode-se assim imaginar um comentador de Wittgenstein tão sensível às sutilezas da sua forma de expressão que se recuse a apresentar os seus pensamentos sob uma outra forma. O problema desse comentador, é claro, não seria não ter compreendido Wittgenstein. Seria ter compreendido Wittgenstein demais.

Ver que *essa* palavra está certa aqui, e uma sinônima está errada, é exibir uma forma de compreensão (...). Ela envolve sensibilidade ao ritmo das palavras, a dispositivos de aliteração, à ressonância e à dissonância, ao padrão da estrutura da sentença. Entretanto, ela pode ainda ir além, envolvendo a consciência de redes de associação específicas, que podem ter raízes etimológicas ou conexões contextuais ou histórias particulares,

que também fazem com que ela seja, em seu contexto, insubstituível. Seria, é claro, um tanto errado supor que esse aspecto da compreensão está confinado a empregos literários e estéticos da linguagem. (Hacker, Exg. 531)

Esse comentador conseguiria ler Wittgenstein com tanta facilidade quanto lê o que ele mesmo escreve. Porém, os seus comentários já não serviriam mais para elucidar Wittgenstein. Já não serviriam mais como uma introdução a Wittgenstein. Pelo contrário, seriam tão impenetráveis quanto os textos de Wittgenstein. Só quem já pudesse ler Wittgenstein por si mesmo seria capaz de compreendê-lo. Só quem já não precisasse lê-lo para conseguir ler Wittgenstein é que poderia recorrer aos seus comentários com proveito. Esse seria o seu problema. Ele teria escrito um livro de apoio que precisaria de tanto apoio para ser compreendido quanto o livro ao qual pretendia servir de apoio.

#### 4 – Proposições gramaticais e proposições empíricas

Mas é verdade que dizer “Não podemos saber o que os outros realmente estão pensando” é mesmo apresentar uma regra? E quanto a dizer “Um ‘processo interno’ precisa de critérios externos” (IF 580)? É também apresentar uma regra? A primeira é uma regra etnograficamente incorreta. A segunda é uma regra etnograficamente correta.

Como a distinção entre proposições gramaticais (as proposições que expressam regras, que dizem *como* dizer o que queremos dizer) e proposições empíricas (por meio das quais dizemos *o que* queremos dizer) é central para o segundo Wittgenstein, talvez seja interessante dedicar a ela algumas palavras aqui.

A proposição “Não podemos saber o que os outros realmente estão pensando” pode ser *usada* tanto de maneira gramatical quanto de maneira empírica. Ela pode ser *usada* tanto para enunciar uma regra quanto para enunciar um fato. Isto é, ela pode tanto significar algo como “Não podemos jamais dizer ‘Sei o que ele está pensando’ (isso não teria sentido)” quanto algo como “Infelizmente, ele não quer me dizer o que está pensando e assim não posso dizer ainda ‘Sei o que ele está pensando’ (isso seria falso)”. A primeira exclui terminantemente do jogo a proposição “Sei o que ele está pensando”. Mesmo que ele resolva dizer o que está pensando, ninguém poderá jamais dizer “Sei o que ele está pensando”, ainda que o escute com toda atenção. A segunda, porém, não

exclui a possibilidade de se falar “Sei o que ele está pensando”. Pelo contrário, se ele disser o que está pensando, então será possível dizer “Sei o que ele está pensando”. No uso gramatical, o verbo ‘poder’ serve para dizer o que conta e o que não conta como um lance no jogo de linguagem; no uso empírico, ele serve para dizer se um determinado lance já pode ou não pode ainda ser feito.

Mas como saber se a proposição “Não podemos saber o que os outros realmente estão pensando” é num dado momento usada de maneira gramatical ou de maneira empírica? Não há outra maneira a não ser *observando* o seu contexto de uso. Quem diz “Não podemos saber o que os outros realmente estão pensando” admite que ela possa ser falsa? Então, ela está sendo usada de maneira empírica. Não admite? Então, ela está sendo usada de maneira gramatical.

Se dissermos a N que “Eu sei o que ele está pensando, ele acabou de me falar”, ele reconhecerá que cometeu um erro? Se ele reconhecer que errou, então se poderá dizer que N não estava filosofando, que N apresentou “Não podemos saber o que os outros realmente estão pensando” como uma proposição empírica, aliás, como uma proposição empiricamente falsa. Mas ele pode simplesmente negar que cometeu um erro. Ele pode simplesmente negar que a proposição “Não podemos saber o que os outros realmente estão pensando” possa ser em qualquer circunstância falsa. Assim, será preciso dizer que “Não podemos saber o que os outros realmente estão pensando” constitui antes uma regra. Nada pode ser apontado contra ela. Mas também nada pode ser apontado a seu favor. E se nada pode ser apontado a seu favor, o seu sentido não pode ser explicado. (Wittgenstein pede que sejamos coerentes, o que o filósofo N nem sempre é.)

Se nada pode ser apontado contra “Não podemos saber o que os outros realmente estão pensando”, então também nada pode ser apontado a seu favor. Pois como explicar agora o significado de ‘pensamento’? É possível dizer que ela não pode ser falsa – o que agrada N. Mas não ao mesmo tempo dizer que ela pode ser verdadeira – o que não agrada N.

Tratemos agora da proposição “Um ‘processo interno’ precisa de critérios externos”. O que ela diz é que não se pode apontar para um processo interno sem ao mesmo tempo apontar para o seu critério externo. Assim, não se pode mostrar que existem processos internos que não precisam de critérios externos (ou seja, que “Um ‘processo interno’ precisa de critérios externos” é uma proposição empiricamente falsa). Nem que todos os processos internos precisam de critérios externos (ou seja, que “Um

‘processo interno’ precisa de critérios externos” é uma proposição empiricamente verdadeira).

O que “Um ‘processo interno’ precisa de critérios externos” diz é precisamente que a expressão verbal de um pensamento não é um *sintoma*, mas um *critério*. A expressão verbal de um pensamento não está para o pensamento que ela expressa assim como o espirro está para o vírus da gripe. Não se pode contornar a expressão verbal de um pensamento e chegar ao pensamento mesmo, assim como se pode contornar o espirro e chegar ao vírus mesmo. Um pensamento não pode ser identificado a não ser por meio da sua expressão, do seu critério externo. Ele não é um processo independente. É possível isolar os sintomas da gripe do vírus da gripe para ver se um realmente é a expressão sintomática do outro. Logo, é possível determinar se a afirmação de que um é a expressão sintomática do outro é verdadeira ou falsa. Mas não é possível isolar a expressão verbal de um pensamento do pensamento que ela expressa para ver se ela é realmente um critério do pensamento que ela expressa (a relação aqui não é empírica, mas gramatical).

Então, qual é a diferença entre “Não podemos saber o que os outros realmente estão pensando” e “Um ‘processo interno’ precisa de critérios externos”? A primeira regra colide com o uso da palavra ‘pensamento’. Ela diz inclusive que não podemos explicar uns aos outros o seu significado. A primeira é uma auto-representação equivocada. A segunda é uma boa proposição etnográfica.

## 5 – A atividade de interpretar

A atividade de comentar – ou de interpretar – inclui coisas como pegar duas afirmações e resumi-las em uma só ou então pegar uma afirmação e desmembrá-la em duas. Ou ainda pegar uma afirmação e simplesmente reescrevê-la de uma outra maneira. Por exemplo, o comentador pode pegar a afirmação de que “O significado de ‘azul’ não é a imagem mental do azul” e a afirmação de que “O significado de ‘verde’ não é a imagem mental do verde” e concluir “Se ‘x’ é o nome de uma cor, então o significado de ‘x’ não é a imagem mental de x”. Ou então pegar a afirmação de que “Se ‘x’ é o nome de uma cor, então o significado de ‘x’ não é a imagem mental de x” e desmembrá-la em “O significado de ‘azul’ não é a imagem mental do azul” e “O significado de ‘verde’ não é a imagem mental do verde”. Ou ainda pegar “O significado de ‘azul’ não é a imagem

mental do azul” e concluir “Se ‘x’ é o nome de uma cor, então o significado de ‘x’ não é a imagem mental de x”.

Evidentemente, não há problema algum em pegar “O significado de ‘azul’ não é a imagem mental do azul” e concluir “Se ‘x’ é o nome de uma cor, então o significado de ‘x’ não é a imagem mental de x”. Não se trata de uma generalização que não se possa justificar. Não tem sentido dizer que talvez seja verdade que “O significado de ‘azul’ não é a imagem mental do azul”, mas falso que “O significado de ‘verde’ não é a imagem mental do verde”. Assim, não tem sentido dizer que é preciso mostrar que Wittgenstein disse “O significado de ‘azul’ não é a imagem mental do azul”, “O significado de ‘verde’ não é a imagem mental do verde”, “O significado de ‘amarelo’ não é a imagem mental do amarelo”, etc., nem tampouco que ele disse com todas as letras “Se ‘x’ é o nome de uma cor, então o significado de ‘x’ não é a imagem mental de x” para só então concluir “De acordo com Wittgenstein, se ‘x’ é o nome de uma cor, então o significado de ‘x’ não é a imagem mental de x”.

Também não se trata de uma generalização que se possa justificar. Não tem sentido achar que só se pode dizer que “De acordo com Wittgenstein, se ‘x’ é o nome de uma cor, então o significado de ‘x’ não é a imagem mental de x” depois de se mostrar que ele disse “O significado de ‘azul’ não é a imagem mental do azul”, “O significado de ‘verde’ não é a imagem mental do verde”, “O significado de ‘amarelo’ não é a imagem mental do amarelo”, etc., ou então que ele disse com todas as letras “Se ‘x’ é o nome de uma cor, então o significado de ‘x’ não é a imagem mental de x”. Assim como não tem sentido achar que não se pode passar de “Se ‘x’ é o nome de uma cor, então o significado de ‘x’ não é a imagem mental de x” para “O significado de ‘azul’ não é a imagem mental do azul”. Pois a relação entre “Se ‘x’ é o nome de uma cor, então o significado de ‘x’ não é a imagem mental de x” e “O significado de ‘azul’ não é a imagem mental do azul” é interna, gramatical. Não se pode dizer que “O significado de ‘azul’ não é a imagem mental do azul” e negar que “Se ‘x’ é o nome de uma cor, então o significado de ‘x’ não é a imagem mental de x” ou que “O significado de ‘verde’ não é a imagem mental do verde”. Não se pode dizer que “O significado de ‘azul’ não é a imagem mental do azul” a menos que se possa também dizer “Se ‘x’ é o nome de uma cor, então o significado de ‘x’ não é a imagem mental de x”, bem como “O significado de ‘verde’ não é a imagem mental do verde”. Assim, é possível inclusive passar diretamente de “O significado de ‘azul’ não é a imagem mental do azul” para “O

significado de ‘verde’ não é a imagem mental do verde”. Evidentemente, talvez a proposição “Se ‘x’ é o nome de uma cor, então o significado de ‘x’ não é a imagem mental de x” possa deixar mais *claro* que a passagem de “O significado de ‘azul’ não é a imagem mental do azul” para “O significado de ‘verde’ não é a imagem mental do verde” está perfeitamente justificada. Porém, ela não *justifica* essa passagem.

O erro de achar que só se pode dizer que “De acordo com Wittgenstein, se ‘x’ é o nome de uma cor, então o significado de ‘x’ não é a imagem mental de x” a menos que ele tenha dito que “O significado de ‘azul’ não é a imagem mental do azul”, “O significado de ‘verde’ não é a imagem mental do verde”, “O significado de ‘amarelo’ não é a imagem mental do amarelo”, etc., ou então com todas as letras que “Se ‘x’ é o nome de uma cor, então o significado de ‘x’ não é a imagem mental de x”, não é mais do que um prolongamento do erro de achar que não se pode passar de “O significado de ‘azul’ não é a imagem mental do azul” para a conclusão “Se ‘x’ é o nome de uma cor, então o significado de ‘x’ não é a imagem mental de x”.

Se um comentador X passar de “O significado de ‘azul’ não é a imagem mental do azul” para a conclusão de que “De acordo com Wittgenstein, se ‘x’ é o nome de uma cor, então o significado de ‘x’ não é a imagem mental de x” e um comentador Y disser que ele fez uma passagem injustificada, o comentador X cometerá um *erro* se começar a procurar no *Nachlass* de Wittgenstein as proposições “O significado de ‘azul’ não é a imagem mental do azul”, “O significado de ‘verde’ não é a imagem mental do verde”, “O significado de ‘amarelo’ não é a imagem mental do amarelo”, etc., ou então a proposição “Se ‘x’ é o nome de uma cor, então o significado de ‘x’ não é a imagem mental de x” para justificar sua afirmação de que “De acordo com Wittgenstein, se ‘x’ é o nome de uma cor, então o significado de ‘x’ não é a imagem mental de x”. Pois achar que não se pode passar de “O significado de ‘azul’ não é a imagem mental do azul” para “Se ‘x’ é o nome de uma cor, então o significado de ‘x’ não é a imagem mental de x” não é como achar que não se pode passar de “O meu exemplar das *Histórias extraordinárias* de Poe tem capa preta” para “Todos os exemplares das *Histórias extraordinárias* de Poe têm capa preta”. É antes como achar que não se pode passar de “Não podemos saber o que os outros realmente estão pensando” para “Não se pode saber o que os outros realmente estão pensando” ou para “Os pensamentos são essencialmente inefáveis”. É antes como achar que não se pode passar de “Der Bedeutung des ‘blau’ ist nicht des geistiges Bild des Blaues” para “O significado de ‘azul’ não é a imagem

mental do azul”. Ou da letra minúscula ‘a’ para a maiúscula ‘A’. Ou seja, o que temos aqui é um problema de compreensão, não de generalização apressada. É só quem não sabe que “Não se pode” é uma mera transformação gramatical de “Não podemos” e que ‘inefável’ significa precisamente inexprimível, incomunicável, que pode concordar com a objeção do comentador Y. É só quem não sabe que “Der Bedeutung des ‘blau’ ist nicht des geistiges Bild des Blaues” significa “O significado de ‘azul’ não é a imagem mental do azul” e que ‘a’ e ‘A’ são a mesma letra que pode objetar contra a passagem de “Der Bedeutung des ‘blau’ ist nicht des geistiges Bild des Blaues” para “O significado de ‘azul’ não é a imagem mental do azul” ou de ‘a’ para ‘A’. Na verdade, o comentador Y parece achar que ‘a’ e ‘a’ são duas letras diferentes só por serem numericamente diferentes.

Wittgenstein certamente teria muito a dizer sobre o comentador Y. De fato, o comentador X pode dar um xeque-mate em Y usando as *Werkzeuge* das próprias *Investigações*:

Parecemos ter um paradigma infalível da identidade na identidade de uma coisa consigo mesma. Eu quero dizer: “Aqui não pode haver muitas interpretações. Se ele vê uma coisa, então ele vê a identidade.”

Então, duas coisas são iguais quando elas são o que uma coisa é?  
E como devo aplicar o que essa *uma* coisa me mostra no caso de duas coisas? (IF 215)

As letras ‘a’ e ‘A’ formam um paradigma de identidade, assim como ‘a’ e ‘a’. Mas não simplesmente a letra ‘a’. Aliás, se tomarmos ‘a’ como um paradigma de identidade, correremos o risco de achar que ‘a’ e ‘A’ ou ‘a’ e ‘a’ são letras diferentes.

Se o comentador Y ainda se mostrasse insatisfeito com a passagem de “O significado de ‘azul’ não é a imagem mental do azul” para “Se ‘x’ é o nome de uma cor, então o significado de ‘x’ não é a imagem mental de x”, então X poderia vasculhar o *Nachlass* para achar uma passagem onde Wittgenstein dissesse, por exemplo, que “O significado de ‘verde’ não é a imagem mental do verde”.

Mas Y não poderia dizer que talvez Wittgenstein negaria a proposição “O significado de ‘amarelo’ não é a imagem mental do amarelo”? Aceitando jogar o seu jogo, X poderia mergulhar de novo no *Nachlass* até achar a proposição “Se ‘x’ é o nome

de uma cor, então o significado de ‘x’ não é a imagem mental de x”. E se Y novamente se mostrasse insatisfeito? Então, X poderia então dizer:

“Eu tenho razões?” a resposta é: as minhas razões vão logo acabar. (IF 211)

Isto é, a afirmação de que “O significado de ‘azul’ não é a imagem mental do azul” justifica perfeitamente a afirmação de que “Se ‘x’ é o nome de uma cor, então o significado de ‘x’ não é a imagem mental de x”. Entre elas existe uma relação interna. E uma relação interna pode ser compreendida. Mas não justificada. O comentador X também poderia dizer ao comentador Y: “E os seus escrúpulos são mal-entendidos” (IF 120).

## 6 – Aula de música

Mas como Wittgenstein pretendia ensinar a filosofar, estimular a pensar? Suponhamos que X esteja ensinando música a Y. Num primeiro momento, é claro, Y não sabe nem manejar o seu instrumento. Não obstante, X pode começar a primeira aula de maneira talvez não muito adequada, pegando o seu próprio instrumento, tocando uma série de notas e pedindo que Y repita o que ele acabou de tocar. Se Y já não tiver estudado música sozinho ou então com outro professor, ele pode certamente se encher de entusiasmo e tentar obedecer a ordem de X. Entretanto, é provável que ele não se mostre capaz de tirar do seu instrumento um som inteligível sequer. Então, X perceberá que Y precisa antes passar por um treino, que ele começou a lição num estágio avançado demais. De fato, o que aconteceria nesse caso a X seria semelhante ao que aconteceria com o professor de alfabetização que no primeiro dia de aula simplesmente começasse a escrever as letras no quadro. Ele veria então que as coisas não são tão simples assim. Talvez uma criança ou outra se mostraria capaz de copiar o que ele escreveu. Isto é, talvez uma criança ou outra já tivesse adquirido suficiente habilidade manual para tanto – o que não significa, é claro, que ela já tivesse nascido sabendo pegar no lápis. Contudo, é provável que a maioria delas precise ser literalmente conduzida pela mão. Pois talvez escrevam ‘N’, por exemplo. Só que invertido. Ou inclinado demais. Ou ainda trêmulo demais. E as crianças que não precisam ser conduzidas pela mão, já nasceram com um dom especial para a escrita? Já nasceram sabendo escrever a letra ‘N’? Elas

apenas não precisam tornar a aprender o que já aprenderam. Ou então nasceram mais capazes do que as outras. Mas não sabendo mais do que as outras.

Suponhamos agora que Y finalmente consiga manejar o seu instrumento. Então, X pode começar um outro tipo de aula, talvez o tipo de aula com o qual ele queria ter começado. Ele toca uma seqüência de notas, a princípio duas, em seguida três, quatro, cinco, etc., e pede que Y faça a mesma coisa. Então, Y toma o seu instrumento e faz a mesma coisa. O professor pode então pedir que Y toque a mesma coisa, só que em outra escala. Ele também pode tocar uma seqüência de notas devagar e pedir que Y toque a mesma seqüência numa velocidade maior. Ou então pedir simplesmente que Y toque a mesma seqüência em outra velocidade, mas sem perder o compasso. Ele pode também pedir que Y toque a mesma seqüência *junto* com ele. Isto é, X toca uma seqüência de notas, diz que vai tocá-la de novo na mesma velocidade e pede que Y se prepare para acompanhá-lo. Quando X começa a tocar, Y também começa. Talvez X só se sinta satisfeito quando eles começarem e terminarem juntos.

Depois que Y tiver se mostrado capaz de repeti-lo, então X pode passar para ainda outro tipo de aula. Ele agora começa a tocar o seu instrumento e pede que Y toque ao mesmo tempo outras notas. Mas pede também que não sejam quaisquer outras notas. Elas precisam se encaixar nas notas tocadas por X. Assim, X pode dar um exemplo. Ele mesmo toca duas seqüências de notas e pede depois que Y toque a segunda *enquanto* ele toca a primeira. Talvez Y perceba que as duas seqüências se encaixam, apesar de serem diferentes. Agora X começa a tocar uma terceira seqüência de maneira repetitiva. E pede que Y entre tocando uma quarta seqüência. Isto é, pede que Y toque uma seqüência diferente, mas que se encaixe na seqüência tocada por X. Depois X também pode tocar uma seqüência e pedir que Y a continue sem descaracterizá-la e sem repeti-la nota por nota. Assim, X toca lá, dó, sol. Talvez Y possa tocar em seguida mi, fá, sol. Aqui Y já estaria alfabetizado, por assim dizer. Aqui Y já teria desenvolvido a capacidade de improvisar. O que X está tentando ensiná-lo é a continuar a história por si mesmo.

Então, chega o momento em que X sente que Y está preparado para um outro tipo de aula (o tipo de aula contra o qual certamente existem mais preconceitos). Pois Y já tem uma certa sensibilidade musical. Ele já julga uma seqüência agradável e outra desagradável. Talvez ele até tenha um gosto diferente do professor, o que pode reforçar sua opinião de que já está mesmo na hora de sair do período de alfabetização. Está na hora de estimulá-lo a compor. Assim, X toca uma seqüência de notas que Y nunca ouviu antes e explica que ele mesmo a compôs. E pede agora que Y componha ele mesmo uma

música. Diz que a aula acabou e manda Y voltar no dia seguinte. Agora, duas coisas podem acontecer. Y pode chegar com uma nova música, uma música que ele mesmo compôs. Ou então Y pode chegar na aula e tocar exatamente a mesma coisa que X tocou. No primeiro caso, pode-se dizer que Y compreendeu as intenções de X. Ele fez a mesma coisa que X. Ele compôs uma música. No segundo caso, pode-se dizer que Y não compreendeu as intenções de X. Ele tocou a mesma coisa que X. Mas não fez a mesma coisa que X.

O comentador Y acha que só há uma maneira de fazer a mesma coisa que as *Investigações*. Como? Repetindo as suas palavras. O que Wittgenstein mostra é o que se deve *dizer*, não o que se deve *fazer*. Para segui-lo, é preciso colocar em outras palavras os seus resultados e resolver de novo os mesmos problemas filosóficos que ele resolveu. Evidentemente, Wittgenstein esperava conseguir mais com as *Investigações*. É verdade que ele se dispôs no começo das *Investigações* a conduzir o seu leitor pela mão. Porém, não eternamente. Seu objetivo era que ele começasse a pensar por si mesmo. Era que ele desenvolvesse a capacidade de filosofar, não que meramente adquirisse conhecimento. Não obstante, é possível tomar as *Investigações* não como um modelo do que fazer, mas simplesmente como um modelo do que dizer – como mostra o comentador Y.

## 7 – Conclusão

É possível reagir ao comando “Abra a porta, por favor” simplesmente respondendo “Você me pediu para abrir a porta” ao invés de abrindo a porta. É exatamente o que o comentador Y faz ao interpretar Wittgenstein. Ele não usa as *Investigações* como um *instrumento* de trabalho, como um conjunto de *Werkzeuge* para resolver os problemas filosóficos com os quais se depara. Ele não usa as *Investigações* como um estímulo para o desenvolvimento das suas próprias idéias. Pelo contrário, as *Investigações* são o *fim* do seu trabalho. Trata-se obviamente de um erro. Trata-se inclusive de um erro de interpretação, pois falha em entender bem a distinção wittgensteiniana entre interpretar e compreender, entre o saber no sentido de ter uma informação e o saber no sentido de ter uma capacidade. Wittgenstein não queria que as *Investigações* fossem tratadas como a Bíblia. Ele não queria devotos. Ele não queria que seus leitores se limitassem a interpretá-lo. Pelo contrário, as *Investigações* declaram uma verdadeira guerra contra a idéia de que para compreender é necessário interpretar. Decompor uma proposição complexa em suas proposições constituintes é interpretá-la. E pensar na imagem mental

do vermelho ao ouvir a palavra 'vermelho' é também interpretá-la. A interpretação pode ajudar na compreensão. Mas ela não é necessária. E ela também não basta.

Talvez as melhores interpretações sejam justamente aquelas que fazem a pessoa que estamos interpretando virar para nós e exclamar: “Mas não foi isso o que eu quis dizer!”.

## Capítulo 2

### Nos subterrâneos da linguagem: criticando a idéia de que compreender é interpretar

#### 1 – O modelo do cálculo

No início do seu artigo sobre a influência de Wittgenstein na filosofia do século XX, Grayling faz quatro citações – dispostas em ordem não cronológica, vale a pena frisar – representando duas visões diametralmente opostas. A primeira sustenta que Wittgenstein merece ser contado entre os filósofos da linguagem mais influentes do século XX. A segunda defende, ao contrário, que ele exerceu pouca influência sobre a filosofia da linguagem. “O que essa diversidade de opiniões significa?”, pergunta Grayling logo em seguida. “Wittgenstein é ou não um filósofo influente?” (Grayling 1991: 61). Basta reordenar suas citações e colocá-las em ordem cronológica para ver que a resposta é na verdade simples. A visão de que Wittgenstein figura entre os filósofos mais influentes do século XX constitui na melhor das hipóteses apenas uma maneira entusiástica de dizer que suas idéias realmente colocam sérias questões para a forma de refletir sobre a linguagem que *apesar* da sua obra continua a ser dominante no século XX.

Antes do primeiro Wittgenstein, perseguia-se o ideal de construir uma linguagem logicamente perfeita que deveria substituir ou simplesmente conviver ao lado da linguagem comum. Depois do primeiro Wittgenstein, passou-se a perseguir o ideal não de *construir* uma linguagem logicamente perfeita, mas de *extraí-la* das entranhas da linguagem comum. A diferença entre as duas empreitadas, de acordo com o segundo Wittgenstein, é grande. De acordo com as *Investigações*, não se pode extrair uma linguagem logicamente perfeita das entranhas da linguagem, apenas deslocá-la da sua periferia para o seu núcleo. É o que ele sugere logo no começo das *Investigações*:

Nossa linguagem pode ser vista como uma cidade antiga: um labirinto de pequenas ruas e praças, de casas velhas e novas, e de casas com acréscimos de diferentes períodos; e tudo isso circundado por uma multidão de novos subúrbios com ruas retas e regulares e com casas uniformes. (IF 18)

A diferença entre o subúrbio e o centro da cidade, na verdade, não é que o subúrbio é logicamente perfeito. Ele é apenas mais simples. No subúrbio, todas as ruas são de mão dupla, elas se encontram sempre em ângulos retos e não há ruas sem saída. É difícil se perder nas ruas do subúrbio. No centro da cidade, ao contrário, há ruas de mão dupla, ruas de mão única, ruas que se encontram em ângulos retos, agudos e obtusos, ruas com saída e ruas sem saída. Aparentemente, nada segue uma lógica. Aparentemente. O difícil aqui não é se perder, mas não se perder.

O primeiro Wittgenstein também notou que o centro da cidade não pode ser ilógico. Afinal, por mais complexas que elas sejam, é possível andar por suas ruas. Conseqüentemente, o que ele tentou fazer no *Tractatus* não foi construir uma linguagem logicamente perfeita para substituir a linguagem comum e sim descobrir a sua essência. E o que ele fez, do ponto de vista das *Investigações*, foi *construir* uma linguagem artificial achando que estava fazendo uma *descoberta*.

É possível ainda assinalar as diferenças entre o *Tractatus* e as *Investigações* de uma outra maneira. O primeiro Wittgenstein achava que para compreender é preciso interpretar. O segundo Wittgenstein achava que para compreender não é preciso e nem basta interpretar. O primeiro Wittgenstein tomou o cálculo como um modelo para se entender a linguagem. O segundo Wittgenstein tomou o cálculo como um objeto de comparação útil para elucidar certos aspectos da linguagem – e singularmente útil para anuviar outros.

Só podemos evitar a injustiça ou o vazio de nossas afirmações, na medida em que apresentamos o modelo como aquilo que ele é, ou seja, como um objeto de comparação – por assim dizer, como uma medida; e não como um preconceito ao qual a realidade *deve* corresponder. (O dogmatismo no qual tão facilmente caímos ao filosofar.) (IF 131)

O começo dessa observação está claro. A linguagem não é um cálculo. Não se deve tomá-lo como um modelo para entendê-la, apenas como um objeto de comparação. Mas na medida em que IF 131 progride, seu sentido se torna cada vez mais difícil de se apreender. E a última nota, a que está entre parênteses, é certamente a mais enganadora de todo o parágrafo. Pois a tendência natural é achar que Wittgenstein está falando da metafísica. Contudo, seu alvo é outro. Wittgenstein está se referindo ao *Tractatus*. E o que ele está dizendo é que no *Tractatus* ele caiu sem perceber no dogmatismo, isto é, que ele transformou um objeto de comparação em um preconceito. Seguindo a idéia de que a linguagem está em ordem (afinal, é possível usá-la), ele chegou à conclusão de que ela esconde uma ordem profunda, de que ela é, apesar das aparências, um cálculo logicamente perfeito. Em outras palavras, o *Tractatus* deslocou o modelo do cálculo da periferia para o núcleo da linguagem. Ele se esforçou para conformar o velho centro da cidade aos seus novos e bem organizados subúrbios. Isto é, a ordem do centro não consiste no fato de que não há problema algum em haver ruas de mão dupla, ruas de mão única, ruas que se encontram em ângulos retos, agudos e obtusos e ruas com saída e ruas sem saída. Ela consiste no fato de que no fundo todas as ruas são de mão dupla, todos os ângulos são retos e não há ruas sem saída.

## 2 – Castelos de ar

“Mas são apenas castelos de ar o que estamos demolindo (...)” (IF 118). Podemos dizer que há pelo menos dois tipos de castelos. O primeiro é o que surge das mãos da metafísica tradicional. Seu principal material de construção é a projeção de características da gramática sobre a realidade, o que resulta, em última instância, na duplicação do mundo, seja ele um mundo interno (por exemplo, quando um eu é hipostasiado para corresponder ao pronome ‘eu’ ou um objeto interno para corresponder ao substantivo ‘dor’), seja ele um mundo externo, isto é, um mundo ao mesmo tempo com a respeitável propriedade de ser objetivo e a esquiva propriedade de ser abstrato (por exemplo, quando se fala que os números são objetos que correspondem aos numerais, sendo assim ‘ $1+1=2$ ’ a expressão de uma descoberta empírica – a matemática apenas não resvalando para a contingência por serem seus objetos imutáveis e eternos).

Esse primeiro tipo de castelo foi um dos alvos centrais do jovem Wittgenstein. Mesmo elaborando críticas incisivas às obras de Russell, Whitehead e Frege (ao recusar,

por exemplo, a idéia de que a nossa linguagem é imperfeita, precisando ser reformada ou substituída), ele absorveu muitos de seus pressupostos e objetivos – dentre eles, o objetivo de demonstrar o caráter absurdo das proposições metafísicas. As críticas do jovem Wittgenstein aos seus simbolismos visavam sobretudo corrigir detalhes técnicos e assim aperfeiçoá-los (estavam ao seu ver repletos de arbitrariedades), não colocar em questão o próprio impulso de construí-los. Pelo contrário, Wittgenstein até tratou de elevá-los a um patamar que nem Frege e nem Russell haviam imaginado – uma manobra que Russell, aliás, mostrou não ter compreendido ao dizer na sua introdução ao *Tractatus* que ele tinha simplesmente desenvolvido uma linguagem logicamente perfeita.

Não que as diferenças entre Russell, Frege e o *Tractatus* não sejam grandes. Do ponto de vista do *Tractatus*, são imensas. Mas do ponto de vista das *Investigações*, não parecem tão relevantes. Aliás, o *Tractatus*, ao tentar construir um castelo mais alto e com alicerces mais profundos do que os castelos de Frege e Russell, parece ter introduzido novas confusões.

Entre os castelos de ar que o segundo Wittgenstein se ocupa em demolir não estão os castelos da metafísica tradicional. Pelo contrário, nas *Investigações* os castelos metafísicos recebem uma atenção secundária. Assim, nas seções das *Investigações* onde expõe sua nova concepção de filosofia, ele não se preocupa tanto em distingui-la da metafísica quanto da análise lógica. (No *Tractatus*, ao contrário, ele havia se preocupado em distingui-la sobretudo da metafísica e aproximá-la da análise lógica.) Talvez por sua primeira obra já ter deixado a metafísica para trás, sua nova preocupação é com o tipo de construção teórica que pode ser encontrada no *Tractatus*, em Russell e no Círculo de Viena. É sobretudo contra esses castelos dos seus contemporâneos que se dirige a epígrafe das *Investigações* – “É da essência do progresso parecer maior do que realmente é” –, não contra a metafísica tradicional.

Assim, quando Wittgenstein diz que um objeto de comparação deve ser tomado pelo que é (IF 131), ele não está – obviamente – se referindo à metafísica. Mas antes ao erro de achar que a linguagem é essencialmente um cálculo – como ele havia sustentado no *Tractatus*. Diversas passagens das *Investigações* mostram as dificuldades de se entender a linguagem como um cálculo. Não obstante, é possível *comparar* a linguagem a um cálculo – para mostrar, por exemplo, que ela pode ser estudada independentemente de sua estrutura física.

O segundo tipo de castelo surge sobretudo como uma reação aos castelos do primeiro tipo. A primeira etapa em sua construção é o desenvolvimento de uma linguagem artificial na qual a metafísica não tenha vez – na qual o mundo não possa ser duplicado. Mas essa primeira etapa não impede que a metafísica continue a se desenvolver na linguagem comum. Ela se limita a acoplar uma notação logicamente perfeita em suas redondezas. Embora seja um ingrediente fundamental para a segunda etapa, construir uma linguagem artificial não é ainda construir um castelo de ar:

Uma tal reforma, para determinados fins práticos, um melhoramento da nossa terminologia para evitar mal-entendidos em aplicações práticas, é perfeitamente possível. (IF 132)

Ou seja, não há problema algum em construir uma linguagem artificial. Não há problema algum em substituir uma certa forma de expressão por outra – ou em definir de maneira precisa certos termos que não têm em nossa linguagem uma definição precisa (IF 76). O problema surge apenas quando se acha que essa definição *revela* o seu verdadeiro significado. O problema surge apenas quando o novo simbolismo é visto não meramente como um acessório da linguagem, mas como a sua essência – como se não tivesse sido acrescentado à sua periferia, mas extraído do seu núcleo. Como se não fosse uma criação, mas uma descoberta.

Seria claramente absurdo dizer que a linguagem técnica da engenharia, por exemplo, é extraída do núcleo da linguagem comum, revelando a sua sintaxe lógica profunda. Ela ordena o uso apenas de algumas expressões, não de toda a linguagem. Para que uma notação possa se candidatar à sintaxe lógica da linguagem, ela precisa satisfazer duas condições: em primeiro, ser mais pervasiva que uma linguagem técnica; em segundo, não ter uma aplicação prática imediata. Essas condições mutuamente complementares são atendidas pela linguagem do *Tractatus*.

Mas qual é a diferença entre uma sintaxe lógica e uma linguagem logicamente perfeita? Ela consiste basicamente no fato de que a sintaxe lógica é *vista* como se expressasse a gramática profunda da linguagem, enquanto uma linguagem logicamente perfeita é *vista* apenas como um acessório da linguagem. O deslocamento da linguagem artificial para o coração da linguagem comum pode ser entendido como uma mudança

na forma de falar sobre o que deveria ser apenas um objeto de comparação. Substitui-se ‘linguagem artificial’ por ‘sintaxe lógica da linguagem’. Também afirma-se que ela não é uma ‘construção’, mas uma ‘descoberta’. Pois não é adicionada à linguagem como um instrumento mais preciso. Ela é extraída das suas entranhas através da análise.

Na construção do segundo tipo de castelo, não basta desenvolver uma linguagem artificial. É preciso também deslocá-la da periferia para o centro da linguagem. É preciso tirá-la do *lado* da linguagem e transformá-la em seus *pilares*. Uma vez transferida a notação artificial para o centro da linguagem, a análise lógica se sente mais à vontade para golpear a metafísica de forma mais contundente. A primeira etapa não impedia que a metafísica continuasse se desenvolvendo na linguagem comum. Agora, porém, as coisas ficam bem diferentes. A sintaxe lógica elimina as ambigüidades das formas superficiais da linguagem, a matéria-prima da metafísica, da própria essência da linguagem. Os enunciados metafísicos só podem ser expressos porque a gramática superficial da linguagem não espelha sua sintaxe lógica profunda. Mas a análise mostra que os mal-entendidos constitutivos da metafísica representam violações sintáticas – não de uma segunda linguagem e sim da nossa própria linguagem.

### 3 – A ordem profunda

Mas o que nos leva a colocar um objeto de comparação no coração da linguagem? De acordo com Wittgenstein, a passagem da primeira etapa para a segunda – isto é, da *construção* de uma linguagem artificial para a *extração* da sintaxe lógica da nossa própria linguagem – se processa através da constatação de que “as proposições da nossa linguagem ‘estão em ordem como estão’” (IF 98), como sustentou o *Tractatus* contra Frege e Russell. Uma proposição não pode ao mesmo tempo ter sentido e estar fora de ordem. Talvez algo nela soe estranho. Talvez ela seja um amontoado de proposições elementares, sendo preciso desmembrá-la para que fique claro que ela está em ordem. Mas uma proposição que compreendemos está em perfeita ordem – de outro modo, não poderíamos compreendê-la. Segue-se que as proposições da nossa linguagem comum estão em ordem – e que sua ordem é uma ordem profunda, esperando ser descoberta pela análise.

Não há problema algum em dizer que a nossa linguagem está em ordem tanto quanto uma linguagem artificial. Ela é mais complexa, sem dúvida. Mas sua complexidade não significa desordem. Dizer que a nossa linguagem não está em ordem é como dizer que uma cidade que tem ao mesmo tempo ruas paralelas e ruas que se cruzam, ruas que desembocam em outras e ruas sem saída, ruas de mão dupla e ruas de mão única, é uma cidade que impossibilita o tráfego. Contudo, essa afirmação se deve apenas ao fato de que ela não satisfaz uma certa expectativa de simplicidade.

Mas o *Tractatus* não precisava ter achado que existe uma ordem profunda. A ordem da cidade, por mais complexa que seja, está em sua superfície. Os carros trafegam nas suas ruas de mão dupla, de mão única e sem saída, não em ruas embaixo da cidade. O que levou ao deslocamento da linguagem artificial para o seio da linguagem foi o salto da constatação de que ela está em perfeita ordem para a conclusão de que sua complexidade esconde uma simplicidade profunda.

Assim, se a afirmação de que as proposições da nossa linguagem estão em perfeita ordem não for bem compreendida, ela poderá desencadear uma série de confusões e fazer em última instância com que “as regras estritas e claras da estrutura lógica das proposições” pareçam estar “escondidas no meio da compreensão” (IF 102). Se acharmos que a linguagem é tão ordenada como um cálculo – aliás, que ela é no fundo um cálculo – mas não conseguirmos ver sua ordem na superfície, poderemos então concluir que o cálculo está oculto em nossa mente. Essa conclusão surge quando a ordem é *postulada* ao invés de *constatada*. Mas a ordem não precisa ser uma exigência, não precisa ser um ideal. Ela pode ser observada, pois está na superfície da linguagem.

#### 4 – Sr. Ninguém

Temos então dois modos de construir castelos. O primeiro é duplicando o mundo, ou seja, fazendo metafísica. O segundo é tentando bloquear a própria possibilidade de sua duplicação, o que é feito em duas etapas: primeiro, construindo uma notação logicamente perfeita, onde a metafísica não possa se expressar; em seguida, deslocando essa notação para o núcleo da linguagem comum e fazendo com que ela regule o sentido das suas proposições.

A metafísica é um castelo que se ergue sobre o pressuposto de que nossas formas de expressão dizem verdades, hipostasiando, por conseguinte, os objetos que elas (estritamente falando) parecem sugerir. E assim incita a análise lógica a reagir: a nossa linguagem (estritamente falando) talvez não seja imperfeita, mas suas formas superficiais não espelham sua gramática profunda, como demonstra o fato de permitir a expressão da metafísica. Ela talvez não precise ser modificada, nem substituída. Mas é preciso trazer à tona sua sintaxe lógica profunda.

Desemaranhando-se da concepção de filosofia como análise, o segundo Wittgenstein se propõe uma tarefa sutil: fazer críticas *sem* ampará-las numa notação logicamente perfeita: “A dificuldade na filosofia é não dizer mais do que sabemos. Por exemplo, é ver que quando juntamos dois livros na ordem certa não os colocamos em seus lugares finais” (BB 45). Ou seja, é preciso desmontar os castelos sem cair na tentação de construir outros, é preciso desfazer certos arranjos de livros sem dizer que existem arranjos certos.

Uma pessoa de tendência filosófica nascida numa comunidade onde se diz “Eu encontrei o Sr. Ninguém na sala” ao invés de “Eu não encontrei ninguém na sala” pode “não gostar da similaridade entre ‘Sr. Ninguém’ e ‘Sr. Smith’” (BB 69). Ela pode achar que a frase “Eu encontrei o Sr. Ninguém na sala” sugere erroneamente que há um senhor de nome estranho na sala, um senhor chamado ‘Ninguém’, e assim talvez insistir em substituí-la por “Eu não encontrei ninguém na sala”, que supostamente captaria melhor a *realidade* ou então revelaria o verdadeiro *sentido* de “Eu encontrei o Sr. Ninguém na sala”.

Mas não é que “Eu encontrei o Sr. Ninguém na sala” sugere erroneamente que há uma pessoa de nome estranho na sala. O erro é achar que sugere algo, pressuposto no qual se baseia tanto a metafísica quanto a análise lógica. Uma forma de expressão não pode ser falsa e “Eu encontrei o Sr. Ninguém na sala” não constitui uma exceção. E também não pode ser verdadeira, não pode captar melhor os  *fatos*. E a proposição “Eu não encontrei ninguém na sala” não constitui uma exceção.

Também não é que “Eu não encontrei ninguém na sala” explicita mais claramente o *sentido* de “Eu encontrei o Sr. Ninguém na sala”. Não é que se deva empregar uma *no lugar* da outra para evitar mal-entendidos, se bem que se possa atingir precisamente esse objetivo ao se colocar uma *ao lado* da outra. O objetivo da filosofia não é construir uma linguagem onde seja impossível expressar “Eu encontrei o Sr.

Ninguém na sala”, apenas “Eu não encontrei ninguém na sala”, porque uma forma de expressão não chega mais perto nem da *realidade*, nem do verdadeiro *sentido* do que a outra.

A filosofia pode introduzir “Eu não encontrei ninguém na sala” para mostrar que “Eu encontrei o Sr. Ninguém na sala” é apenas uma maneira diferente de falar que a sala está vazia. A comparação pode ser usada para mostrar que “Eu encontrei o Sr. Ninguém na sala” não implica necessariamente que há um Sr. Ninguém na sala. A introdução de “Eu não encontrei ninguém na sala”, isto é, a introdução de uma forma de expressão que não use um nome próprio para negar, pode fazer com que paremos de buscar uma pessoa que corresponda a ‘Sr. Ninguém’.

Mas a filosofia também pode introduzir “Eu encontrei o Sr. Ninguém na sala” com fins terapêuticos, por exemplo, para mostrar que a forma de expressão “Eu não encontrei ninguém na sala” não capta melhor a realidade, nem expressa o verdadeiro sentido de “Eu encontrei o Sr. Ninguém na sala”. Como a primeira, ela também está sujeita a ser mal-entendida. “Eu não encontrei ninguém na sala” não comporta duas negações? E duas negações não se cancelam? A frase “Não é verdade que eu não quero o livro” não significa que “Eu quero o livro”? Assim, não se pode entender que “Eu não encontrei ninguém na sala” diz que há uma pessoa na sala?

Portanto, o filósofo que substituísse “Eu encontrei o Sr. Ninguém na sala” por “Eu não encontrei ninguém na sala” talvez logo sentiria a necessidade de substituir “Eu não encontrei ninguém na sala” por outra expressão. Uma vez que toda e qualquer frase pode ser entendida de maneira errada, sua série de substituições jamais chegaria a termo. A análise lógica não tem fim. Ela nunca chega nem a proposições elementares (proposições que não podem ser mal-entendidas por serem modelos inequívocos da realidade (tanto as proposições elementares quanto os objetos que correspondem a seus nomes indefiníveis são postulados para garantir que as proposições da nossa linguagem comum tenham um sentido determinado)).

Assim, o segundo Wittgenstein não mostra notações alternativas para chegar a uma notação certa. “Deve ficar claro que nossos exemplos não são preparações para a análise do verdadeiro significado da expressão, mas que fornecê-los efetiva a ‘análise’” (NL 214). As notações alternativas e os jogos de linguagem são objetos de comparação introduzidos para desfazer, não para gerar mal-entendidos. Eles são desenhados para atingir a compreensão: para atingir os objetivos da análise lógica sem cair em seus erros.

Pois não existe uma linguagem que não esteja sujeita a mal-entendidos, não existe uma linguagem mais perfeita que a nossa, que chegue mais perto da realidade ou que exprima melhor o sentido das nossas proposições. Não podemos ter uma representação perfeitamente clara das coisas. Mas podemos ter uma compreensão clara das coisas. (Não podemos ter todos os resultados num livro de bolso. Mas podemos ter a capacidade de chegar a eles.)

## 5 – A possibilidade de se mover

A afirmação “Eu encontrei o Sr. Ninguém na sala” não tende a gerar problemas filosóficos graves. É verdade que ‘Sr. Ninguém’ tem a forma superficial de um nome próprio; contudo, é fácil determinar se há ou não uma pessoa chamada ‘Sr. Ninguém’ na sala. Suponhamos, porém, que depois de consertar uma máquina, um engenheiro diga: “A máquina ainda não está se movendo, mas já tem a possibilidade de se mover” (IF 194). A forma superficial dessa frase pode gerar a impressão de que ‘possibilidade de se mover’ refere-se a algo dentro da máquina, a um objeto invisível por princípio. Mas não obstante existente.

Assim, um filósofo de tendência metafísica poderá interpretar a expressão ‘ter a possibilidade de se mover’ como significando que a máquina não guarda em seu interior apenas os mecanismos responsáveis por seus movimentos, mas que seus movimentos já estão armazenados em seu interior, apenas esperando a máquina ser ligada para encontrarem saída. Mas a impressão de que ligar a máquina é essencialmente abri-la surge de uma compreensão equivocada da forma de expressão do engenheiro – mais especificamente, de uma compreensão equivocada do artigo definido ‘a’, do substantivo ‘possibilidade’ e do verbo ‘ter’. É sua dificuldade em perceber os diferentes usos dessas palavras que leva o metafísico a crer que o engenheiro está falando de um objeto misterioso escondido dentro da máquina.

Em primeiro lugar, artigo definido ‘a’ leva o metafísico a pensar que o engenheiro está falando de um objeto definido. O salto do artigo definido para o objeto definido é justamente uma projeção da gramática sobre a realidade. O metafísico parece ter em mente sobretudo expressões como ‘a pedra’, ‘a mesa’, ‘a máquina’. Mas em ‘a filosofia’ não temos um artigo definido? No entanto, aqui o ‘a’ não apresenta nenhum

objeto específico – o que se vê pelo simples fato de que a forma de ensinar o significado de ‘filosofia’ é muito diferente da forma de ensinar o significado de ‘pedra’, ‘mesa’ ou ‘máquina’.

Por que o metafísico não tomou ‘a filosofia’ como paradigma para interpretar ‘a possibilidade de se mover’? Por que ele toma como paradigmáticos os casos em que ‘a’ sugere realmente um objeto definido e não os casos em que ‘a’ não sugere objeto algum? A sua escolha é de fato curiosa. Ela não pode realmente ser justificada. O máximo que se pode dizer é que se ele não tomasse ‘a pedra’ como paradigma, ele não construiria uma metafísica. Assim, o metafísico não apenas projeta a gramática sobre a realidade. Ele também compactua com a imagem agostiniana da linguagem. Assim, escolhe justamente a porção da gramática que o mantém cativo – uma porção que realmente projeta uma sombra.

Mas uma compreensão equivocada do artigo definido ‘a’ é apenas um pequeno elemento na construção da metafísica. Há outros. Assim como um nome próprio (‘Sr. Ninguém’) leva o metafísico a procurar um portador, um substantivo (‘possibilidade’) leva-o a procurar uma substância. Mas ainda que superficialmente ‘possibilidade’ seja um substantivo, é preciso lembrar que a explicação do seu significado é muito diferente da explicação de ‘pedra’. No sentido em que para cada nome há um portador, nem todos os substantivos são nomes. E caso se queira insistir que todos são nomes, então será preciso dizer que nem todos têm portadores. A forma superficial da linguagem é tal que não se pode deduzir a partir dela a natureza das coisas.

O metafísico também compreende mal o verbo ‘ter’. Ele parece achar que em ‘ter a possibilidade de se mover’ e em ‘ter um parafuso na gaveta’, o verbo ‘ter’ funciona essencialmente da mesma maneira. Mas para aplacar o seu desejo de hipostasiar objetos que correspondam às nossas formas de expressão, talvez ajude lembrar ao metafísico que ‘ter’ também é usado em expressões como ‘ter uma certa idade’ ou ‘ter um certo tamanho’. E se uma pessoa disser: “Tenho dois metros e vinte centímetros de altura”, poderemos ficar perplexos com a sua altura, mas não com o seu uso do verbo ‘ter’. Isto é, poderemos talvez perguntar: “Como uma pessoa pode ter *dois metros e vinte* de altura?”, mas certamente nossa perplexidade ficará muito longe da pergunta: “Como uma pessoa pode *ter* dois metros e vinte de altura?”.

Outra confusão é pensar que o tempo presente do verbo se refere a algo efetivamente presente. Mas falar no tempo presente que a máquina ‘tem a possibilidade

de se mover' não significa necessariamente que ela carrega em seus mecanismos algo impalpável e inapreensível. Quando uma pessoa diz "Freud *pensa* que existem traumas inconscientes", não nos perguntamos imediatamente "Como? Ele ainda está vivo?". Não achamos necessário conjugar o verbo 'pensar' no tempo passado e falar "Freud pensou". Achar que quando o verbo está conjugado no presente ele se refere necessariamente a algo presente é cometer o erro de "predicar da coisa aquilo que faz parte do modo de representá-la" (IF 104).

Assim, o lógico reage ao metafísico afirmando que é preciso substituir 'ter a possibilidade de se mover' por outra expressão, talvez 'poder se mover'. Para determos a proliferação da metafísica e não pensarmos que as possibilidades de movimento estão dentro da máquina (assim como os parafusos estão dentro da gaveta), precisamos parar de usar tanto o verbo 'ter' quanto a expressão 'possibilidade de movimento'. Precisamos substituir as frases da forma "A máquina tem a possibilidade de se mover" por frases da forma "A máquina pode se mover".

Wittgenstein não faz grandes objeções a isso. De fato, é a nossa maneira de falar que nos coloca na "busca de quimeras" (IF 94). Mas ele tenta lembrar que não é preciso *substituir* 'ter a possibilidade de se mover' por 'poder se mover', apenas *comparar* 'ter a possibilidade de se mover' com 'pode se mover'. É a comparação com o paradigma errado que confunde o metafísico. Ou então pode-se *ver* como a expressão 'ter a possibilidade de se mover' de fato é usada; por exemplo, se seu uso realmente é análogo ao uso de 'ter um parafuso dentro da gaveta'.

O defensor da idéia de que quando compreendemos sempre interpretamos, porém, afirma que não é preciso substituir 'ter a possibilidade de se mover' por 'poder se mover'. Mas não por terem as duas proposições o mesmo uso e portanto o mesmo sentido e sim por 'poder se mover' já estar de alguma forma contida em 'ter a possibilidade de se mover', revelando o seu verdadeiro sentido. Se 'ter a possibilidade de se mover' tem sentido, é o sentido de 'poder se mover'. Ou seja, tanto o *Tractatus* quanto as *Investigações* compartilham a afirmação de que nenhuma substituição precisa ser feita. Mas diferem radicalmente quanto ao motivo pelo qual não precisa ser feita.

## 6 – Conclusão

O metafísico, o lógico e o filósofo analítico tentam assim resolver o problema gerado pela sua própria compreensão equivocada de uma forma de expressão de maneiras diferentes: o primeiro hipostasiando objetos impalpáveis e inapreensíveis, o segundo modificando a linguagem em favor de uma notação ontologicamente menos carregada e o terceiro afirmando que a notação do lógico está na base da linguagem. Cada uma das soluções têm seus próprios problemas.

Wittgenstein segue um outro caminho. Ao invés de hipostasiar objetos para satisfazer suas formas, ao invés de reformá-la e ao invés de dizer que no fundo quer dizer outra coisa, ele chama a atenção para o modo como ela é usada. E a frase “A máquina tem a possibilidade de se mover” é usada exatamente como a frase “A máquina pode se mover”. Uma não diz mais, nem menos do que a outra. O erro todo é achar que ‘ter a possibilidade de se mover’ significa algo diferente de ‘poder se mover’. Mas nada se perde quando se substitui ‘ter a possibilidade de se mover’ por ‘poder se mover’. E também nada se ganha – a não ser, é claro, a percepção de que uma pode tomar o lugar da outra.

Para se resolver os problemas gerados pela forma de expressão ‘ter a possibilidade de se mover’, deve-se não reformar a linguagem, nem postular objetos. Apenas mostrar que ao substantivo ‘possibilidade’ não corresponde nenhuma substância, não mais do que ao verbo ‘poder’. Não é preciso efetivamente substituir ‘possibilidade’ por ‘poder’, basta mostrar que é possível substituir ‘possibilidade’ por ‘poder’. Da mesma forma, não é preciso eliminar o verbo ‘ter’. Basta lembrar que usar a palavra ‘possibilidade’ em combinação com ‘ter’ não faz com que ‘possibilidade’ se refira a um objeto, não mais do que ‘idade’ e ‘altura’ são objetos, embora se possa ter uma certa idade e ter uma certa altura.

Portanto, se há um problema, a solução não é mudar a linguagem e sim mudar a maneira de entendê-la. O que faz parecer que ela está *errada* – ou que ela *corretamente* afirma que existem objetos impalpáveis e inapreensíveis – é a maneira excessivamente simplificada de vê-la. O que é necessário não é fazer filosofia (seja reformando a linguagem, seja atendendo às suas sugestões de duplicar o mundo), mas desfazer a

filosofia que já foi feita (tanto a que tentou reformar a linguagem quanto a que pretendeu duplicar o mundo).

## Capítulo 3

### Nos subterrâneos das regras: criticando a idéia de que é preciso interpretá-las como descrições

#### 1 – As regras não são descrições

As regras não são descrições. Seguir uma regra não é agir de acordo com um padrão estabelecido num terceiro domínio da realidade ou de acordo com o curso de ação da maioria das pessoas. Nem tampouco é fazer o que sentimos, intuímos ou pensamos que devemos fazer. Seguir uma regra não é fazer o que se acha que é certo e sim fazer o que é certo. Não é fazer o que a nossa natureza manda e sim o que a regra manda. No entanto, é tentador encarar as regras como se no fundo não fossem regras. Como se elas jamais prescrevessem, apenas descrevessem regularidades. Afinal, elas não descrevem o que devemos fazer? E uma descrição não é sempre uma descrição de algo que já existe? Mesmo que apenas no terceiro domínio da realidade, mesmo que apenas no domínio privado? Justamente! Para manter que elas são descrições, é preciso dizer que elas descrevem um outro domínio da realidade. (Assim como para manter que as paralelas se encontram, é preciso dizer que elas se encontram no infinito. Ou para manter que os significados são imagens mentais que sempre passam na nossa consciência, é preciso dizer que elas passam numa velocidade tão alta que não as percebemos.) É verdade que as regras descrevem o que devemos fazer. Ou melhor, que podemos expressar as regras da mesma forma que expressamos as descrições (“O cavalo se move em L”, por exemplo). Mas não se pode concluir que elas portanto descrevem algo que já existe. Nem que por não descreverem nada que já existe devemos portanto expressá-las de uma outra forma que deixe claro que elas não são descrições. Basta lembrarmos que a forma não é um guia seguro para o uso. “O cavalo se move em L” é uma regra por ser usada como uma regra. “Move-se o cavalo em L” é uma descrição por ser usada como uma descrição.

Para que se pareça estar dizendo algo profundo e inovador, para que se pareça estar fazendo uma descoberta, é preciso dizer que as coisas são diferentes do que parecem ser. Os nomes não são nomes. Talvez 'isto' seja o único verdadeiro nome. Da mesma forma, as regras não são regras. Elas são descrições. Talvez "Faça o que todo mundo faz" seja a única verdadeira regra. E caso não seja, então deve ser "Faça o que você acha que é certo". Ou ainda "Faça o que o professor quis dizer" ou "Faça o que a sua intuição sugere" ou "Faça o que o signo intima" ou "Faça o que manda a sua natureza". Seguir a ordem +2 é agir de acordo com o que se acha que é certo ou com o que a maioria das pessoas acha que é certo. Não de acordo com o que é certo. É agir de acordo com o que o professor quis dizer, não de acordo com o que +2 quer dizer. Em todo caso, seguir a regra +2 não é seguir a regra +2. E sim fazer outra coisa. Sejam as regras no fundo descrições de um terceiro domínio da realidade ou de um domínio privado, o importante é descobrir sua verdadeira natureza. O que implica em negar que sejam realmente regras. (Assim, parece que se explica o que são regras. O que se explica, porém, é apenas o que são descrições. Ou seja lá o que se tenha usado para explicar o que são regras.)

Num certo sentido, é verdade que as coisas são diferentes do que parecem ser. "O cavalo se move em 'L'" parece uma descrição. Mas ela não descreve nada. Ou se descreve alguma coisa, é apenas o que deve ser feito. Que por sua vez não é algo que já está feito de uma maneira ou de outra. O fato de que os passos certos já estão determinados pela regra não implica que já estejam dados. Nem que sejam dados instantaneamente no domínio mental quando ela é compreendida. Pelo contrário, um passo já dado pode muito bem ter sido um passo errado – seguir um passo já dado pode muito bem ser ir contra a regra. Antes de chegar a 1000, posso ter pensado na seqüência 1004, 1008, 1010. Mas isso não implica que escrever 1004, 1008, 1010 seja continuar a regra da maneira certa. E também não implica que caso a tenha compreendido, então devo necessariamente não ter pensado em 1004, 1008, 1010 e sim em 1002, 1004, 1006. Pelo contrário, não posso ter pensado em todos os números da seqüência. E também posso ter pensado em 1004, 1008, 1010, ou seja, na continuação errada e ter me corrigido. É claro que se a tiver compreendido, direi que a continuação certa é 1002, 1004, 1006 (independentemente do que pensei). E caso eu diga que o certo é escrever 1004, 1008, 1010, então não será certo dizer que compreendi a regra – assim como não é certo dizer que a criança que não comeu o chocolate que recebeu se expressou bem ao

dizer que queria comer chocolate. Qual é a semelhança? O que se faz depois é um critério de correção para o uso da expressão. Não se pode dizer de uma criança que somou uma vez corretamente que ela já aprendeu a somar caso jamais torne a somar corretamente. Não se pode dizer de uma pessoa que diz “Agora entendi!” que ela usou a exclamação “Agora entendi!” corretamente caso em sua demonstração de que entendeu ela demonstre na verdade que não entendeu. O mesmo acontece com a criança que recusa o chocolate depois de pedi-lo. No entanto, é igualmente importante compreender que embora o que se faz depois seja um critério de correção para o uso da expressão (“Quero chocolate” ou “Agora entendi!”), ele não é um critério infalível. A vontade da criança de comer chocolate pode ter passado. Eu posso ter subitamente esquecido como seguir a regra depois de tê-la efetivamente compreendido. E subitamente lembrar como segui-la de novo.

Mas o fato de que os passos não estão ainda dados parece implicar que não estão determinados. E talvez realmente não estejam, dependendo da natureza da regra. A fórmula  $y=x^2$  determina o que se deve escrever no lugar de  $y$  para cada  $x$ . Não se pode dizer o mesmo da fórmula  $y\neq x^2$ . Analogamente, a ordem +2 determina o que se deve escrever depois de 1000. Mas não se pode dizer o mesmo da ordem “Faça o que você acha que é certo” ou “Escreva o que você quiser”. O que diferencia as fórmulas  $y=x^2$  e  $y\neq x^2$  não é que os passos já estão dados no primeiro caso e não no segundo. O que as diferencia é simplesmente que os passos estão determinados no primeiro caso e não no segundo. Não se deve confundir estar determinado com já estar dado. Estar determinado não é já estar dado. Ou seja, não estar dado não implica que as fórmulas do tipo  $y=x^2$  são no fundo do tipo  $y\neq x^2$ . Não implica que todas as regras sejam no fundo do tipo “Escreva o que você quiser” ou que seguir uma regra seja fazer o que se sente, se intui ou se pensa que é certo. As regras não são descrições. Elas não dizem o que já está feito (num terceiro domínio da realidade, no domínio mental ou em qualquer outro lugar) e sim o que deve ser feito.

Assim, não parece que agir de acordo com uma regra é na verdade agir de acordo com o que o professor quis dizer, ainda que não seja de acordo com o que ele de fato pensou? É correto afirmar que o aluno segue a regra quando age de acordo com o que o professor quis dizer. Afinal, o que se quer dizer com uma expressão está subordinado ao que ela quer dizer (o que o professor quis dizer está subordinado ao que a regra quer dizer, não o contrário). Com a ordem +2, o professor quis dizer que ele deveria escrever

1002 depois de 1000 e 1868 depois de 1866 e ainda 100036 depois de 100034, mesmo que não tenha pensado nem passagem de 1000 para 1002, nem na passagem de 1866 para 1868 e nem na passagem de 100034 para 100036. E nem nas infinitas outras passagens. Aliás, se o professor precisasse pensar em cada uma das passagens antes de dar uma ordem, ele não poderia jamais dar ordem alguma. (A afirmação de que o certo é fazer o que o professor quis dizer dá a impressão de que ele poderia ter associado simplesmente qualquer sentido ao que ele disse, de que ele poderia ter significado qualquer coisa com suas palavras. E que para seguir corretamente a regra, o aluno precisa adivinhar o que ele significou, o que ele quis dizer. Ou seja, a afirmação de que é certo fazer o que o professor quis dizer não é incorreta. Contudo, ela é desencaminhadora. Seria menos confuso afirmar que o certo é fazer não o que o professor quis dizer e sim o que a regra quer dizer.)

Não parece então que as regras descrevem não o domínio do pensamento, mas um terceiro domínio da realidade, onde já está tudo previamente dado? Estar determinado não é estar dado. Nem no papel, nem na mente, nem em qualquer outro domínio da realidade. Assim, é correto afirmar que 1002 vem depois de 1000 mesmo que se escreva 1004 ou mesmo que nem se chegue a 1000 no desenvolvimento da regra +2. Prever o que conta como certo no desenvolvimento de uma série é análogo a prever como uma máquina deveria funcionar, não como ela realmente vai funcionar. Para saber se uma previsão sobre o funcionamento real da máquina está certa, é preciso ligá-la. Mas para saber se a previsão sobre o seu funcionamento ideal está certa, não é preciso ligá-la. E assim como não é preciso ligá-la para saber como ela deveria funcionar, não é preciso desenvolver +2 até 1000 para saber se o certo é escrever 1002 ou 1004.

Então, suponhamos que o certo seja fazer o que penso que é certo. Não preciso consultar ninguém para saber como seguir a regra +2. Aliás, não preciso consultar nem a mim mesmo (a menos que eu não a tenha entendido ainda), assim como não preciso olhar para o braço no qual uso o relógio para lembrar qual é o lado direito (a menos que eu não tenha ainda aprendido qual é o lado direito). Não há problema algum em dizer que o certo é fazer o que penso que é certo. Isto é, caso eu já saiba o que é certo. E também não é falsa a afirmação de que não preciso me guiar pelos outros, bem como a afirmação de que não preciso consultar a mim mesmo. Isto é, caso eu já saiba o que é certo. Caso eu já saiba o que diz a regra. Caso eu já domine a sua técnica de uso. Ou

ainda, caso já tenham me ensinado a usá-la, caso já tenham me ensinado o seu significado.

Pois não posso descobrir sozinho, por minhas próprias forças, como seguir +2. Não mais do que posso descobrir sozinho o significado de ‘vermelho’ ou como continuar ‘- / -’. O certo é ‘- / - / -’? Ou ‘- / - - / - / -’? Ou ainda ‘- / - // - /// - //// -’? Não há como saber. Não sem perguntar a alguém. Não sem consultar um dicionário. Não sem saber o significado de outros signos cujos significados possam então me ajudar a descobrir o seu significado. A menos que eu mesmo tenha estipulado como continuá-lo. A menos que eu mesmo tenha conferido ao signo ‘- / -’ o seu significado. Pois existem infinitas maneiras possíveis de definir a continuação de ‘- / -’. E todas poderiam ser as maneiras de continuar ‘- / -’, ainda que possam ser todas incompatíveis entre si. Todas poderiam ser a maneira certa de continuá-lo. Aliás, numa certa tribo ‘- / - / -’ poderia ser a continuação certa e em outra tribo poderia ser ‘- / - // - /// - //// -’, assim como o signo ‘um’ tem um significado em alemão (‘ao redor’) e outro em português (‘unidade’).

Embora +2 realmente signifique que é preciso escrever 1002 depois de 1000 e não 1004, é perfeitamente imaginável que tivesse outro significado. Aliás, que tivesse qualquer um dentre uma gama infinita de significados. É possível reconstruir a função que passa por (0,0)? A pergunta não tem sentido. Existem infinitas funções que passam por (0,0). Então, é possível reconstruir a função que passa por (0,0) e (1,1)? Qual é ela? A função  $f(x)=x$ ? Ou  $f(x)=x^2$ ? Ou será  $f(x)=x^3$ ? Ou ainda  $f(x)=x^4$ ? Ou quem sabe  $f(x)=x^{5837}$ ? Existem infinitas funções que passam por (0,0) e (1,1). E adicionar outras duplas ordenadas não ajuda em muita coisa (mas isso não significa que a função não determina suas duplas!). É verdade que para cada dupla adicionada, infinitas funções são eliminadas. A introdução de (2,2) torna uma quantidade infinita de funções da forma  $f(x)=x^n$  inadequadas. Mas o número de funções que passa por (0,0), (1,1) e (2,2) continua infinito. Dizer que a continuação de ‘- / -’ é ‘- / - / -’ e não ‘- / - - / -’ de fato elimina como continuações incorretas ‘- / - - / - - / - - / -’ e ‘- / - - / - - - / - - - - / -’, mas não diz ainda se o certo é continuar escrevendo ‘- / - / - / - / -’ ou escrevendo ‘- / - / - // - / - / - // - / - / - // -’. Da mesma forma, +2 poderia ter infinitos significados diferentes. Poderia significar que é preciso pular sempre um número. Ou então um número até 1000, dois até 2000 e três até 3000 e assim por diante. Ou então um até 1000, dez até 10.000, cem até 100.000 e assim por diante. Ou então um até 1000, dois até 2000, três até 3000 e depois sempre quatro. Ou então depois não pular e sim voltar quatro.

Assim como +2 significa que é preciso pular sempre um número (e não um até 1000, dois até 2000 e três até 3000), a palavra ‘vermelho’ significa ‘vermelho’ e não ‘cor’, ‘azul’ ou ‘quadrado’. É certo dizer de um livro de capa vermelha que ele é ‘vermelho’. Mas não se pode concluir do fato de que um objeto tem uma cor qualquer que ele é portanto vermelho (‘vermelho’ não significa ‘cor’), nem do fato de que tem a cor azul que ele é portanto vermelho (‘vermelho’ não significa ‘azul’) e nem tampouco do fato de que tem a forma quadrada que ele é portanto vermelho (‘vermelho’ não significa ‘quadrado’). Não obstante, a palavra ‘vermelho’ poderia significar não ‘vermelho’ e sim ‘cor’, ‘azul’ ou ‘quadrado’. Ou poderia *também* significar ‘cor’ (assim como ‘homem’ significa tanto o sexo masculino quanto a espécie humana). Ou então *também* ‘azul’ (assim como ‘cor quente’ inclui ‘vermelho’, ‘laranja’ e ‘amarelo’ ou ainda como ‘azul’ inclui ‘anil’). Ou *também* ‘quadrado’ (assim como ‘rosa’ é tanto uma cor quanto uma flor).

## 2 – Um cataclisma mundial

Então, a pergunta fundamental parece ser a seguinte: como saber qual é o significado da palavra ‘vermelho’? Como saber onde ela deve e onde ela não deve ser aplicada? Afinal, para explicar o seu significado é preciso sempre usar um número finito de exemplos, um número finito de amostras do vermelho. E a idéia de que basta variar as outras propriedades das amostras usadas em sua explicação para evitar os possíveis mal-entendidos subestima até onde eles podem chegar. Costuma-se pensar que ao explicar a palavra ‘vermelho’ apontando para um triângulo vermelho, basta apontar em seguida para um quadrado vermelho e dizer ‘vermelho’ para assegurar que ‘vermelho’ não seja confundido com ‘triângulo’. Mas esquece-se assim que os triângulos e os quadrados são igualmente formas geométricas (assim, ‘vermelho’ não poderia significar ‘forma?’), que eles igualmente têm espessura, tamanho, área, perímetro, textura, altura, largura, lados, vértices e ângulos. E que tanto o triângulo quanto o quadrado estão em um certo número (há um de cada). Pois não é possível apontar para uma forma geométrica com o objetivo de explicar a palavra ‘um’ ou para duas com o objetivo de explicar a palavra ‘dois’? E eles podem estar igualmente na horizontal. Ou ainda ao norte do professor e do aluno. É possível também usá-los para explicar a palavra ‘existir’ ou mesmo a conjunção ‘e’. Em suma, é possível usá-los tanto para explicar o significado de ‘o mesmo’ (ambos são

formas geométricas, podem ter a mesma cor, a mesma área, estar na mesma direção, etc.) quanto para explicar a palavra ‘diferente’ (o primeiro é um triângulo, o segundo é um quadrado).

Se acontecesse um cataclisma mundial do qual restasse viva apenas uma pessoa que nunca ouviu falar do português e apenas um pedaço de papel com a palavra ‘vermelho’, ela estaria em condições de saber o que ‘vermelho’ significa? Ela não estaria sequer em condições de *adivinhar* o que significa. “Como uma palavra funciona, não se pode adivinhar. É preciso *olhar* o seu uso e disso aprender” (IF 340). E como devido ao cataclisma a palavra ‘vermelho’ não tem mais uso, não há mais nada a olhar, não há mais nada a partir do que aprender o seu significado. O sobrevivente poderia, sem dúvida, inventar um significado novo para ‘vermelho’. Mas não descobrir o seu significado. Ou melhor, o que significava. Porque sem a língua portuguesa, sem a sua instituição de uso, ‘vermelho’ não significa mais nada. Em primeiro lugar, porque o significado de um signo não é uma entidade abstrata que ele carrega consigo para onde quer que vá. O significado não é um objeto independente do seu uso. Não pode haver um significado sem signo, não mais do que pode haver um acidente de trem sem trem. A maneira de usar o cavalo não é o trajeto percorrido eternamente por um cavalo abstrato. Não é porque ‘leite’ e ‘açúcar’ são palavras inteligíveis que “Leite-me açúcar” é uma frase inteligível. Não é porque o grito “Socorro!” vindo de uma pessoa que está se afogando tem sentido que gritar em resposta da beira da praia “Socorro!” tem sentido. Em segundo lugar, porque o signo não carrega o seu significado como uma causa carrega o seu efeito. Se você disser “Feche a porta” a uma pessoa que sabe português, ela fechará a porta. Mas se você disser as mesmas palavras no mesmo ritmo, na mesma altura e no mesmo tom de voz a uma pessoa que não sabe português, ela não fechará a porta. E mesmo que ela feche a porta, não terá sido por causa das suas palavras. O que mostra que você não pode descobrir o significado de “Feche a porta” assim como pode descobrir qual é o efeito da mistura de uma base a uma solução ácida. O signo não é uma causa. O significado não é um efeito.

Então, preciso sempre perguntar o significado de cada inscrição com a qual me deparo? A resposta é não. Caso eu saiba o que significa +72648, provavelmente saberei também o que significa +64, mesmo que jamais tenha me deparado com +64. Se eu souber quanto é  $64+2$ , então também saberei quanto é  $2+64$ . Se eu souber seguir a ordem “+2 até 1000, +4 até 2000, +8 até 3000 e assim por diante”, então também saberei seguir

a ordem +64. Pois em pouco tempo encontrarei +64. E se eu ainda não souber o que significa +1, nem +2, nem +3? Poderei descobrir o que +64 significa? Poderei descobrir o significado de um signo cuja linguagem desconheço? Não.

### 3 – Significados e efeitos

Uma lei natural pode ser refutada ou pelo menos abalada por exceções. Mas pode uma ordem ser refutada por seu não cumprimento? Pode uma regra ser refutada ou abalada por aplicações erradas? Quando uma pessoa chama um objeto azul de ‘vermelho’, segue-se que o signo ‘vermelho’, ao contrário do que pensávamos, também inclui a cor azul? A resposta à primeira pergunta é certamente negativa. A resposta à segunda é também negativa. Mas é preciso esclarecer um ponto aqui. Uma pessoa aponta para um cachorro e fala ‘pastor’. Supomos então que ‘pastor’ significa ‘cachorro’. Mas depois apontamos para um labrador e falamos ‘pastor’. Ela então diz que o labrador não é um pastor. Assim, percebemos que ‘pastor’ não significa ‘cachorro’ e sim ‘pastor’. Mas se ela apontar para um cocker e disser ‘pastor’ por engano, será possível concluir que ‘pastor’ significa também ‘cocker’? Será errado concluir que ‘pastor’ significa também ‘cocker’. E ela mesma poderá bater na testa se corrigir.

Não é incorreto dizer “É possível descobrir sozinho o significado de um signo”. Desde que se observe exatamente sob que condições tem sentido falar em descobrir sozinho o significado de um signo. É possível, sem dúvida, consultar o dicionário sozinho (a condição de Robinson Crusoe não é mais extraordinária do que a condição de alguém que está sozinho em seu quarto). E caso se insista que consultar um dicionário não é descobrir o significado de um signo sozinho (pois se parece muito com perguntar a alguém o que ele significa), é possível imaginar também uma pessoa descobrindo o significado de um signo sem consultar um dicionário. Por exemplo, tentando decifrar uma escrita antiga, ela pode deduzir o significado de uma palavra observando sua ocorrência em diferentes frases, usando como guia apenas as palavras que já conhece. Assim, é possível descobrir sozinho o significado de um signo. Mas apenas em circunstâncias especiais. Isto é, caso já se conheça o significado de outros signos e caso estejam conectados de maneiras conhecidas ao signo cujo significado não se conhece (como é o caso de uma pessoa que consulta um dicionário ou que decifra uma escrita

antiga). O que poderia ser considerado descobrir o significado não sozinho, mas com ajuda.

Mas o sobrevivente do cataclisma não pode descobrir sozinho o significado de ‘vermelho’. A proposição “É possível descobrir sozinho o significado de um signo” não se aplica ao seu caso. A menos que se altere o significado de ‘é possível’ para ‘não é possível’. Ou de ‘sozinho’ para ‘com a ajuda de alguém que sabe o seu significado’. Ou de ‘descobrir’ para ‘inventar’. Ou ainda de ‘significado’ para ‘efeito’. Na medida em que ele pode descobrir alguma coisa, não é o significado de ‘vermelho’. Embora não seja proibido dizer “É possível descobrir sozinho o significado de um signo”, é mais simples dizer “Não é possível descobrir sozinho o significado de um signo”. Pois assim os significados das palavras não precisam ser alterados. Eles precisam ser formalmente alterados? Não. Uma mudança de uso já implica em uma mudança de significado.

Evidentemente, para acrescentar um novo significado a uma palavra não é preciso subtrair o seu significado anterior. É possível usar a mesma palavra com dois significados diferentes. Por exemplo, não é preciso dizer que ‘significado’ não significa mais ‘significado’ ao dizer que significa também ‘efeito’. Mas como então deve ser entendida a afirmação “É possível descobrir sozinho o significado de um signo”? Em que sentido ela deve ser tomada? No sentido em que ‘significado’ significa ‘efeito’, não em que significa ‘significado’. Pois o significado de um signo não é o efeito que ele produz. A frase “Leite-me açúcar” pode ter um efeito sobre quem a escuta. O que não quer dizer que tenha sentido (IF 498). Um golpe também pode ter um efeito sobre quem o recebe. O que não quer dizer que seja um signo, muito menos um signo com significado (ainda que seja possível usar um golpe como um signo, por exemplo, chutando levemente uma pessoa por baixo da mesa). O significado de ‘efeito’ não é o efeito de ‘efeito’. É o significado de ‘efeito’. O efeito de ‘efeito’ não é o significado de ‘efeito’. É apenas o seu efeito. Ainda que eu possa consultar um dicionário sozinho, ainda que eu possa deduzir o significado de um signo a partir do contexto, não posso descobrir o seu significado perguntando a mim mesmo o que ele significa. Posso apenas estipular para ele um significado. Ou descobrir o efeito que ele produz sobre mim. Escrevendo ou repetindo ‘+2’ para mim mesmo, posso apenas descobrir o seu efeito. Não o que significa.

Por que dizer que o significado de um signo é o efeito que ele produz? Porque é preciso explicar de alguma maneira a diferença entre ‘- / -’ e ‘+2’. O primeiro signo não

tem significado em nossa linguagem. O segundo, tem. O motivo é que o segundo tem um certo efeito, mas não o primeiro? O motivo é que '+2' nos influencia, mas não '- / -'? Quando falamos para uma pessoa "Desenvolva a série +2", ela desenvolve a série +2. Quando falamos para uma pessoa "Levante o braço", ela o levanta. Mas quando falamos para uma pessoa "Desenvolva a série '- / -'", ela não faz nada em resposta. Ou então simplesmente nos olha com ar perplexo. Não parece então que o significado está para o signo assim como o efeito está para a causa? A diferença entre '+2' e '- / -' não é que minhas engrenagens interiores estão ajustadas para responder a '+2', mas não a '- / -'? E não poderia '- / -' ter significado tanto quanto '+2'? Não poderia ter até mesmo o significado de '+2'?

Na verdade, é possível compreender uma ordem sem executá-la. É possível compreender um sinal sem fazer nada em resposta. Até mesmo fazer, por engano, a coisa errada, corrigindo-a logo em seguida. Não preciso desenvolver a série +2 para compreender a ordem "Desenvolva a série +2". Pelo contrário, preciso compreendê-la para desenvolvê-la. Não preciso fechar a porta para compreender o pedido de fechar a porta. Pelo contrário, preciso compreendê-lo para (e não 'antes de') fazer a coisa certa. Um sinal que compreendo não precisa ter efeito algum sobre mim.

#### 4 – Fazer o mesmo

Achar que não se está fazendo o mesmo ao escrever '998, 1000' e depois '1998, 2000', pois os números são obviamente diferentes, é projetar sobre a operação a diferença entre os resultados ou entre os números sobre os quais foi aplicada. Podemos conceder que se está fazendo algo diferente – no sentido de que um número diferente foi escrito. Mas falar que se fez algo diferente é como falar que não se aplicou a mesma regra e que portanto se cometeu um erro. Mas é errado apontar num sentido e dizer "Ali" e depois apontar no sentido contrário e dizer novamente "Ali"? Achar que "Ali" é o nome de um lugar específico é que está errado. Seria confuso dizer que se aplicou "Ali" de maneiras diferentes quando se apontou para lugares diferentes. Pois se aplicou "Ali" de acordo com seu significado, de acordo com o seu uso. Fazer algo diferente não é apontar para diferentes lugares e dizer "Ali" e sim insistir em usar "Ali" sempre para o mesmo lugar.

Imaginemos que uma pessoa tenha que desenvolver duas séries. A primeira é +1. A segunda é +2. Escrevemos o primeiro número e ela continua. Assim, para a primeira série ela obtém: “1, 2, 3, 4, 5”. Se para a segunda série ela escrever: “1, 1, 1, 1, 1”, diremos que ela fez algo diferente, isto é, que ela não seguiu a regra +2, ainda que tenha obtido sempre o mesmo resultado. Pois os critérios que usamos para dizer se foi o mesmo ou algo diferente o que se fez não incidem sobre o resultado e sim sobre a operação, a maneira de usar a regra. “Se de um dia para o outro você promete ‘Amanhã visitarei você’ – você está dizendo a cada dia a mesma coisa ou a cada dia algo diferente?” (IF 226). Pode-se dizer que na terça se prometeu ir na quarta e na quinta se prometeu ir na sexta. E que assim se prometeu coisas diferentes. Mas pode-se dizer também que sempre se prometeu vir no dia seguinte. E que assim se prometeu sempre a mesma coisa. Mas em relação ao uso da palavra ‘amanhã’, pode-se dizer seguramente que se está fazendo sempre a mesma coisa. Assim como ‘ali’ não é o nome de um lugar específico, ‘amanhã’ não é o nome de um dia específico. Não tem sentido achar que “Se ele fez a cada vez algo *diferente*, não deveríamos dizer: ele seguiu a regra” (IF 227).

## 5 – Conclusão

Não tem sentido, portanto, dizer que as regras não são regras e sim descrições. Assim, o que se faz não é explicá-las e sim obscurecê-las. Compreender uma regra não é traduzi-la numa descrição. Não é reinterpretá-la como uma descrição de um estado de coisas objetivo ou subjetivo.

## Capítulo 4

### Nos subterrâneos das expressões: criticando a idéia de que é preciso reinterpretá-las como descrições

#### 1 – As expressões não são descrições

É tentador dizer que as expressões são no fundo descrições. Não do mundo externo, é claro. Mas do mundo interno. Também é tentador dizer que as descrições são no fundo expressões. O que descrevemos não é exatamente a mesa e sim a imagem visual da mesa. As expressões não são expressões, são descrições. E as descrições não são descrições, são expressões. Assim, mostrando que as coisas são diferentes do que parecem ser, temos a impressão de estar penetrando em suas naturezas profundas. Entretanto, o que deveria ser uma explicação, muitas vezes demonstra ser apenas o resultado (e uma fonte) de uma confusão. Ainda que possamos descrever uma sensação (“Estou sentindo uma dor aguda, cuja intensidade aumenta e diminui regularmente”) e ainda que possamos expressar surpresa ao ver um objeto onde não esperávamos (“As chaves estão no meu bolso!”), as descrições e as expressões não têm muito em comum. Num certo sentido, é verdade que as coisas são algo diferentes do que parecem ser. Do ponto de vista gráfico, sonoro e gramatical, as descrições e as expressões são quase indiscerníveis. Tomemos, por exemplo, a descrição “Eu estou com um *relógio* no pulso” e a expressão “Eu estou com uma *dor* no pulso”. As duas começam com o pronome ‘eu’. As duas estão conjugadas no presente. E as duas falam que se tem algo no pulso. A única diferença entre elas é que a descrição fala que o que se tem no pulso é um objeto (o relógio) e a expressão fala que o que se tem é uma sensação (a dor). Mas podemos atenuar essas diferenças dizendo que a descrição trata de um *objeto* externo e a expressão de um *objeto* interno – frisando a palavra *objeto*, que aproxima a expressão da descrição, ao invés do par *externo* e *interno*, que as distancia, ainda que não muito.

Ou tomemos a descrição “*Ele* está com uma dor no pulso” e a expressão “*Eu* estou com uma dor no pulso”. A única diferença aqui parece ser que a primeira é uma

proposição na terceira pessoa do singular e a segunda uma proposição na primeira pessoa do singular. Colocar ‘eu’ no lugar de ‘ele’ basta para fazer de uma descrição uma expressão? Como pode uma alteração tão insignificante gerar conseqüências tão grandes? Como a troca de um mero pronome é capaz de modificar tão drasticamente o funcionamento de uma proposição? A semelhança de forma não é grande demais para justificar uma assimetria profunda? Portanto, se a proposição “*Ele* está com uma dor no pulso” for uma descrição, então “*Eu* estou com uma dor no pulso” deverá ser também uma descrição – e ainda que pareça uma expressão, deverá pelo menos ser no fundo uma descrição. Ou se “*Eu* estou com uma dor no pulso” for uma expressão, então “*Ele* está com uma dor no pulso” deverá ser também uma expressão – e ainda que pareça uma descrição, deverá pelo menos ser no fundo uma expressão.

Mas nada parece mais injustificado do que a classificação de “*Eu estava* com dor no pulso” e “*Eu estou* com dor no pulso” em grupos distintos. As duas proposições falam de um mesmo tipo de objeto, um objeto interno, a dor. Agora não é preciso sequer frisar a palavra *objeto*. Pode-se inclusive usar ao invés de *objeto* a palavra *sensação*. E além de tratarem ambas de uma sensação, as duas também estão na primeira pessoa do singular. A única diferença é que a primeira está conjugada no passado e a segunda no presente. Uma simples diferença no tempo verbal basta para colocá-las em grupos distintos e classificar a primeira como uma descrição e a segunda como uma expressão? Não seria mais razoável considerar as duas expressões? Ou caso se insista que a primeira é uma descrição, não seria mais razoável dizer que a segunda é também uma descrição?

Mas não é difícil mostrar que as proposições psicológicas na primeira pessoa do singular conjugadas no tempo presente são muito diferentes das demais proposições. Suas semelhanças superficiais mascaram profundas diferenças de uso. Não estaremos portanto desprovidos de razão se quisermos classificá-las como expressões para mantê-las bem demarcadas das descrições e assinalar suas afinidades com as expressões faciais. Aliás, não distingui-las das descrições seria um erro tanto quanto o erro de não distinguir as regras das descrições. Uma regra não descreve como as coisas realmente são, nem como são num terceiro domínio da realidade, nem como são num domínio privado. A regra de que o cavalo se move em ‘L’ não é a descrição de como a maioria das pessoas move o cavalo (pelo contrário, se a maioria das pessoas move o cavalo em ‘L’, é porque a regra diz que ele deve ser movido em ‘L’), nem a descrição de como o cavalo se movimenta num plano abstrato e não obstante real (não é a regra de que o cavalo se move em ‘L’ que deriva do cavalo abstrato que se move em ‘L’, é o cavalo abstrato que

se move em 'L' que deriva da regra de que o cavalo se move em 'L'). Tampouco a regra é a descrição de como ele deve ser movido. Isso é na melhor das hipóteses apenas uma maneira desencaminhadora de dizer que ela prescreve como deve ser movido.

A suposição de que as regras são no fundo descrições incita a busca de algo para ser descrito, busca que pode ser aplacada, por exemplo, pela hipostasiação de objetos abstratos ou então pela afirmação de que são descrições de como as pessoas de um modo geral agem. A suposição de que as expressões são no fundo descrições também incita a busca de algo para ser descrito, que pode ser por sua vez aplacada pela hipostasiação objetos internos ou pela afirmação de que são descrições de comportamentos. Mas que as regras não são descrições se mostra no fato de que a maneira de determinar se uma aplicação da regra está certa difere enormemente da maneira de determinar se uma descrição é verdadeira. Tem sentido querer determinar se uma descrição é verdadeira observando atentamente o fato que ela descreve. Mas não tem sentido querer determinar se 'Hund' é a palavra alemã para cachorro observando atentamente um cachorro ou contando as suas patas. Tem sentido querer determinar se num certo código 'a = z'. Mas não se realmente a = z. Tem sentido querer determinar se uma comunidade considera o sentimento de tristeza azul ou quadrado, mas não se ele é realmente azul ou quadrado. Pois a afirmação de que é azul ou quadrado é uma regra, não uma descrição. Na verdade, se tivéssemos que determinar o sentimento de tristeza segundo a sua cor e a sua forma, tenderíamos a dizer que ele é incolor e talvez amorfo. O que não seria, obviamente, uma descrição mais acurada, mas antes um reconhecimento de que a ele não se aplicam os predicados físicos de forma e de cor.

A maneira de determinar se uma descrição é verdadeira ou falsa também difere enormemente da maneira de determinar se uma expressão é verdadeira ou falsa. Tanto que seria melhor não falar que uma expressão pode ser verdadeira ou falsa. Uma descrição pode ser verdadeira ou falsa. Uma regra pode ser seguida ou não. Ou pode ser a regra do jogo ou não. Ou ainda pode ser uma regra que o torna interessante ou então desnecessariamente complicado. Mas não se pode falar em uma regra verdadeira ou falsa, não no sentido em que se pode falar em uma descrição verdadeira ou falsa. Da mesma maneira, uma expressão não pode ser verdadeira ou falsa (ainda que possa ser sincera ou insincera), nem correta ou incorreta (ainda que se deva falar "Ouch!" em inglês, "Ow!" em alemão e "Ai!" em português).

## 2 – Um relógio no pulso

Para determinar se a proposição “Eu estou com um relógio no pulso” é verdadeira, não é necessário confiar em minhas palavras. Basta examinar o meu braço e ver se estou realmente com um relógio no pulso. E se eu quiser que acreditem em minha afirmação “Eu estou com um relógio no pulso”, não disponho unicamente da alternativa de insistir “Estou sendo sincero”. Posso estender o meu braço e mostrar o meu relógio. Mas as coisas mudam de figura com as expressões. Como posso mostrar aos outros que estou dizendo a verdade ao dizer que “Eu estou com uma dor no pulso”? Não posso mostrar a minha dor. Pelo menos, não como posso mostrar o meu relógio. Se não acreditarem em mim, não terei outra alternativa a não ser insistir “Estou sendo sincero”. (Dizer “Eu estou com uma dor no pulso” é mostrá-la.)

As proposições “Eu estou com um *relógio* no pulso” e “Eu estou com uma *dor* no pulso” realmente se assemelham. E não apenas do ponto de vista gráfico e sonoro, como também do ponto de vista gramatical, visto que ‘relógio’ e ‘dor’ são ambos substantivos. Parece assim não haver razão para colocá-las em grupos distintos, em qualificar uma de descrição e a outra de expressão. Mas o fato de que se quisermos dizer que as duas podem ser verdadeiras ou falsas teremos que ressaltar que a maneira de determinar a verdade ou falsidade de uma é diferente de determinar a verdade ou falsidade da outra (para determinar se a proposição “Eu estou com um *relógio* no pulso” é verdadeira ou falsa, pode-se olhar para o meu pulso, mas para determinar se a proposição “Eu estou com uma *dor* no pulso” é verdadeira ou falsa não se pode simplesmente olhar para o meu pulso, é preciso confiar nas minhas palavras), mostra que elas continuam diferentes mesmo quando colocadas no mesmo grupo.

Pode-se chamar as descrições e as expressões igualmente de ‘descrições’. Contanto que se alargue o conceito de descrição. Contanto que se fale que existem descrições de diferentes tipos. Também é possível dizer que as expressões podem ser verdadeiras ou falsas tanto quanto as descrições. Contanto que se fale que existem dois tipos de verdade e dois tipos de falsidade. Uma das verdades pode ser determinada pela comparação entre o que é dito e a realidade. A outra verdade não pode ser determinada pela comparação entre o que é dito e a realidade.

Também é possível insistir que as expressões são verdadeira ou falsas com referência à realidade. Só que com referência à realidade interna ou de primeira pessoa, ao contrário das descrições, que são verdadeiras ou falsas com referência à realidade

externa ou de terceira pessoa. Obviamente, seria menos confuso assinalar suas diferenças logo de saída. Isto é, dizendo que “Eu estou com um *relógio* no pulso” é uma descrição, uma vez que sua verdade ou falsidade pode ser determinada pela comparação com a realidade. E que “Eu estou com uma *dor* no pulso” não é uma descrição e sim uma expressão, e que portanto não pode ser nem verdadeira ou falsa, apenas sincera ou insincera.

Mas não é preciso também simplesmente confiar nas proposições psicológicas em primeira pessoa conjugadas no tempo passado? Não. Uma outra pessoa pode saber mais a respeito do meu passado psicológico do que eu mesmo.

As proposições “Eu estou com um *relógio* no pulso” e “Eu estou com uma *dor* no pulso” são usadas de maneiras muito diferentes. Sua simetria formal esconde uma assimetria profunda. Como explicar suas diferenças, preservando suas semelhanças? Não hipostasiando objetos privados que possam ser descritos pelas expressões, nem eliminando da realidade objetiva os objetos descritos pelas descrições. O que se deve fazer é simplesmente notar que possuem uma simetria formal e uma assimetria profunda. O que se deve fazer é ver que a tentativa de entender as expressões como se fossem no fundo descrições força a hipostasiação de objetos privados. O que se deve fazer é ver que a tentativa de assimilar as descrições às expressões gera a impressão de que os objetos são no fundo sensações externas, sensações sobre as quais não temos muito controle.

É verdade que a palavra ‘dor’ é um substantivo. Contudo, também é verdade que é um substantivo muito diferente de ‘relógio’. Ela não é um nome de um objeto que pode ser tirado do meu pulso e colocado em cima da mesa. Posso num certo sentido tirar a minha dor. Mas tirar uma dor é muito diferente de tirar um relógio. Depois de tirado do pulso, o relógio continua a existir. Nada semelhante acontece com a dor. Mas a dificuldade de assimilar a dor ao relógio não significa que devemos na verdade tentar assimilar o relógio à dor. O relógio não é uma espécie de dor objetiva. A assimilação das expressões às descrições é tão equivocada quanto a assimilação das descrições às expressões. As sensações desaparecem da existência quando deixam de ser sentidas. Os objetos podem deixar de ser sentidos e continuarem existindo.

Assim como é melhor falar que uma expressão pode ser sincera ou insincera (mas não verdadeira ou falsa), é melhor falar simplesmente que a dor é uma sensação (e não um objeto). E que o relógio é um objeto e não uma sensação. Também não ajuda muito dizer que a dor é um objeto e depois explicar que é um objeto subjetivo ou um

objeto interno para neutralizar o efeito da palavra ‘objeto’. Na verdade, um ‘objeto subjetivo’ é uma contradição em termos. E um ‘objeto interno’ é na melhor das hipóteses uma moeda que engoli em minha infância e que nunca mais saiu do meu corpo. Ou então um órgão interno como o fígado, o pâncreas ou o cérebro, cuja existência não depende da minha consciência, ainda que a minha consciência possa depender da sua existência.

### 3 – Uma faca de dois gumes

Da mesma forma, se quisermos dizer que o relógio é uma sensação, teremos que enfrentar uma série de dificuldades. Pois ele é uma sensação que funciona de uma maneira muito diferente das demais sensações. Assim como é preciso dizer que a dor (caso se queira considerá-la um objeto) é um objeto interno, é preciso dizer que o relógio (caso se queira considerá-lo uma sensação) é uma sensação externa para cancelar as conseqüências de se chamar um objeto de ‘sensação’. Quando tiro o meu relógio do pulso, ele não desaparece da existência. O motivo é que o relógio é uma sensação de um tipo especial, uma sensação objetiva, que pode ser colocada em cima da mesa, passada de uma pessoa para outra e que não precisa ser sentida para existir? O motivo é que ele não é uma sensação.

Não podemos apagar as diferenças gramaticais entre as expressões e as descrições impunemente. Não podemos dizer que as expressões são no fundo descrições de objetos, estados ou processos internos, nem que as descrições são no fundo expressões das sensações que temos do mundo externo, sem nos vermos obrigados a fazer afirmações um tanto estranhas. Por exemplo, que podemos ter vontades que não temos. Ou que as pedras não apenas somem do nosso campo visual quando fechamos os olhos, elas somem também da própria existência.

A afirmação de que as expressões e as descrições são *no fundo* semelhantes é uma faca de dois gumes. Pois ela parece ser ao mesmo tempo o reconhecimento de que são *patentemente* diferentes. Se quisermos insistir em sua semelhança, precisaremos realmente falar em uma semelhança profunda ou oculta. Assim como não há outro lugar para as paralelas se encontrarem a não ser no infinito, também não há outro lugar para as descrições serem expressões (ou as expressões serem descrições) a não ser nas profundezas da linguagem. Pois tudo aponta no sentido contrário, isto é, de que suas semelhanças são superficiais, não profundas. Seria mais correto dizer não que a simetria

superficial entre as expressões e as descrições *reflete* uma simetria profunda, mas que ela *esconde* uma assimetria profunda. Do ponto de vista de sua sonoridade e de sua gramática de superfície, as descrições e as expressões são de fato semelhantes. Mas do ponto de vista do uso são inteiramente diferentes.

Por exemplo, aprender a usar uma descrição é diferente de aprender a usar uma expressão. Quando uma criança vê um relógio em cima da mesa ou no seu próprio pulso, ela não grita “Ai!”, levando-nos a ensiná-la a ser mais sóbria e a dizer “Tem um relógio em cima da mesa” ou “Estou com um relógio no pulso”. Um relógio é incapaz de provocar contrações involuntárias dos músculos faciais.

A assimilação entre as descrições e as expressões pode seguir dois caminhos. O primeiro é afirmar que “Eu estou com as chaves de casa no bolso” é uma expressão tanto quanto “Eu estou com dor” ou tanto quanto “Ai!”. Todas as proposições são no fundo expressões. O segundo é afirmar que “Eu estou com dor” é uma descrição tanto quanto “Eu estou com as chaves de casa no bolso”. Todas as proposições são no fundo descrições. O primeiro está por trás da idéia de que o mundo é essencialmente subjetivo. Não existem objetos. Ou melhor, os objetos seriam melhor interpretados como sensações objetivas ou sensações externas. O que não é menos estranho do que falar em objeto subjetivo ou objeto interno. Já a assimilação das expressões às descrições está por trás da idéia de que o mundo das minhas experiências constitui uma realidade de primeira pessoa. Ou seja, de que ele é de certa maneira objetivo, ainda que apenas para mim mesmo. E como as minhas sensações são objetos privados, ninguém pode saber o que estou realmente sentindo. Contudo, a própria noção de mundo pessoal é uma aberração. As minhas experiências, as minhas vontades, os meus pensamentos e os meus sentimentos não constituem objetos, processos e estados análogos aos do mundo físico, com a única diferença de serem mentais. Não constituem um mundo. Falar em mundo pessoal, mundo interno, mundo privado ou mundo da consciência é em última instância apenas falar do subjetivo em termos objetivos. É dar margem para a idéia de que a psicologia é uma espécie de física. E para a idéia de que não vejo expressões faciais de alegria (pois a alegria é um objeto ou estado interno), somente contrações musculares que assumo serem expressões de alegria (embora possam ser de tristeza, de esperança, de paciência ou mesmo de nada). É dar margem para a idéia de que talvez todas as pessoas ao meu redor sejam apenas robôs. Pois não tenho acesso aos seus mundos privados, não tenho acesso ao que confere vida aos seus comportamentos. Não posso saber portanto se realmente são conscientes. Talvez eu seja uma subjetividade entre

objetos. Mas eu sou mesmo consciente? Depois de assimilar o subjetivo ao objetivo, posso continuar sendo um sujeito? Se a minha consciência for um objeto tanto quanto uma pedra ou um estado físico tanto quanto a solidez, como poderei ser mais consciente que uma pedra ou o estado sólido? A assimilação das expressões às descrições elimina de cena toda a subjetividade. Pode soar inofensivo falar em ‘objeto interno’ ao invés de ‘sensação’ ou de ‘mundo da consciência’ ao invés de simplesmente ‘consciência’. Mas é preciso lembrar que às vezes as confusões filosóficas se infiltram justamente através das pequenas alterações de terminologia.

#### 4 – Um pouco mais sobre a assimilação

Detenhamo-nos mais um pouco sobre a assimilação das expressões às descrições. Podemos pensar que o que mantém as expressões e as descrições separadas é apenas uma pequena e irrelevante fenda. E que ela consiste simplesmente no fato de as descrições versarem sobre o mundo externo e as expressões sobre o mundo interno. O mundo interno é tão pouco meu quanto o mundo externo. Os dois me são alheios, os dois me são estranhos. As minhas sensações e as minhas vontades estão tão pouco atreladas a mim quanto qualquer objeto ou processo externo. Ou são apenas tão minhas quanto a minha chave de casa. Tudo é essencialmente objetivo. Nada escapa. Nem o mundo subjetivo. Mas o que significa dizer que a minha sensação de dor é um objeto? Ou que a minha vontade de ir ao cinema é um objeto? Que posso perdê-la assim como posso perder a minha chave de casa? E uma pessoa pode achar nos fundos de uma gaveta a minha vontade de ir ao cinema? Mas como ela saberia que a vontade é minha? Não poderia ser de qualquer outra pessoa? Aliás, não poderia ser dela? E como ela saberia que é realmente uma vontade? Pela sua forma, pela sua cor? Pode-se dizer que na verdade não é possível achar a minha vontade de ir ao cinema, nem qualquer outro pensamento ou sentimento meu, nos fundos de uma gaveta. Os meus estados, processos e objetos internos não saem de mim. Estão presos em meu mundo interior. O acréscimo de ‘interno’ compensa o caráter excessivamente objetivo do termo ‘objeto’ e assim ajuda a evitar determinados erros gerados pela assimilação das expressões às descrições. Pois restaura uma parte das suas diferenças. Contudo, mesmo o adendo de que são internos não é capaz de resolver todos os problemas. Talvez eles só possam ser aplacados quando desistirmos de falar do mundo mental tomando como modelo o mundo físico, quando desistirmos da idéia de que com essa nova forma de expressão estamos fazendo uma

grande descoberta. Podemos falar do domínio das nossas experiências pessoais como se fosse interno. O que não devemos fazer é trazer também a imagem que normalmente associamos a 'interno'. De outro modo, o termo 'interno', que deveria compensar os problemas gerados pelo termo 'objeto', pode se tornar uma nova fonte de problemas.

Ninguém pode ver o que estou sentindo. Tampouco posso ver o que os outros estão sentindo. O que não se percebe é que não posso ver o que os outros estão sentindo não por seus sentimentos estarem presos em sua esfera privada, mas por não serem coisas sujeitas a serem vistas. Não é que não posso ver sua vontade, é que não tem sentido ver sua vontade. Ou melhor, posso ver sua vontade. Mas ver uma vontade é diferente de ver uma chave. Posso ver que um bebê quer pegar um ursinho de pelúcia. Contudo, ver sua vontade não é ver um objeto ou processo transparente e de forma indefinida, mas ver como ele age, ver o que ele está tentando fazer. A suposição de que as minhas sensações, os meus pensamentos e as minhas vontades são habitantes do meu mundo privado leva imediatamente à conclusão de que ninguém pode dizer com absoluta certeza sequer que eu sinto, penso ou quero. Ninguém pode saber que tenho consciência. Como também não posso ter certeza se os outros realmente pensam, sentem, querem e se são realmente conscientes. Pois os objetos que povoam o meu mundo subjetivo são essencialmente privados.

Mas quando digo o que estou pensando, sentindo ou querendo, descrevo fenômenos que observo passivamente? Tão passivamente quanto observo o fluir do rio ou a queda de uma pedra – fenômenos que têm contudo a peculiaridade de só poderem ser observados por mim e ninguém mais? “Estou sentindo dor” é uma descrição como “Estou vendo uma mesa”, não uma exclamação como “Ai!”? Posso tirar a minha dor de dentro de mim, assim como posso tirar uma pedra do meu bolso? Não. Mas não por ela não ser um objeto, não por não ter sentido falar em tirar a dor de dentro de mim, e sim por ela estar inelutavelmente presa em meu interior? É isso que a distingue da moeda que trago no bolso: ela está colada em mim, não pode sair, embora não me diga mais respeito do que uma pedra?

É preciso lembrar que a idéia de que ninguém pode saber o que se passa em meu interior é apenas um sintoma da assimilação das expressões às descrições. A verdade é que os outros podem saber perfeitamente bem o que estou sentindo. Basta que eu diga “Estou sentindo dor”. Os outros também podem saber o que estou pensando. Basta que eu diga “Estou pensando num quadro do Salvador Dali”. E também podem saber o que eu quero. Basta que eu diga “Eu quero ir ao cinema”. Não há nada a meu respeito que

ninguém possa saber. Mas dizer o que estou sentindo, pensando ou querendo é obviamente diferente de mostrar o que trago no bolso. Eu não tiro a minha dor de dentro de mim para que os outros possam saber o que estou sentindo. Eu falo o que estou sentindo. Para que os outros saibam o que estou sentindo, não preciso tirar nenhum objeto imaterial, transparente e amorfo de dentro de mim. Preciso apenas dizer “Estou sentindo dor”. E se eu de fato tirasse um objeto imaterial, amorfo e transparente de dentro de mim? E se eu o mostrasse aos outros? Saberiam então o que eu estava sentindo? Não saberiam. Uma dor não é algo que se vê, é algo que se sente. Assim como uma nota musical não tem cor, peso, forma ou consistência, assim também uma dor não tem cor, peso, forma ou consistência. Se quisermos falar das notas musicais, das vontades, dos pensamentos e das dores como se fossem objetos físicos, seremos logo levados a dizer que são objetos imateriais, abstratos, sem cor, sem peso, sem forma ou consistência. A dificuldade de descrever as dores, as vontades e os pensamentos com as palavras que geralmente usamos para descrever os objetos não vêm do fato de serem essencialmente indescritíveis, do fato de não ser possível dizer o que estamos realmente sentindo, querendo ou pensando, mas do fato de não serem objetos. Ter uma dor não é ver, ouvir ou tocar um objeto interno. Eu não sinto dor quando vejo que estou com dor. Eu nem sequer vejo a minha dor, eu sinto a minha dor. Mas não posso falar em ter uma dor? E o fato de que eu posso ter uma dor não mostra que ela é um objeto? É possível usar ‘ter’ ao invés de ‘sentir’. É possível inclusive falar ‘estar com’. Mas não posso estar com dor no mesmo sentido em que posso estar com uma moeda no bolso. Não seria estranho dizer “Tome a minha moeda”, mas seria estranho dizer “Tome a minha dor”.

“Eu estou com dor” não é a descrição de um estado de coisas interno, não é a descrição do fato de que ao meu objeto eu se agregou o objeto dor. A minha dor não é um objeto. E dizer que é um objeto interno, mental ou subjetivo não ajuda muito. A afirmação de que é um objeto interno é antes um reconhecimento desajeitado de que ela não é um objeto. Eu também não sou um objeto. Não sou um objeto dentro de mim mesmo, muito menos um objeto ligado a mim mesmo pela glândula pineal. A palavra ‘eu’ não é um substantivo, mas um pronome. E ainda que seja um pronome, não é em nada semelhante ao pronome ‘ele’. A palavra ‘eu’ não se refere a outra pessoa dentro de mim mesmo. Se ela fosse um nome ou um pronome como ‘ele’, seria necessário dizer “Ele está com dor” ao invés de “Estou com dor”. Mas a proposição “Ele está com dor” tem outro sentido, outro uso. É possível ensinar alguém a substituir a sua expressão não verbal de dor por “Alguém dentro de mim disse ‘Ai!’” ao invés de substituí-la por “Ai!”.

Assim pode parecer que as expressões são realmente descrições de um mundo interno – habitado talvez não apenas por objetos, como também por pessoas. Contudo, por mais que se tente remodelar a gramática de superfície das expressões de acordo com a gramática de superfície das descrições, seu uso continuará muito diferente. Não se pode inferir a identidade de uso a partir da identidade de forma. A mesma cadeia de signos pode ser usada de maneiras completamente diferentes. Ela pode ser usada, por exemplo, para fazer uma descrição ou para ensinar uma regra. O que não significa que as regras sejam no fundo descrições (isto é, que as regras podem ser falsas), nem que as descrições sejam no fundo regras (isto é, que as descrições estão sempre certas). A semelhança entre ‘eu’ e ‘ele’ pode gerar a impressão de que “Eu estou com dor” é uma descrição tanto quanto “Ele está com dor”. Mas ensinar uma pessoa a usar ‘eu’ é muito diferente de ensiná-la a usar ‘ele’ – ainda que ‘eu’ e ‘ele’ sejam ambos pronomes. As palavras ‘eu’ e ‘ele’ não são perfeitamente intersubstituíveis. Pode-se dizer “Ele acha que há uma pessoa no fim da rua, mas na verdade é apenas uma árvore”, mas não “Eu acho que é uma pessoa no fim da rua, mas na verdade é apenas uma árvore”. Posso dizer “Eu achava que era uma pessoa, mas vi depois que era uma árvore”. O motivo é que as proposições psicológicas em primeira pessoa no tempo passado são tão diferentes das proposições psicológicas em primeira pessoa no tempo presente quanto as proposições psicológicas em terceira pessoa. A assimetria não se dá entre as proposições psicológicas em primeira pessoa e as proposições psicológicas em terceira pessoa, mas entre as proposições psicológicas em primeira pessoa no tempo presente e as demais proposições, incluindo as descrições de objetos físicos e as proposições psicológicas em primeira pessoa no passado. Em outras palavras, as proposições “Tem uma pessoa no fim da rua”, “Ele acha que tem uma pessoa no fim da rua” e “Eu achava que era uma pessoa” podem ser todas proposições falsas. Contudo, “Eu acho que é uma pessoa” não pode ser uma proposição falsa, apenas uma proposição insincera. “Eu achava que era uma pessoa”, é verdade, pode ser também uma proposição insincera. Mas ao contrário de sua contraparte no tempo presente, ela pode ser uma proposição falsa – pois é possível que eu tenha anotado o que eu achava e depois visto que na verdade eu não achava que era uma pessoa e sim um poste. As proposições psicológicas em primeira pessoa no tempo presente – isto é, as expressões – não podem ser falsas. Pois não são descrições. Dizer que são descrições de um mundo interno é apenas uma maneira desencaminhadora de marcar suas diferenças – que pode fazer parecer que as proposições insinceras são falsas e que as sinceras são verdadeiras. Minha dor não é um

objeto privado, muito menos o meu eu. Aliás, falar ‘meu eu’ é confuso. Não é o meu eu que quer ir ao cinema, sou eu que quero ir ao cinema. Realizar um desejo meu não é realizar o desejo de outra pessoa que mora dentro de mim. Eu não sou um escravo de mim mesmo. Dizer que sou escravo de mim mesmo é como dizer estou preso por uma algema cujas duas argolas estão no mesmo braço. Ou então é uma maneira poética de dizer que não consigo controlar meus impulsos – que são todavia meus e não de outra pessoa instalada dentro de mim. Da mesma forma, não é um objeto dentro de mim chamado ‘eu’, e que poderia ser igualmente chamado de ‘ele’, que sente dor. Sou eu que sinto dor. Não que não seja possível sempre dizer “O meu eu está com dor” ao invés de “Eu estou com dor”. Ou então “O meu objeto eu está conectado ao meu objeto dor”. Mas também é possível falar que o objeto da biologia é a vida e que o objeto da antropologia é a cultura – o que não faz com que a vida e a cultura sejam objetos. Acrescentar ‘meu’ para deixar claro que é do meu eu – que é de mim mesmo – que estou falando, é tão desnecessário quanto falar não “Estou com dor”, mas frisar “Estou com minha dor”. A palavra ‘minha’ não acrescenta nada – o que não significa, é claro, que todas as dores sejam minhas, que apenas eu sinto dor. Pelo contrário, os outros sentem dor tanto quanto eu. Mas não preciso dizer “Estou sentindo a minha dor”, porque não posso sentir as dores dos outros – a menos que a expressão ‘sentir as dores dos outros’ seja usada no sentido de ‘compadecer-se’. É claro que posso sentir a dor do meu gêmeo siamês, mas se eu senti-la ela será também minha. Não ficamos nos perguntando “Quem será que está com dor?” depois de ouvirmos uma pessoa gritar “Ai!” ao invés de dizer calmamente “Eu estou com dor”. E se ela disser “Estou com dor” com muita calma, como se estivesse fazendo uma descrição, poderemos talvez duvidar que ela esteja realmente com dor – ou pensar que é uma dor fraca. Da mesma maneira, dizer ‘o meu eu’ não é dizer mais do que simplesmente ‘eu’. Não preciso dizer ‘o meu eu’ antes de dizer “Estou com dor”, não mais do que preciso repetir ‘eu me sou a mim mesmo’ para eliminar todas as dúvidas possíveis a respeito de quem está falando.

Se a declaração “Eu estou com dor” fosse a descrição de um estado de coisas, teria sentido dizer que é uma descrição falsa. Teria sentido dizer que eu talvez devesse observar mais atentamente o que está realmente se passando dentro de mim. Se sou eu mesmo que estou com dor. Ou se é apenas a imagem mental de um retrato meu que está com dor. Ou se é a minha vontade de beber água que está com dor. Teria sentido dizer que eu talvez devesse verificar se é mesmo uma dor que estou sentindo. Ou se é uma sensação de prazer. Ou uma sensação de calor. Num certo sentido, é possível falar que

ela é falsa. Eu posso mentir. Eu posso dizer “Estou sentindo dor” e na verdade estar sentindo prazer ou não estar sentindo nada. Mas se eu pudesse confundir as minhas sensações, se eu pudesse tomar como dor o que na verdade é apenas calor, como tristeza o que na verdade é uma profunda alegria, seria para mim difícil mentir. Eu poderia estar dizendo a verdade pensando estar mentindo.

#### 5 – As descrições não são expressões

Assim como podemos assimilar as expressões às descrições, podemos também assimilar as descrições às expressões. Não é o mundo subjetivo que é objetivo, mas o mundo objetivo que é subjetivo. Não é o mundo subjetivo que é real tanto quanto o mundo objetivo, ainda que seja uma realidade de primeira pessoa. É o mundo objetivo que é irreal, ainda que seja uma irrealidade de terceira pessoa. Mas falar que o mundo subjetivo é real e depois acrescentar a ressalva de que é uma realidade de primeira pessoa (ou que o mundo objetivo não é real e depois acrescentar a ressalva de que é uma não realidade de terceira pessoa), é apenas arranjar as palavras que normalmente usamos para distinguir o subjetivo do objetivo de uma maneira diferente. É apenas distingui-los não mais com os termos ‘subjetivo’ e ‘objetivo’, mas com ‘realidade de primeira pessoa’ e ‘realidade de terceira pessoa’. É só uma troca de expressão, não uma descoberta empírica. Se demarcarmos as diferenças entre o subjetivo e o objetivo de outra maneira, isto é, usando outras expressões ao invés de ‘subjetivo’ e ‘objetivo’, poderemos então nos sentir mais à vontade para dizer que o mundo subjetivo é no fundo objetivo ou que o mundo objetivo é essencialmente subjetivo. Pois as palavras ‘subjetivo’ e ‘objetivo’ estarão soltas, não mais desempenhando o seu papel. Mas dizer que o mundo subjetivo é objetivo e no entanto privado – ou que é real e no entanto é uma realidade de primeira pessoa – é como dizer que o Papai Noel existe (o que pode causar surpresa), acrescentando em seguida que existe apenas como uma entidade cultural (o que ameniza o impacto). A tranquilidade sobrevém por se perceber que na verdade não se disse *nada* fundamentalmente diferente, apenas se disse o *mesmo* de maneira diferente.

O que é uma realidade de primeira pessoa? É apenas uma maneira um tanto desencaminhadora de falar da esfera subjetiva. O que não significa que ‘esfera subjetiva’ também não possa desencaminhar, nem que haja uma expressão que não possa ser mal interpretada. A expressão ‘mundo interno’ é igualmente desencaminhadora. A palavra ‘interno’ nos leva imediatamente achar que as dores estão dentro do nosso corpo assim

como o nosso fígado ou o nosso estômago – mas que curiosamente não podem ser retiradas, nem mesmo por um processo cirúrgico, talvez por serem ainda mais internas do que o nosso fígado ou o nosso estômago. A palavra ‘mundo’ também nos induz a erros. Ela nos leva a pensar que o mundo interno é análogo ao mundo físico – que devem existir leis psicológicas análogas às leis físicas. Que podemos ter vontades que nunca saberemos que temos, assim como podem haver objetos que nunca veremos. Da mesma forma, a expressão ‘realidade de primeira pessoa’ pode dar a impressão de que carrego dentro de mim mesmo um mundo habitado por objetos, fatos e processos completamente impessoais, mas ao qual curiosamente apenas eu tenho acesso. E a expressão ‘realidade de terceira pessoa’ pode gerar o efeito contrário, isto é, fazer parecer que o mundo objetivo é no fundo subjetivo, habitado não exatamente por pensamentos, sensações e vontades, mas por mesas, pedras e cadeiras – objetos igualmente subjetivos, igualmente pessoais, mas aos quais curiosamente todo mundo tem acesso.

Embora a realidade de primeira pessoa não seja uma realidade de terceira pessoa que misteriosamente não pode ser compartilhada, nem a realidade de terceira pessoa uma realidade de primeira pessoa que misteriosamente pode ser compartilhada, nada nos impede de usar as expressões ‘realidade de primeira pessoa’ e ‘realidade de terceira pessoa’ para demarcá-las. Elas adiam suas diferenças, é verdade. (Não as eliminam.) As expressões ‘objetivo’ e ‘subjetivo’ talvez sejam mais diretas. Elas não possuem um *termo* em comum que pode levar a pensar que possuem *algo* em comum – ao contrário de ‘realidade de primeira pessoa’ e ‘realidade de terceira pessoa’. Mas não se pode dizer que as palavras ‘objetivo’ e ‘subjetivo’ são as palavras certas. Seria até possível trocar as palavras ‘objetivo’ e ‘subjetivo’ de lugar. O que não faria com que o objetivo passasse a ser subjetivo, nem que o objetivo passasse a ser objetivo. Apenas com que ‘objetivo’ passasse a significar ‘subjetivo’ e ‘subjetivo’ a significar ‘objetivo’. Da mesma maneira, não é preciso insistir que o Papai Noel não existe. Pode-se conceder que ele existe. É possível distingui-lo das pedras tanto dizendo que não existe quanto dizendo que existe, mas apenas como uma entidade cultural.

A assimilação das descrições às expressões pode nos levar a dizer que assim como não existe uma vontade, uma dor ou pensamento que não seja uma vontade, uma dor ou um pensamento de alguém, também não existe uma pedra, uma moeda ou uma mesa que não seja uma pedra, uma moeda ou uma mesa de alguém. Quando fechamos os olhos, subtraímos as pedras, as moedas e as mesas da existência. Não apenas paramos de vê-las. O processo é mais radical. A afirmação de que simplesmente paramos de vê-las é

trivial demais. Não é uma afirmação interessante o suficiente para merecer figurar num livro. Causa mais impacto dizer que o subjetivo é no fundo objetivo ou que o objetivo é essencialmente subjetivo do que simplesmente dizer que o objetivo é objetivo, o subjetivo é subjetivo e que existir é existir e perceber é perceber. Dizer que abrir e fechar os olhos é simplesmente abrir e fechar os olhos chama menos atenção do que dizer que abrir e fechar os olhos é criar e destruir o mundo. Curiosamente, porém, dizer que piscar trinta vezes seguidas equivale a criá-lo e destruí-lo trinta vezes seguidas talvez pareça exagerado demais para parecer uma descoberta profunda. Mas não é mais exagerado do que dizer que fechar os olhos é destruir o mundo e que abrir os olhos é criá-lo. Podemos estabelecer um novo significado para ‘existir’, a saber, ‘ser percebido’. Mas descobrir uma nova forma de expressão é descobrir propriedades ocultas da realidade tanto quanto pintar o mesmo relógio com engrenagens é descobrir como ele funciona.

Mas dizer que fechar os olhos é destruir o mundo não é necessariamente fazer uma afirmação falsa. É perfeitamente possível imaginar uma brincadeira onde ao invés de se dizer “Feche os olhos!” seja preciso dizer “Destrua o mundo!”. Afirmer que uma certa forma de expressão está errada é se comprometer com a idéia de que existe uma forma de expressão certa. A proposição “Fechar os olhos é destruir o mundo” não é uma proposição falsa, porque ela não é uma proposição empírica. Ela é antes uma norma de expressão, uma regra que autoriza a substituição de ‘fechar os olhos’ por ‘destruir o mundo’. A assimilação das regras às descrições gera confusão tanto quanto a assimilação das expressões às descrições. A proposição “ $1+1=2$ ” não é a descrição de uma relação entre objetos abstratos, mas uma regra que permite a substituição de ‘ $1+1$ ’ por ‘2’ e que assim explica o significado tanto de ‘ $1+1$ ’ quanto de ‘2’. Não tem sentido dizer que “Vamos chamar essa cor de ‘x’” é uma proposição falsa. Ela é uma regra. Pode-se da mesma maneira dizer “Vamos chamar essa cor de ‘azul’” apontando para um objeto da cor vermelha. Aliás, é possível inclusive usar um cartão azul como um símbolo concreto para a cor vermelha – o que não significa que o azul seja no fundo vermelho, nem que azul descreva melhor do que qualquer outra cor a essência do vermelho.

Se a dor estivesse para a sua expressão assim como a pedra está para a sua descrição, então deveria ter sentido falar em uma dor não percebida tanto quanto tem sentido falar em uma pedra não percebida. Ou então deveria não ter sentido falar em uma pedra não percebida, assim como não tem sentido falar em uma dor não sentida. Uma dor não percebida pode doer? Ela pode ser ainda considerada uma dor? Não é necessário banir ‘dor não percebida’ ou ‘dor não sentida’ da esfera do sentido. Pode-se

dizer que é perfeitamente possível ter uma dor e não senti-la. Por exemplo, imaginemos que um paciente esteja com dor. Então, tentamos fazê-lo rir, tentamos distraí-lo. Ele aos poucos começa a ceder. E sua dor desaparece. Mas assim que paramos de diverti-lo, ela retorna. Por que não dizer que a dor apenas saiu do seu campo perceptivo por alguns momentos? O importante não é negar que possa ter sentido falar em uma dor não percebida ou um desejo inconsciente, mas ver exatamente qual é o sentido de ‘dor não percebida’ ou ‘desejo inconsciente’. É preciso haver critérios que permitam distinguir uma dor não percebida de uma dor inexistente. Não posso ter uma dor que nunca senti, nem sentirei. Sem critérios para distinguir um caso do outro, a dor não percebida se transforma simplesmente numa dor hipostasiada (assim como o eu privado é hipostasiado para satisfazer a impressão de que o pronome ‘eu’ é um nome ou um pronome como ‘ele’). Ou então numa outra maneira de expressar – mais confusa – a ausência de dor. É possível imaginar uma forma de expressão onde se diga não “Não estou mais sentindo dor” e sim “A minha dor não está mais no meu campo perceptivo”. A segunda forma de expressão pode significar o *mesmo* que a primeira. Isto é, ser usada nas mesmas situações, nas mesmas circunstâncias e para os mesmos fins. Mas a sua forma pode sugerir que ela significa algo *diferente* – o que mostra que a forma não constitui um guia tão seguro para o sentido quanto o uso. Não há razão para supor que não seja possível estabelecer critérios para distinguir uma dor não sentida de uma dor não existente. Basta que as duas noções sejam usadas de maneiras diferentes. Mas sem critérios para distinguir as dores não sentidas das dores não existentes, a afirmação de que uma certa pessoa está com uma dor não sentida não pode ser diferenciada da afirmação de que todas as pessoas estão sempre sentindo dores não sentidas.

Tanto a afirmação de que a pedra é dependente quanto a de que a dor é independente da percepção não são mais do que tentativas de apagar as diferenças entre o objetivo e o subjetivo – ou então de adia-las e deslocá-las – com o intuito talvez de desvendar sua verdadeira essência ou suas engrenagens ocultas. Pode-se pensar que a sua assimilação é a chave para sua compreensão. O resultado, porém, é desastroso. Não se pode assimilar o objetivo ao subjetivo – nem o subjetivo ao objetivo – impunemente. A assimilação do objetivo ao subjetivo não explica a essência do objetivo, nem a assimilação do subjetivo ao objetivo explica a essência do subjetivo; pelo contrário, apenas turva suas características próprias, suas marcas distintivas. Olhar para uma mesa não é fazer uma mesa. Não é tirá-la da esfera das coisas inexistentes para colocá-la na esfera das coisas existentes. É apenas tirá-la da esfera das coisas não vistas para colocá-

la na esfera das coisas vistas. Tampouco olhar em outra direção é bani-la da existência. É apenas parar de vê-la. É possível trazer uma mesa à existência. É possível fazer uma mesa. Para tanto, porém, não basta abrir os olhos. Falar ‘trazer à existência’ ao invés de ‘fazer’ pode dar a impressão de que a mesa já existia antes de vir a existir. Mas o uso das duas expressões pode ser o mesmo.

## 6 – A sinceridade

Pode-se pensar que assim como uma descrição pode ser verdadeira ou falsa, uma expressão pode da mesma forma ser sincera ou insincera. Mas tentar reconstruir a sinceridade como uma espécie de verdade e a insinceridade como uma espécie de falsidade só pode levar a um beco sem saída. A verdade está tão distante da sinceridade quanto “O livro está na gaveta” está distante de “Eu acho que o livro está na gaveta”. Uma proposição não implica a outra. O fato de as coisas me parecerem de um certo jeito não implica que sejam da maneira como me parecem ser. Nem o fato de serem de um certo jeito implica que me parecem ser do jeito que são. Uma proposição pode ser ao mesmo tempo sincera e falsa, bem como insincera e verdadeira. A maneira de descobrir se uma proposição é verdadeira guarda poucas semelhanças com a maneira de descobrir se uma proposição é sincera. Suponhamos que uma pessoa tenha colocado um livro dentro da gaveta. Outra pessoa pergunta onde ele está. Então, ela responde: “Na gaveta”. Mas se o livro tiver sido retirado da gaveta sem o seu conhecimento, sua proposição será falsa – e nem por isso insincera. E se ela tivesse dito “Na gaveta” mentindo e outra pessoa o tivesse colocado lá, sua proposição teria sido verdadeira – e e nem por isso sincera.

Ainda que seja possível descobrir tanto se uma expressão é sincera quanto se uma descrição é verdadeira, a maneira de proceder nos dois casos é inteiramente diferente. Tentar proceder nos dois casos da mesma maneira só pode levar à conclusão de que jamais se pode saber se uma expressão é sincera ou não. Ou se uma descrição é verdadeira ou não – dependendo da direção da assimilação. Dizer que a maneira de determinar se uma proposição é verdadeira não difere em nada da maneira de determinar se uma proposição é sincera equivale a dizer que as descrições devem ser comparadas não com as coisas e sim com suas aparências das coisas. Conversamente, dizer que a maneira de determinar se uma proposição é sincera não difere em nada da maneira de

determinar se uma proposição é verdadeira equivale a dizer que as expressões devem ser comparadas não com as aparências das coisas e sim com as coisas.

Uma pessoa pode de fato saber se outra está sendo insincera. Mas não por descobrir que sua expressão não representa bem os fatos. Uma pessoa pode saber se uma proposição é verdadeira examinando o fato que ela descreve. Mas não é possível saber se uma proposição é verdadeira examinando se ela é sincera, nem se ela é sincera examinando como estão as coisas. O fato de que o livro não estava dentro da gaveta realmente torna a proposição de que estava na gaveta falsa. Não a torna, porém, insincera.

## 7 – Superprivacidade

No manuscrito catalogado como MS 166, e publicado na coletânea *Philosophical occasions*, é possível encontrar uma distinção central para a segunda filosofia de Wittgenstein – uma distinção que, todavia, não aparece a não ser subtextualmente nas *Investigações filosóficas*. Mais especificamente, ela é central para a sua crítica das confusões filosóficas em torno do que poderíamos chamar de “o problema da privacidade”, e que envolve, por exemplo, as relações entre os signos (que estão do lado do público) e os significados (supostamente do lado do privado), bem como as relações entre o mundo externo (que está do lado do público) e o mundo interno (supostamente do lado do privado). O ponto de Wittgenstein pode ser resumido nas seguintes palavras: os significados não são simplesmente signos mais sutis ou etéreos (as regras para o uso do cavalo no xadrez não estão encorpadas num cavalo transparente ou imaterial); tampouco o mundo interno é simplesmente um mundo ao qual apenas eu tenho acesso (a subjetividade não é uma espécie de objetividade privada ou de primeira pessoa).

E que distinção é essa? Trata-se da distinção entre os conceitos de privacidade e de superprivacidade. O primeiro ocorre nas *Investigações*. O mesmo deve ser dito em relação ao segundo, embora aqui seja preciso fazer uma importante ressalva: ele aparece sempre com o rótulo do primeiro. O que Wittgenstein está fazendo nas *Investigações* é ser perfeitamente coerente com a sua visão de que os termos da linguagem cotidiana são bem mais fluidos do que os termos técnicos – e nem por isso menos regrados. Não adianta confinar os problemas filosóficos em torno da privacidade num só termo, a saber, o termo ‘superprivacidade’. Pois eles fatalmente vazarão. O que se deve ter para

resolver o problema da privacidade não é uma linguagem rígida onde ele não possa ser formulado, mas uma compreensão suficientemente aguda para que se consiga resolvê-lo – ou dissolvê-lo – onde quer que ele surja. Contudo, não deixa de ser verdade que uma distinção terminológica artificial, a distinção entre os termos ‘privacidade’ e ‘superprivacidade’, pode ajudar-nos, sim, a compreender melhor o problema.

No MS 166 a distinção entre os dois conceitos é bem marcada terminologicamente. A privacidade combatida por Wittgenstein, aqui fica claro, é aquela que poderia ser designada de ‘superprivacidade’. O conceito de privacidade condensa a idéia segundo a qual posso tanto *esconder* quanto deixar que os outros *saibam* o que estou sentindo, pensando, desejando, querendo dizer, etc., seja por meio de expressões faciais, gestos ou quaisquer outros sinais corporais, seja por meio de expressões verbais. O conceito de superprivacidade condensa a idéia segundo a qual *jamais* posso, por mais que tente, deixar que os outros *saibam* o que estou realmente sentindo, pensando, desejando, querendo dizer, etc., uma vez que os únicos meios de que disponho para tanto, os sinais corporais e as expressões verbais, são de uma natureza completamente diferente daquilo que pretensamente expressam, e portanto meios indiretos e falhos. Os dois conceitos, assim, não são diametralmente opostos. A superprivacidade é uma espécie de privacidade restrita, uma espécie de privacidade pela metade, que preserva a possibilidade de *escondermos* e suprime a possibilidade de *revelarmos* o que está se passando em nosso mundo interior. Ao conceito de superprivacidade, portanto, seria melhor opor não a privacidade, mas algo como uma superpublicidade, de acordo com a qual seríamos livros inelutavelmente abertos, incapazes de esconder um sentimento, um pensamento ou um desejo sequer. Pois a superpublicidade também seria uma privacidade pela metade (aliás, a sua evidente implausibilidade deveria nos fazer suspeitar mais da plausibilidade da superprivacidade).

O que Wittgenstein combate – tanto no MS 166 quanto nas *Investigações* – é sempre a *superprivacidade* (a idéia de que não podemos jamais revelar nossos sentimentos, o que queremos dizer, etc.), não a *privacidade* (a idéia de que podemos tanto revelá-los quanto escondê-los). Na verdade, ele até defende a privacidade. Porém, nem sempre usa o prefixo ‘super-’ para qualificar a espécie de privacidade que tem em mira – pois é possível, em geral, dizer a mesma coisa com palavras diferentes, e também é desejável, aliás, ser capaz de dizer a mesma coisa com palavras diferentes: se uma pessoa não compreender uma palavra ou uma proposição, forneça a ela outra que diga a mesma coisa. (Porém, Wittgenstein não tem uma posição dogmática aqui: embora as

*Investigações* não se preocupem, como o *Tractatus*, com a edificação de uma linguagem técnica altamente precisa, onde um termo possua apenas um e não mais do que um significado, e onde não haja dois termos com o mesmo significado, ele não nega que uma ossificação da linguagem possa servir para afastar mal-entendidos. O que importa, na verdade, é mais que a idéia seja transmitida do que o modo particular como ela é transmitida. Se ele tivesse mantido a dupla de conceitos ‘privacidade’ e ‘superprivacidade’, que aparecem, por exemplo, no MS 166, ele talvez teria poupado aos seus comentadores algumas dificuldades – mas teria, por outro lado, feito o problema da privacidade parecer mais fácil do que realmente é, o que não condizia com a intenção das *Investigações*, como expresso em seu prefácio.)

O que Wittgenstein quer fazer é restaurar o óbvio: a possibilidade de revelarmos aos outros as nossas experiências (e o que vale para as experiências, vale também para os pensamentos, os desejos, o que queremos dizer, etc., nem sempre acompanhados de conteúdos fenomênicos) não conflita e sim convive pacificamente ao lado da possibilidade de as escondermos: uma não se opõe à outra. Não é contraditório dizer que podemos não deixar que os outros saibam o que está se passando conosco e ao mesmo tempo dizer que podemos deixar que saibam; pelo contrário, o contraditório é dizer que podemos não deixar que saibam sem ao mesmo tempo dizer que podemos deixar que saibam. O que não pode ser revelado também não pode ser escondido. O conceito de *esconder* pressupõe o conceito de *revelar*, assim como o conceito de *mentir* pressupõe o conceito de *dizer a verdade* e o de *errar* o de *acertar*.

De fato, a inquietação do interlocutor de Wittgenstein pode ser colocada nos seguintes termos: não podemos *jamais* saber se os outros estão *mentindo* quando nos contam as suas experiências, pois não podemos vê-las com nossos próprios olhos, senti-las por nós mesmos ou tocá-las com nossas próprias mãos. Só temos acesso às suas falas e aos seus comportamentos, e uma pessoa pode muito bem estar mentindo ao dizer “Estou com dor” ou fingindo ao agir como se estivesse com dor. Deveríamos, contudo, fazer ao interlocutor algumas perguntas. Por que uma pessoa que quer nos fazer pensar que está sentindo dor fala precisamente “Estou com dor”? Por que ela age precisamente de uma maneira (fazendo uma expressão facial de dor) e não de outra (fazendo uma expressão facial de alegria)? Funcionaria o seu fingimento se ela dissesse não “Estou com dor”, mas “Estou alegre”? Ou se ela exibisse não uma expressão de dor, mas um sorriso radiante? Evidentemente, ela não escolhe a afirmação “Estou com dor” ao acaso para nos fazer pensar que ela está com dor. Nem é por acaso que ela se comporta de uma

maneira – como se estivesse com dor – e não de outra – como se estivesse alegre. Ela escolhe precisamente a afirmação que nos fará pensar que ela está sentindo dor – e se comporta precisamente de uma maneira tal que nos faça pensar que ela está sentindo dor. Por quê?

A razão é que existe uma relação interna entre, de um lado, as declarações de dor na primeira pessoa do singular no tempo presente (“Estou com dor”), bem como os sinais corporais de dor (os gemidos, as contorções faciais, etc.), e, do outro, as atribuições de dor em terceira pessoa (“Ele está com dor”). Quando alguém diz “Estou com dor” e não fornece nenhum sinal de estar mentindo, podemos legitimamente dizer sem hesitação alguma “Ele está com dor”. É claro que podemos ter motivos – verdadeiros motivos, o que não inclui a adesão incondicionada e irrefletida a uma forma de expressão – para pensar que ele está deliberadamente nos enganando. Por exemplo, se ele chegasse chorando de dor mostrando um corte no dedo, mas o tivéssemos visto, sem que ele soubesse, colando no dedo um adesivo com a fotografia de um corte, então teríamos motivos – verdadeiros motivos – para duvidar que ele estivesse mesmo sentindo dor; caso contrário, porém, não teríamos porque duvidar da autenticidade do seu choro. Se duvidarmos do seu comportamento de dor sem podermos indicar *nenhum* motivo para a nossa dúvida (que ele nos enganou antes, que vimos quando ele colou o adesivo no dedo, etc.), então ela não terá nenhum sentido: teremos feito da expressão de dúvida uma norma de representação. Os outros poderão inclusive duvidar de que estejamos mesmo duvidando.

Obviamente, dizer que os comportamentos e as expressões verbais de dor *sempre* podem nos enganar não é um motivo forte o suficiente para respaldar nossas insistentes suspeitas. Até porque se trata de um motivo fracamente motivado. Mesmo que um adulto *sempre* possa nos enganar, um recém-nascido *nunca* pode nos enganar. É verdade que *antes* de dizer “Estou com dor” (ou de se comportar como se estivesse com dor), nosso ludibriador pode não nos ter dado nenhum motivo para duvidar de suas palavras (ou do seu comportamento) e dizer *logo em seguida* que estava mentindo (ou que estava fingindo), dando-nos assim um motivo; precisaremos, então, caso tenhamos dito que ele estava com dor, reconhecer que ele conseguiu nos enganar. Afinal, mentir é possível. Fingir é possível. Mas só é possível porque a declaração “Estou com dor” tem sentido e o comportamento de dor não é um comportamento de qualquer coisa e sim um comportamento de dor. Só é possível porque a declaração “Estou com dor” e o comportamento de dor são ambos critérios para a atribuição de dor: a gramática nos

autoriza passar de qualquer um deles para “Ele está com dor”, salvo, é claro, quando associados a motivos para duvidarmos de sua autenticidade. Portanto, mesmo que cometamos um erro ao afirmar “Ele está com dor”, estaremos plenamente justificados em nosso erro.

A questão toda é que para que mentir seja possível, é preciso que os significados das palavras estejam já estabelecidos. Para que uma pessoa possa mentir, ela precisa dominar minimamente a linguagem; especificamente, ela precisa saber os significados das palavras que usa para formular a sua mentira. Se perguntarmos a um velho morador de um bairro que domina perfeitamente o português onde fica o correio e ele disser “Na próxima rua à esquerda”, mas ao chegarmos lá descobriremos que não há correio algum na próxima à esquerda, apenas um sanatório, poderemos concluir que ele nos contou deliberadamente uma mentira, provavelmente para se divertir. Contudo, se tivéssemos pedido a informação a uma criança que igualmente respondesse “Na próxima rua à esquerda” e descobríssemos que o correio ficava na verdade na próxima à direita, concluiríamos mais provavelmente que ela talvez não dominasse o português, que ela ainda não estivesse segura da diferença entre as palavras ‘esquerda’ e ‘direita’. Já não teríamos tanta certeza de que ela queria se divertir conosco. Só diríamos que ela deliberadamente mentiu (e não apenas disse, sem querer, uma inverdade) se nos assegurássemos de que ela poderia ter nos fornecido a informação certa (de que ela poderia ter nos dito a verdade). O mesmo raciocínio pode ser levado tanto para o comportamento simulado de dor quanto para a declaração verbal insincera de dor. Não diremos de um recém-nascido que chora desesperadamente que talvez ele esteja apenas simulando dor. Nem de um estrangeiro que estampa no rosto um amplo sorriso e diz numa voz entusiasmada “Como estou sentindo dor hoje!” que ele deliberadamente mentiu; diremos, antes, que ele trocou as palavras.

Assim, não há porque temer que talvez haja um erro contido na regra segundo a qual podemos fazer atribuições de dor em terceira pessoa com base nos comportamentos de dor e nas declarações de dor em primeira pessoa. O fato de que podemos errar (no caso do adulto, ainda que não no caso do recém-nascido) não mostra que devemos ser mais cautelosos e falar sempre “Ele está se comportando como se estivesse com dor” ou “Ele disse que está com dor” ao invés de “Ele está com dor”. Tampouco que “Ele está com dor” significa no fundo “Ele está se comportando como se estivesse com dor” ou “Ele disse que está com dor”. O fato de que podemos errar em nossas atribuições de dor não mostra que os critérios que usamos estejam errados e que devemos assim procurar

outros critérios sobre os quais nos apoiar. O que precisamos temer é que não existam critérios de aplicação para “Ele está com dor”. O que precisamos temer é que os significados das palavras não estejam firmemente estabelecidos e que assim não possamos sequer dizer que o recém-nascido talvez estivesse simulando *dor* ou que o estrangeiro houvesse mentido ao dizer que estava com *dor*.

Aliás, as expressões verbais e os sinais corporais *esgotam* os critérios para o uso da palavra ‘dor’. O que significa que ela está indissolivelmente ligada a eles. Não há como contorná-los. Eles não são, portanto, apenas meios indiretos e falhos que usamos para saber o que os outros estão sentindo, e com os quais precisamos nos haver por não dispormos de outros melhores. Mesmo que por um milagre da natureza eu conseguisse tirar a minha dor de cabeça e colocá-la em cima da mesa para o livre exame de terceiros, e mesmo que ela demonstrasse ter propriedades físicas (sendo possível vê-la, tocá-la, cheirá-la, pesá-la, medir sua consistência, etc.), eles precisariam ainda recorrer aos critérios usuais de identificação da dor (isto é, às minhas expressões verbais e aos meus sinais corporais) para se assegurarem de que o estranho objeto na sua frente era mesmo uma dor. E mesmo que por um segundo milagre da natureza eu conseguisse fazer com que os outros sentissem a minha dor (digamos que encostando nos outros a extremidade de um braço mutilado, onde sinto dores fantasmas, eu fizesse com que também sentissem dor), seria necessário, mais uma vez, recorrer aos critérios usuais de identificação da dor, e agora não apenas para que eles saibam que é dor o que *eu* estou sentindo, mas também para que eu saiba que é dor o que *eles* estão sentindo. Assim, não é uma estratégia nada interessante dizer que eu sou a única pessoa que pode *ver* a minha dor. Ela não possui propriedades como forma e cor que permitam que seja vista, e ainda que as possuísse, não seriam elas que me diriam que é de uma dor que se trata.

Esse mesmo raciocínio se aplica ao problema do espectro invertido, isto é, o problema de saber se quando x e y falam a palavra ‘verde’, por exemplo, eles realmente querem dizer a mesma cor ou se x pode querer dizer com ‘verde’ o que y chamaria talvez de ‘vermelho’ caso entrasse em sua cabeça e visse o que x está vendo. Eles não podem simplesmente concordar no uso de ‘verde’ pelo fato de terem sido ensinados desde a tenra infância a chamar suas diferentes sensações pelo mesmo nome? Eles não podem então nunca vir a saber que querem dizer coisas diferentes com a palavra ‘verde’ por aplicarem-na sempre aos mesmos itens? Aliás, o que vale para ‘verde’, não pode valer também para ‘cor’? Se y entrasse na cabeça de x, ele não poderia se descobrir impedido de usar a palavra ‘cor’ para descrever o que x vê? E por que parar nas cores?

Não pode y descobrir que x simplesmente não tem experiências, que x não passa de um zumbi?

Segundo o interlocutor de Wittgenstein, o problema do espectro invertido – que não é mais do que um caso especial do problema das outras mentes – não pode ser resolvido justamente porque y jamais conseguirá entrar na cabeça de x para ver com os seus olhos. Porém, é de se perguntar: se y conseguisse realizar essa façanha (ou se x conseguisse passar a sua sensação particular do que ele chama de ‘verde’ para o domínio público), por que y veria o que x chama de ‘verde’ com a cor que y chamaria de ‘vermelho’ e não com a cor que y chamaria de ‘verde’? Afinal, eles não trocam as cores? Eles não vêem cores diferentes ao olharem para as mesmas coisas? A verdade é que a forma proposta pelo interlocutor de Wittgenstein para resolver o problema de saber se x e y realmente estão vendo a mesma coisa quando dizem que estão vendo verde ou se estão sentindo a mesma coisa quando dizem que estão sentindo dor (colocando um dentro da cabeça do outro ou então tirando do domínio privado de cada um as suas sensações para colocá-las no domínio público e então livremente compará-las), mesmo que fosse atendida, não aplacaria as suas inquietações. Ele se veria novamente obrigado a se fiar justamente pelos critérios que ele (agora talvez perceba que sem razão) colocou em questão. Tentar contornar os critérios para a atribuição de sensações é simplesmente andar em círculos.

O interlocutor de Wittgenstein parece cativo de uma concepção equivocada do que seja a linguagem. Não é preciso escrever a palavra ‘vermelho’ com tinta vermelha (e com que cor a falaríamos?). Pode ser um recurso didático escrevê-la em vermelho. Talvez isso facilite o seu aprendizado. Porém, não é preciso restar num nome nenhum traço do seu portador. Não é preciso que um elo normativo seja apoiado por um elo físico. Não é preciso que a palavra ‘pedra’ seja dura como uma pedra. Não é preciso que o número um seja representado por uma palavra com uma só letra, que o número dois por uma palavra com duas letras, etc. Os significados das palavras ‘grande’ e ‘pequeno’ não estão trocados por ser a palavra ‘grande’ menor que a palavra ‘pequeno’.

O mesmo se aplica à palavra ‘dor’. Ela não precisa doer. Não precisamos sentir dor ao ouvi-la para realmente compreendê-la. Sentir dor é uma coisa. Compreender a palavra ‘dor’ é outra coisa. Não precisamos mostrar a nossa sensação de dor se quisermos que compreendam a nossa afirmação “Estou com dor” ou o que estamos sentindo quando exibimos um comportamento de dor. Não é preciso que acompanhem nossas palavras com um comportamento de dor. É muito menos que desfiramos um

golpe em nosso interlocutor para que ele realmente saiba do que estamos falando. O caso ideal de descrição não consiste em mostrar a própria coisa descrita ao invés de descrevê-la – fazer isso, aliás, nem seria um caso de descrição. Analogamente, expressar uma sensação de maneira perfeita não consiste em tirá-la do corpo para que os outros possam examiná-la por si mesmos (uma dor fantasma está fora do corpo e ainda assim precisa ser expressa pela pessoa afligida para que os outros saibam da sua ocorrência), nem tampouco em colocar os outros dentro de nossas cabeças para que possam vê-la com seus próprios olhos (e se ela for uma dor fantasma?).

Expressar uma sensação, perfeitamente ou não, consiste antes em usar a linguagem (e se for necessário, recorrer a comportamentos expressivos) de maneira a fazer com que os outros nos entendam. O erro de achar que para expressar perfeitamente as sensações é preciso mostrá-las conduz ao erro de achar que elas são em última instância inefáveis, ao erro de achar que por mais que falemos, por mais que usemos o corpo para nos expressar, por mais que expliquemos o que nos aconteceu, etc., seus timbres específicos, suas essências, sempre ficarão de fora. Numa palavra, ao erro de achar que elas são *superprivadas*. O interlocutor de Wittgenstein, aparentemente, perdeu de vista o fato de que ‘expressar o que estamos sentindo’ não é uma fórmula vazia. Existe algo que chamamos de ‘expressar o que estamos sentindo’. Apenas não é aquilo para o qual ele gostaria de reservar essa expressão. Se fosse, precisaríamos reconhecer que ela não teria uso. Jamais encontraríamos ocasião de aplicá-la. O que não é o caso. Pelo contrário, o caso é que o interlocutor de Wittgenstein não compreendeu a fórmula ‘expressar o que estamos sentindo’.

Evidentemente, a relação que a palavra ‘dor’ mantém com as dores é diferente da relação que a palavra ‘pedra’ mantém com as pedras ou mesmo da relação que a palavra ‘sorriso’ mantém com os sorrisos. Podemos explicar a palavra ‘pedra’ apontando para pedras. Podemos explicar a palavra ‘sorriso’ apontando para sorrisos. Contudo, embora para explicar a palavra ‘dor’ precisemos apontar para comportamentos de dor (e não é necessário que sejam comportamentos sinceros) ou então aproveitar o comportamento de dor da própria pessoa a quem estamos ensinando a palavra ‘dor’ e dizer “Você está sentindo dor!”, a palavra ‘dor’ não significa o *comportamento* de dor e sim a *sensação* de dor (o que admite ser explicado justamente pela afirmação de que “a palavra ‘dor’ não significa o *comportamento* de dor e sim a *sensação* de dor”). Se uma pessoa estiver confundindo os dois, poderemos então pedir que alguém finja estar com dor para dizermos “Ele está se comportando como se estivesse com dor, mas não está com dor”

ou então esperar que alguém realmente se machuque e comece a gritar de dor para dizermos “Ele não está apenas se comportando como se estivesse com dor, ele está realmente com dor”. A palavra ‘dor’ e a expressão ‘comportamento de dor’ possuem gramáticas diferentes, tão diferentes quanto são as gramáticas de ‘número um’ e de ‘numeral um’, o que se vê pelo fato de que quem está com dor, por exemplo, demanda cuidados especiais, mas não quem está simplesmente exibindo um comportamento de dor. Uma pessoa pode, é claro, conseguir ou não manejar a palavra ‘dor’. A aprendizagem do seu manejo, contudo, passa pela compreensão de que ‘dor’ não é o mesmo que ‘comportamento de dor’; o que não implica, naturalmente, que não possamos mostrar aos outros que estamos com dor, ainda que mostrar aos outros que estamos com dor seja justamente exibir um comportamento de dor ou então dizer “Estou com dor”.

Não são, obviamente, apenas as dores que podemos esconder. Podemos também esconder o fato de que estamos conscientes, por exemplo. Ou o fato de que enxergamos, isto é, de que não somos cegos, ou de que ouvimos, isto é, de que não somos surdos (ainda que seja mais difícil esconder o fato de que somos cegos ou de que somos surdos). Podemos esconder o fato de que compreendemos uma palavra, de que sabemos fazer um cálculo matemático ou de que lembramos um número de telefone. Podemos esconder nossos pensamentos e nossas verdadeiras intenções. Da mesma forma, porém, também podemos mostrar aos outros que estamos sentindo dor. Podemos mostrar que estamos conscientes, que enxergamos, que ouvimos, que compreendemos uma palavra, que sabemos fazer um cálculo matemático ou que lembramos um número de telefone. Podemos também deixar que os outros saibam os nossos pensamentos e as nossas verdadeiras intenções. Do contrário, não haveria como explicar o significado de ‘dor’, ‘consciência’, ‘enxergar’ ou ‘ouvir’, não haveria como explicar o que é ‘compreender’, ‘calcular’, ‘lembrar’, ‘pensar’ ou ‘pretender’ e nem haveria assim o que esconder (ou não poderíamos dizer o que é que estamos a esconder uns dos outros). O fato de que podemos ocultar que enxergamos, por exemplo, não implica que não possamos mostrar que enxergamos. Pelo contrário, os outros precisam se assegurar de que enxergamos para que possam então dizer que estamos ocultando o fato de que enxergamos. Temos que mostrar que lembramos, que temos memória, para que possam legitimamente dizer que estamos fingindo que esquecemos um número de telefone. Precisamos mostrar que pensamos e temos intenções para que possam legitimamente dizer que estamos *ocultando* os nossos pensamentos ou as nossas intenções e não simplesmente que *não*

pensamos, que *não* temos intenções. Um recém-nascido, é claro, não pode fingir que não sabe o significado de ‘vermelho’ ou que  $32+15=47$ . Tampouco se pode dizer que ele está escondendo suas verdadeiras convicções políticas. Simplesmente porque não se pode dizer ainda que ele sabe o significado de ‘vermelho’, que ele sabe que  $32+15=47$  ou que ele tenha convicções políticas.

## 8 – Conclusão

Não tem sentido, portanto, dizer que as expressões não são expressões e sim descrições. Assim, o que se faz não é explicá-las e sim obscurecê-las. Compreender uma expressão não é traduzi-la numa descrição. Não é reinterpretá-la como uma descrição de um estado de coisas subjetivo. E compreender uma descrição não é traduzi-la numa expressão. Não é reinterpretá-la como uma expressão de um estado de coisas objetivo.

## Capítulo 5

### Imagens mentais: criticando a idéia de que compreender é interpretar

#### 1 – Ilustrando histórias

Achar que para compreender a palavra ‘cachorro’ é preciso formar uma imagem mental de um cachorro é como achar que todas as histórias precisam ser ilustradas para que possam ser compreendidas – o que não é o caso. As imagens mentais, assim como as imagens de um livro, podem de fato ilustrar as palavras que lemos e ouvimos. Mas não podem ser seus significados. Pelo contrário, é possível inclusive reconhecer uma imagem como não adequada. O que implica que compreendemos as histórias *independentemente* de como são ilustradas. Mas se as palavras que compõem as histórias recebessem vida das ilustrações, elas nunca poderiam ser consideradas inadequadas. Seria possível ilustrá-las de qualquer maneira. Ou melhor, seria preciso dizer que qualquer ilustração estaria correta. Porque é de fato possível ilustrá-las de qualquer maneira, isto é, não há nenhuma força invisível nos impelindo a desenhar precisamente um cachorro e não um gato em resposta ao signo ‘cachorro’. Portanto, é realmente possível ilustrá-las de qualquer maneira. O que não faz com que ilustrá-las de qualquer maneira seja ilustrá-las da maneira correta, apenas com que seja possível ilustrá-las da maneira incorreta. Pode-se responder a conta  $6+8$  de qualquer maneira. Mas respondê-la de qualquer maneira não equivale a respondê-la da maneira correta.

Assim, é possível imaginar qualquer coisa em resposta ao signo ‘cachorro’. É possível imaginar um gato, uma pessoa sentindo dor ou uma porta sendo fechada. Ou mesmo nada. O que não significa que imaginar um cachorro seja o mesmo que imaginar um gato, uma pessoa sentindo dor, uma porta sendo fechada ou não imaginar nada. Apenas que é possível imaginar a coisa errada. Aliás, é possível inventar circunstâncias onde não seja incorreto imaginar um gato mediante a palavra ‘cachorro’ ou dizer “68” em resposta a  $6+8$ . Basta que perguntemos “O que você imagina ao ouvir a palavra

‘cachorro?’” ao invés de falarmos “Imagine um cachorro”. Ou então “Em qual número você pensa ao ouvir 6+8?” ao invés de “Quanto é 6+8?”.

A afirmação de que o significado de uma palavra é a imagem mental a qual ela corresponde implica não apenas que para compreender ‘cachorro’ é preciso imaginar um cachorro, como também que significar cachorro com a palavra ‘cachorro’ é imaginar um cachorro ao dizê-la. Assim, teríamos que formar a imagem mental do cachorro antes de dizer a palavra ‘cachorro’ para quisermos realmente dizer ‘cachorro’ com ‘cachorro’. Pois no instante em que falamos a palavra ‘cachorro’, ela teria saído com o significado errado se por acaso estivéssemos pensando em um gato e não em um cachorro. Como se o que queremos dizer com uma palavra fosse independente do que ela quer dizer. Mas não adianta querer dizer ‘gato’ com a palavra ‘cachorro’. Nem mesmo imaginando com todas as nossas forças um gato ao dizermos ‘cachorro’ conseguiremos fazer com que nosso ouvinte entenda ‘gato’ e não ‘cachorro’. Se quisermos realmente significar ‘gato’ com a palavra ‘cachorro’, é melhor que digamos “Com ‘cachorro’ entenda-se ‘gato’”. Ou seja, é melhor que explicitemos que estamos redefinindo a palavra ‘cachorro’. Pois de outro modo, ela continuará a ser entendida como ‘cachorro’ – por mais que pensemos em um gato e por mais que afastemos qualquer imagem mental de cachorro.

Meu interlocutor não pode saber o que estou imaginando a menos que eu o diga. Ele não pode ver minhas imagens mentais. O que não significa, é claro, que eu possa vê-las. E sim que não tem sentido falar em vê-las. Elas não são o tipo de coisa que se vê. Elas não são sequer um tipo de coisa. Imaginar um livro é diferente de ver um livro. E a diferença não é simplesmente que imaginar um livro seja ver um livro subjetivo. Assim como não adianta tentar formar imagens a partir do que o meu interlocutor está dizendo para compreendê-lo (não basta imaginar que se está compreendendo japonês para compreender japonês), também não adianta formar imagens antes de falar para que as minhas palavras tenham sentido. Não adianta imaginar um gato para querer dizer ‘gato’ com a palavra ‘cachorro’. Da mesma forma, não preciso imaginar um cachorro para querer dizer ‘cachorro’ com a palavra ‘cachorro’. Compreender não é imaginar. E querer dizer ou significar também não é imaginar. Não precisamos desenhar nada – nem no papel, nem na imaginação – para compreendermos o que o outro fala. E também não precisamos desenhar nada – nem no papel, nem na imaginação – antes de falarmos para que nossas palavras tenham significado.

## 2 – Compreender e desenhar

Pode-se dizer inclusive que não ser mais necessário desenhar ou imaginar nada é um sinal de que finalmente compreendemos a palavra. Não compreendemos a palavra ‘cachorro’ até que não precisemos mais tirar do bolso o cartão com o desenho de um cachorro junto com a palavra ‘cachorro’ ao ouvi-la. O mesmo vale para a imagem mental de um cachorro. Se precisamos sempre imaginar um cachorro ao ouvir a palavra ‘cachorro’, é porque ainda não a compreendemos. É verdade que existe uma diferença fundamental entre o cartão com o desenho do cachorro e a imagem mental do cachorro. Mas ela não é que a imagem mental tem mais poderes do que o cartão. Pelo contrário, a diferença é que posso me servir do cartão e não da imagem mental como um critério de correção. Achar que a minha imagem mental poderia me fornecer um critério de correção é como achar que eu poderia consultar a mim mesmo para me esclarecer a respeito de algo que não sei – que eu poderia, por exemplo, consultar a mim mesmo ao invés de consultar um dicionário para saber o significado de ‘Hund’. O que num certo sentido é possível. Posso ter uma memória fotográfica. E posso assim ter memorizado todas as entradas ‘H’ de um dicionário de português e alemão. Para saber o que significa ‘Hund’, não preciso então abri-lo. Posso consultar a mim mesmo. Mas é importante notar que só posso consultar a mim mesmo aqui por já ter consultado o dicionário antes. Posso consultar as profundezas da minha memória para descobrir um número de telefone que eu já sabia, não um número que eu não sabia. Para saber qual letra vem depois do ‘R’, posso recitar o ABC. E assim responder a minha própria dúvida – mas apenas se eu tiver aprendido o ABC antes. Se eu não souber nada de alemão e ouvir a palavra ‘Hund’ justamente no momento em que estava pensando ou mesmo desenhando um cachorro, não a terei compreendido (fazer algo de acordo com uma regra não é necessariamente segui-la). Ou seja, posso ter a palavra e a imagem mental correspondente e não obstante não compreendê-la.

Pode-se pensar que o problema foi que a palavra não *evocou* a imagem mental. Eu já estava pensando no cachorro ao ouvir a palavra ‘Hund’. O que eu preciso fazer para compreendê-la é imaginar o cachorro por causa da palavra ‘Hund’. Suponhamos, então, que eu escute a palavra ‘Hund’ e logo em seguida imagine um cachorro. E suponhamos também que a sonoridade de ‘Hund’ tenha me levado a imaginar um cachorro. Terei então compreendido a palavra ‘Hund’? Terei então aprendido o que ‘Hund’ significa? Não. A relação entre a palavra e o seu significado não é causal e sim

normativa. Pois não é uma relação entre dois objetos e sim entre um objeto (o signo) e as regras para o seu emprego. O significado de uma palavra não é o que ela evoca, mesmo que ela evoque sempre a mesma coisa. Pelo contrário, é por já sabermos o significado de uma palavra que ela evoca sempre a mesma coisa. Não podemos imaginar um cachorro em resposta à palavra ‘cachorro’ a menos que já a compreendamos.

O dado pode ter saído com a face seis para cima e eu posso ter desejado que saísse com a face seis para cima. O que não mostra que ele saiu com a face seis para cima por causa da minha vontade. Apenas que desejei a coisa certa. Ou caso tenha apostado, que fiz a aposta certa. Da mesma forma, pode-se dizer que imaginei a coisa certa ao ouvir a palavra ‘Hund’. Acertei em minha sugestão. Mas tenho o direito de dizer que compreendi a palavra ‘Hund’? Ainda não. Pelo contrário, só tenho o direito de dizer que acertei em minha sugestão, que adivinhei corretamente, depois que consultar o dicionário para ver o seu significado. Ter formulado a hipótese certa não é o mesmo que tê-la confirmado, não é o bastante para saber que ela estava realmente certa. E eu não posso confirmá-la por mim mesmo. Perguntar a mim mesmo “Então, ‘Hund’ significa mesmo ‘cachorro’?” seria como perguntar a mim mesmo “Qual é mesmo o telefone de José?” quando nunca soube o seu telefone. Posso me lembrar de algo que eu já sabia, mas não de algo que eu não sabia. Caso eu tenha memorizado a página do dicionário com a palavra ‘Hund’, poderei então consultar a mim mesmo para ver se adivinhei certo. Mas para ter certeza de que ‘Hund’ significa mesmo ‘cachorro’, farei bem em consultar um dicionário de verdade. Analogamente, caso tenha memorizado o ABC, poderei consultar a mim mesmo para ver se acertei ao supor que depois da letra ‘R’ vem a letra ‘S’. Mas se tiver esquecido o ABC justamente nesse ponto, não terei como saber se adivinhei certo. E caso não tenha esquecido, poderei ainda consultar a minha professora só para ter certeza.

Assim, compreender uma palavra ou significar algo com ela não é pensar ou imaginar nada. Nem mesmo a coisa certa. Quando o professor pede ao aluno que siga a ordem +2, ele quer dizer que o aluno deve escrever “1002, 1004”. O que não significa que ele pensou nos números “1002, 1004”. E mesmo que tenha pensado em “1002, 1004”, certamente não pensou nos demais. Ele não quis dizer infinitas coisas ao dizer para o seu aluno seguir a ordem +2, ele não realizou infinitos atos mentais. E também não realizou um só ato mental que atravessou o infinito numa fração de segundo. Ele não realizou nenhum ato mental. Querer dizer não é um ato mental como imaginar ou dizer uma coisa para si mesmo. A diferença entre querer dizer e dizer não se resume

simplesmente ao fato de que querer dizer é uma ação interna e dizer é uma ação externa. A diferença é que querer dizer não é uma ação. Querer dizer o que se diz não é dizê-lo interiormente antes de colocá-lo em palavras. Querer dizer o que se diz é falar sério ou algo do gênero. E o que se passa na esfera privada não pode servir para distinguir entre querer e não querer dizer o que se diz. A diferença está na esfera pública. Quando o fonoaudiólogo pede ao seu paciente “Repita ‘Feche a janela’”, o seu paciente não está fazendo um comando ou um pedido ao dizer “Feche a janela”. Pode-se afirmar que o paciente não quis dizer o que disse, mesmo que estivesse realmente pensando em pedir ao seu fonoaudiólogo para fechar a janela. Pois as circunstâncias neutralizaram o uso normal das palavras “Feche a porta”.

É desencaminhador dizer que o aluno acerta ao escrever “1002, 1004” por ter feito o que o professor quis dizer com +2. É desencaminhador por sugerir que acertar é colocar no papel o que se passou ou está se passando na cabeça do professor e por sugerir assim que querer dizer é um processo mental. Contudo, não é incorreto. O professor realmente quis dizer que ele escrevesse “1002, 1004”. É o que +2 quer dizer. Mas dizer e querer dizer (dizer e significar) não são duas ações simultâneas, uma ocorrendo na esfera pública e a outra na esfera privada. Não se pode dizer algo e não significar nada com o que se diz assim como se pode dizer algo e não desenhar nada acompanhando o que se diz. O chefe pode fazer um tremendo esforço mental para não querer dizer nada com as palavras “Feche a porta” que dirige ao seu empregado. Ele pode até conseguir não pensar em nada (o que longe de ser algo difícil de fazer, é o que geralmente acontece), ele pode até mesmo imaginar o contrário do que dizem as suas palavras, isto é, imaginar o seu empregado abrindo ainda mais a porta (o que também não é difícil, especialmente quando estamos distraídos). Mas ao ouvir “Feche a porta”, seu empregado não hesitará. Ele não ficará parado, nem abrirá a porta ainda mais. Ele fechará a porta. E se tivesse agido de acordo com o que se passou na cabeça do seu chefe, seria incorreto afirmar que ele agiu de acordo com o que seu chefe quis dizer. O que seu chefe quis dizer é especificado pelo que ele disse, não pelo que passou ou deixou de passar em sua cabeça.

O verbo ‘querer’ em ‘querer dizer’ sugere erroneamente que é possível escolher livremente o que se quer dizer com o que se diz. Mas ‘querer dizer’ não é nada além de ‘significar’. E são as palavras que significam isso ou aquilo. Não as pessoas (não é preciso renovar seus significados a cada instante). Ou então são as pessoas que significam isso ou aquilo com as palavras que usam. Mas o que elas querem dizer é

especificado pelas palavras que usam, não pelo que elas pensam ou imaginam. A pergunta “O que você quis dizer com +2?” não é respondida pela resposta à pergunta “O que você estava imaginando ao dizer +2?”. É possível que o professor estivesse imaginando qualquer coisa. Mas ele não quis dizer qualquer coisa com “+2”. Para explicar o que queremos dizer com uma expressão, dizemos algo como “‘+2’ significa que você tem que pular sempre um número” ou então “Com ‘cachorro’ entenda-se ‘gato’”. Explicar o significado de uma expressão é explicar como usá-la, não o que pensamos ou imaginamos ao usá-la. A explicação pode ser por meio de amostras, exemplos ou paráfrases. Mas não por meio da especificação do que imaginamos.

É possível deixar de fazer um desenho ao ouvir uma palavra, mas não se pode simplesmente optar entre compreender ou não compreendê-la. Talvez se pense que também não se pode optar entre imaginar ou não o que ela representa. Assim, compreender é afinal imaginar. Quando escuto ou leio a palavra ‘cachorro’, surge automaticamente em minha mente a imagem mental de um cachorro. Conseqüentemente, não se pode deixar de compreender a palavra ‘cachorro’ ao ouvi-la por não ser possível deixar de imaginar um cachorro ao ouvi-la. Mas não é assim que as coisas acontecem. A falta de liberdade no caso da compreensão é normativa e no caso da imaginação é causal. Não posso compreender +2 sem saber que 1002 vem depois de 1000. Não posso compreender a palavra ‘cachorro’ sem saber quais animais e imagens de animais caem sob o seu escopo. Mas posso compreender +2 sem pensar no passo de 100 para 1002, assim como posso compreender ‘cachorro’ sem imaginar cachorro algum.

Não se pode dizer que não temos escolha entre compreender ou não uma palavra por não ser possível escolher entre imaginar e não imaginar o que ela representa, mesmo que realmente não tenhamos como escolher entre imaginar e não imaginar o que ela representa. Na verdade, é possível dizer que imaginar um cachorro sempre que escuto ou leio a palavra ‘cachorro’ não é uma reação normal e sim uma obsessão. Sentir dificuldade ou até mesmo não conseguir imaginar um cachorro não constitui um obstáculo para a compreensão da palavra ‘cachorro’. Mas não compreender a palavra ‘cachorro’ realmente impossibilita o cumprimento da ordem “Imagine um cachorro”. E se é necessário compreender para imaginar, não pode ser necessário imaginar para compreender. Tornar-se incapaz de compreender ‘cachorro’ é tornar-se incapaz de imaginar ‘cachorro’. Mas tornar-se incapaz de imaginar ‘cachorro’ não é tornar-se incapaz de compreender ‘cachorro’. Aliás, preciso compreender a palavra para saber se

estou conseguindo imaginar o que ela representa. Não mais compreender uma palavra é diferente de não mais ser capaz de imaginar o que ela representa ou de fazer um desenho ao ouvi-la.

Pode ser que seja fácil, enquanto falamos, desenhar certas imagens que correspondam ao que estamos falando, e muito difícil desenhar imagens que entrem em conflito com nossas intenções ou com o contexto do que falamos. Mas isso não prova que ao falarmos sempre desenhamos. (RPP I 1052)

Para descobrirmos se uma pessoa compreendeu nossas explicações de uma determinada palavra ou proposição, dispomos de vários critérios. Pedir que ela faça um desenho como prova é um deles. Se perguntarmos a ela o significado de ‘chuva’ e em resposta ela desenhar não uma paisagem ensolarada e sim uma bela tempestade, estaremos justificados em dizer que ela compreendeu a palavra ‘chuva’. Contudo, desenhar – construir imagens – não é o único critério que usamos para aferir compreensão. E além de não ser o único, também não é o critério mais seguro. Não por existirem outros mais seguros, mas por todos serem igualmente falíveis.

Não obstante, na passagem citada Wittgenstein está discutindo justamente a concepção segundo a qual desenhar – mais especificamente, construir imagens mentais – está na base da compreensão. Ou seja, a concepção segundo a qual se desenhar não for o único critério para a compreensão, é pelo menos o critério definitivo, o critério que está por trás de todos os outros. Como se para fornecer uma explicação verbal de uma palavra – por exemplo – fosse preciso antes imaginar o que ela representa. Como se para atender o pedido para abrir a porta fosse preciso antes imaginá-la aberta. Como se para falar fosse necessário antes imaginar.

Mas não tem muito sentido dispor em uma hierarquia os diferentes critérios de compreensão, menos ainda privilegiar dentre eles a construção de imagens. Uma pessoa pode perfeitamente ouvir a palavra ‘chuva’ e desenhar em seguida uma bela tempestade sem que tenha compreendido a palavra ‘chuva’. Isto é, seu desenho pode se conformar à palavra ‘chuva’ sem que ela tenha seguido a ordem ou o pedido de desenhar uma chuva. Suponhamos que um estrangeiro, para demonstrar sua compreensão das palavras de um idioma que ainda não domina, seja submetido a um exame no qual precisa fazer desenhos. É possível que ele confunda ‘chuva’ com ‘inverno’ ou ainda com ‘trovão’,

desenhando por conseguinte uma paisagem chuvosa. O seu desenho pode então levar o examinador – erroneamente – a achar que ele acertou o significado de ‘chuva’.

Da mesma forma, se o professor tivesse simplesmente colocado, no momento do ensino, a palavra ‘chuva’ ao lado da imagem da chuva, seu procedimento não teria bastado para que o aluno compreendesse o significado de ‘chuva’. O signo não poderia ser o nome da região ou da cidade retratada? Não poderia significar o mesmo que ‘paisagem’? Ou o mesmo que ‘dia’? Não poderia ser o nome específico daquela chuva? Outras imagens, é claro, poderiam diminuir o leque de mal-entendidos possíveis. Mas apenas se o aluno já compreendesse a ordem “Veja o que há de comum”. De outro modo, o leque apenas aumentaria.

Contudo, mesmo que elas restringissem as possibilidades de maneira tal que restasse uma só imagem, ela poderia ser ainda multiplamente interpretada. Assim como multiplamente empregada. Aliás, interpretá-la como significando chuva poderia ser um erro. Pois é possível usar uma imagem para mostrar não apenas como uma palavra deve ser entendida, mas também como não deve ser entendida. Para se explicar ‘azul’, pode-se usar uma amostra vermelha. Essa aplicação costuma ser negligenciada quando achamos que o significado de uma palavra é a sua imagem correspondente. As razões são claras. A possibilidade de introduzir uma imagem para se mostrar justamente como uma palavra não deve ser entendida constitui uma grave ameaça à idéia de que para compreender ou explicar uma palavra basta associar a ela uma imagem. Ela mostra justamente que associar a ela uma imagem não é suficiente. E que achar que é suficiente pode gerar resultados desastrosos. Aliás, embora esse procedimento não seja tão comum, nada impede que seja insistentemente usado. Como então ficariam armazenadas as imagens na mente do aprendiz?

É desencaminhador marcar a diferença entre a mesa e a dor afirmando que a mesa é uma sensação externa e a dor uma sensação interna ou que a mesa é um objeto externo e a dor um objeto interno. Isto é, usando não mais as palavras ‘sensação’ e ‘objeto’ para distingui-las e sim as palavras ‘externo’ e ‘interno’. Pois as palavras ‘externo’ e ‘interno’ são usadas em outros contextos. E a dor de cabeça não está para a cabeça assim como o livro está para a gaveta. O livro pode ser retirado, colocado, retirado e colocado de novo dentro da gaveta. Nada semelhante pode ser feito com a dor. O que não significa que não se possa falar em tirar uma dor de cabeça. Apenas que é preciso lembrar que tirar uma dor de cabeça já tem significado e que significa outra coisa. Tirar uma dor de cabeça é saná-la. Tirar um livro da gaveta não é saná-lo. É

possível redefinir ‘sensação’ para ‘objeto’ de modo que se possa dizer que a mesa é uma sensação. É possível redefinir ‘dor’ para ‘mesa’ de modo que se possa dizer que a dor é um objeto. Não é recomendável, mas é possível. Desde que se diga que existem diferentes espécies de sensações. E que uma delas inclui sensações que não precisam jamais ser sentidas. Enfim, desde que se redefina tanto o *explanandum* quanto o *explanans*. Ou que se lembre que o significado de uma expressão é a forma como ela é usada.

### 3 – Conclusão

Portanto, compreender uma palavra não é nem traduzi-la em outras palavras e nem traduzi-la em imagens mentais. Ou seja, compreender não é interpretar, ainda que, sim, interpretar possa ajudar a compreender.

## Capítulo 6

### Filosofar e interpretar

#### 1 – Saber e saber dizer

As *Investigações* podem ser vistas como um grande movimento contra a idéia de que compreender, em última instância, é interpretar. Contra a idéia de que, por exemplo, compreender uma proposição é analisá-la em proposições elementares e depois passar dos seus nomes para os seus respectivos objetos. Contra a idéia de que compreender a palavra ‘vermelho’ é passar dela para a imagem mental do vermelho. Contra a idéia de que compreender uma palavra qualquer é passar dela para a sua definição verbal. (Não devemos nos chocar ante a suposição de que passar de uma palavra para a sua definição verbal e passar de uma palavra para a sua imagem mental podem ser igualmente chamados de ‘interpretar’.) O que Wittgenstein mostra nas *Investigações*, ao contrário, é que a interpretação pressupõe a compreensão. Só saberemos qual é a interpretação certa de uma palavra ou de uma frase se a compreendermos de antemão, independentemente da sua interpretação. Além do mais, quem acha que a interpretação está na base da compreensão parece estar trabalhando com um paradigma errado:

Compare: *saber e dizer* –

quantos metros de altura tem o monte branco –

como é usada a palavra ‘jogo’ –

como soa um clarinete.

Quem se admira de que se possa saber algo e não se possa dizer, pensa talvez num caso como o primeiro. Certamente não pensa em um caso como o terceiro. (IF 78)

“Quem se admira de que se possa saber algo e não se possa dizer” não percebe que o conceito de compreensão (‘saber’) não está ancorado no conceito de interpretação (‘saber dizer’). O que Wittgenstein faz aqui no IF 78 é precisamente criticar mais uma

vez o modelo do cálculo, que assume que compreender é interpretar. Mas o que Wittgenstein tem a oferecer no lugar da interpretação? A idéia de capacidade. Quando nos tornamos finalmente capazes de usar uma palavra, não precisamos mais interpretá-la. Não precisamos mais interpretá-la a fim de compreender o seu significado. A interpretação pode, sim, ajudar na aquisição da capacidade de usar uma palavra. Porém, ela não explica essa capacidade (como supunha o *Tractatus*). É por isso que dizer, como habitualmente se diz, que “Para o segundo Wittgenstein, os significados das palavras são as regras para o seu uso” (e que, portanto, “Para o segundo Wittgenstein, saber o significado de uma palavra é saber as regras para o seu uso”) é bastante desencaminhador. Assim, fica parecendo que para Wittgenstein compreender uma palavra é passar dela não para o seu respectivo objeto, não para a sua respectiva imagem mental, mas para as suas respectivas regras. Assim, fica parecendo que para Wittgenstein compreender ainda é interpretar. Além do mais, é exegeticamente errado dizer que para o segundo Wittgenstein as regras são o novo fundamento da linguagem:

O que chamo aqui de ‘regra segundo a qual ele procede’? A hipótese que descreve de modo satisfatório seu uso das palavras observado por nós; ou a regra que consulta ao usar os signos; ou a que nos dá como resposta, quando perguntamos qual é a sua regra? Mas como, se a observação não permite reconhecer claramente nenhuma regra, e a pergunta não traz nenhuma à luz? – Pois ele deu à minha pergunta “o que compreender por N” realmente uma explicação, mas estava pronto a revogá-la e a modificá-la. – Como devo então determinar a regra segundo a qual ele joga? Ele próprio a ignora. – Ou mais corretamente: o que poderia significar aqui a expressão “regra segundo a qual ele procede”? (IF 82)

O que Wittgenstein está fazendo aqui é advertir-nos para não hipostasiarmos regras onde não as encontramos. Para não cometermos o mesmo erro que ele cometeu no *Tractatus*, que simplesmente subestimou e atropelou a observação que “não permite reconhecer claramente nenhuma regra”. Quando ele pergunta “Como devo então determinar a regra segundo a qual ele joga?” e responde “Ele próprio a ignora”, ele não quer dizer que a regra que resume todos os usos está escondida no inconsciente do jogador ou do falante. Ele não quer dizer que o conhecimento lingüístico está ancorado no conhecimento lingüístico. Ele quer dizer, ao contrário, que não ajuda muito recorrer ao conceito de

interpretação para entender o conceito de capacidade. Pelo contrário, a idéia de que ser capaz de usar uma palavra é em última instância ser capaz de interpretá-la leva a inúmeras confusões filosóficas.

Será que aqui a analogia da linguagem com o jogo não nos será esclarecedora? Podemos muito bem imaginar que pessoas se divertem num campo jogando bola e de tal modo que comecem diferentes jogos existentes, não joguem muitos deles até o fim, atirem a bola entrementes para o alto ao acaso, persigam-se mutuamente por brincadeira, atirando a bola, etc. Então alguém diz: durante todo o tempo aquelas pessoas jogaram um jogo e se comportaram, a cada jogada, segundo determinadas regras.

E não se dá também o caso em que jogamos e – *‘make up the rules as we go along’*? E também o caso em que as modificamos – *as we go along*. (IF 83)

“Então alguém diz: durante todo o tempo aquelas pessoas jogaram um jogo e se comportaram, a cada jogada, segundo determinadas regras.” É precisamente isso o que o *Tractatus* diz: é precisamente isso o que diz a idéia de que compreender é interpretar.

Difícilmente Wittgenstein poderia ter sido mais claro. No final do IF 83a (“Então alguém diz: durante todo o tempo aquelas pessoas jogaram um jogo e se comportaram, a cada jogada, segundo determinadas regras”), o que ele está dizendo é que, quando não discernimos nenhuma regra, e insistimos que deve haver uma regra, o que estamos fazendo é hipostasiar uma regra. E no IF 84a ele apresenta um argumento contra a idéia de que sempre há regras por trás do uso das palavras muito semelhante ao seu argumento contra a idéia de que sempre há interpretações por trás do uso das palavras: “Não podemos imaginar uma regra que regule o emprego da regra?” (IF 84a). Se uma regra for necessária para que se explique a aplicação de uma palavra, uma segunda regra será necessária para que se explique a aplicação da regra – *ad infinitum*. Portanto, nem todo saber é um saber dizer. Saber falar é ser capaz de falar. E ser capaz de falar não é saber falar interiormente. Saber uma linguagem é ser capaz de usá-la. E ser capaz de usá-la não é saber uma linguagem privada. (Vemos aqui porque o segundo Wittgenstein é um dos filósofos menos influentes do século XX, e o primeiro Wittgenstein um dos mais influentes.) Às vezes, há regras abertamente consultadas e explicitamente enunciadas.

Às vezes, podemos ler as regras no uso. Outras vezes, porém, pode haver sentido sem que haja regra alguma.

Podemos levar essas considerações para entender a capacidade de filosofar. Ela é em grande medida análoga à capacidade de falar. Ser capaz de filosofar não é uma espécie de saber dizer. Saber filosofar não é saber enunciar uma série de informações. Saber filosofar é ter uma capacidade.

## 2 – Sobre a presença de William James nas *Investigações*

Talvez seja interessante citar agora o IF 54. Wittgenstein não fala aqui nem de métodos e nem de capacidades, os dois tópicos que mais nos interessam. Porém, o IF 54 pode ajudar a explicar como leremos as *Investigações filosóficas* daqui em diante. De fato, não nos ateremos única e exclusivamente ao que Wittgenstein diz. Pelo contrário, daremos uma atenção especial a *como* ele diz o que diz. Daremos uma atenção especial à sua forma de expressão, não apenas ao que ele expressa através dela. E tentaremos proposicionalizá-la: tentaremos dizer o que ele diz através do seu modo de dizer o que diz.

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

A regra pode ser um auxílio no ensino do jogo. É comunicada àquele que o aprende e sua aplicação é exercitada. Ou é uma ferramenta do próprio jogo. Ou: uma regra não encontra emprego nem no ensino, nem no próprio jogo, nem está indicada num catálogo de regras. Aprende-se o jogo observando como os outros o jogam. Mas dizemos que se joga segundo esta ou aquela regra, porque um observador pode ler essas regras nas *práxis* do jogo, como uma lei natural que as jogadas seguem. – Mas como o observador distingue, nesse caso, entre um erro de quem joga e uma jogada certa? Pense no comportamento característico daquele que corrige um lapso. Seria possível reconhecer que alguém faça isso, mesmo que não compreendamos a sua linguagem. (IF 54)

Observando uma série de partidas de xadrez, podemos, sem grandes dificuldades, perceber que o cavalo deve ser movido em ‘L’; podemos, sem grandes dificuldades,

concluir que se consultarmos um manual de xadrez, veremos as regras dizendo explicitamente que o cavalo deve ser movido em ‘L’. Talvez tenhamos visto uma partida onde um dos jogadores moveu o cavalo em ‘S’, o outro jogador o corrigiu e o primeiro aceitou prontamente a sua correção. Assim, é possível enunciar em alta e clara voz – bem como deitar no papel – regras seguidas no mais absoluto silêncio. É possível converter regras seguidas em regras ditas, bem como regras ditas em regras seguidas. Não há nenhum mistério aqui. Não mais do que há na conversão da ordem “Feche a janela” na ação de fechar a janela – ou na conversão da ação de fechar a janela na descrição “Fechou-se a janela”. Enfim, não parece ser difícil mostrar que, pelo menos para Wittgenstein, não há problema algum em tentar explicitar o que ele diz através do seu modo de dizer o que diz.

“O que um matemático, por exemplo, é tentado a dizer sobre a objetividade e realidade de fatos matemáticos não é uma filosofia da matemática, mas sim alguma coisa de que a filosofia deveria tratar”, diz Wittgenstein no IF 254. Aqui ele não afirma que *não* é um filósofo quem diz que existe uma realidade matemática abstrata e objetiva, quem diz que os signos ‘um’, ‘dois’, ‘três’, etc., designam entidades abstratas e objetivas? Aqui ele não afirma que os metafísicos que hipostasiam mundos abstratos e objetivos para explicar as certezas da matemática não são filósofos? Que aqueles que se emaranham na gramática da linguagem não são filósofos? Que aqueles que sucumbem à tentação de hipostasiar entidades para que seus respectivos substantivos tenham referentes não são filósofos? Mas observemos agora um outro momento das *Investigações* onde ele usa a palavra ‘filósofo’:

Aqui temos um caso de introspecção, não diferente daquele por meio do qual William James disse que o ‘si mesmo’ consiste principalmente de “movimentos peculiares na cabeça e entre a cabeça e a garganta”. E o que a introspecção de James mostrou não foi a significação da palavra ‘si mesmo’ (na medida em que esta significa algo semelhante, como ‘pessoa’, ‘homem’, ‘ele mesmo’, ‘eu mesmo’) nem uma análise de um tal ser, mas sim o estado de atenção de um filósofo que pronuncia a palavra ‘si mesmo’ e quer analisar a sua significação. (E deste exemplo pode-se aprender muita coisa.) (IF 413)

Aqui Wittgenstein não parece afirmar justamente o contrário? Que aqueles que hipostasiam entidades para que seus respectivos substantivos tenham referentes são filósofos? Mas o que pretendemos fazer aqui não é mostrar que Wittgenstein entrou em contradição. O que pretendemos fazer aqui é só mostrar que podemos proposicionarizar formas de expressão. É verdade que o uso que ele faz de ‘filosofia’ no IF 254 colide com o uso que ele faz de ‘filósofo’ no IF 413. O que temos aqui, porém, não é um erro grave – se é que temos mesmo um erro. E Wittgenstein não deixou de entrar em contradição por serem as duas palavras, rigorosamente falando, diferentes: a primeira é ‘filosofia’; a segunda, ‘filósofo’. Pois, rigorosamente falando, elas mantêm entre si uma relação interna: podemos converter as proposições que falam da filosofia em proposições que falam dos filósofos e vice-versa. (Não de forma cega e mecânica, é claro. Mas existe, sim, uma relação interna entre as duas palavras.)

Façamos agora uma outra leitura do IF 413. Aqui ele *cita* uma frase de William James. Mas *não* diz de onde a tirou. Nem tampouco tenta explicar com suas próprias palavras o que James quis dizer. Ou seja, ele não interpreta James. Na primeira vez em que o nome de James aparece nas *Investigações*, a saber, no IF 342, Wittgenstein age de forma ligeiramente diferente: ele não o cita, só fala o que ele escreveu. Em outras palavras, ele interpreta James sem citá-lo. E novamente não há aqui nenhuma referência bibliográfica. Na terceira e última vez, no IF 610, ele age como agiu em IF 413. Ele cita uma frase de James. Mas não diz de onde a tirou. E nem tenta explicar com suas próprias palavras o que James quis dizer.

	IF 342	IF 413	IF 610
Citação	Não	Sim	Sim
Interpretação	Sim	Não	Não
Referência	Não	Não	Não

Tabela 1 – Como William James aparece nas *Investigações*.

A tabela 1 deve deixar claro que quando Wittgenstein cita as palavras de James, ele não as explica, e quando ele as explica, ele não as cita. Ele também não dá nenhuma referência bibliográfica precisa nem das citações que faz de James, nem das idéias que

ele atribui a James. Ele poderia ter especificado precisamente de onde tirou as citações de James e de onde tirou as idéias que atribui a James? Bom, Wittgenstein cita Santo Agostinho no IF1a, e diz de onde tirou a sua citação. Então, a resposta é afirmativa. Ele poderia, sim, ter feito a mesma coisa com James. Mas não o fez. Por quê? Por descuido? É estranho falar em ‘descuido’ quando estamos falando de Wittgenstein. Mas talvez ele tivesse mais cuidado com algumas coisas (conteúdo) do que com outras (forma). Mas Wittgenstein fez algo errado aqui? Ele deveria ter indicado de onde tirou as citações de James e de onde tirou as idéias que atribui a James? Por quê? Lembremos que as *Investigações* pretendem ser um livro de filosofia, e um livro de filosofia é um livro que coloca pensamentos no primeiro plano. Elas não pretendem ser um livro exegético, isto é, um livro que coloca autores e pensamentos no mesmo plano.

Um dos traços mais característicos dos livros exegéticos é justamente o fato de que eles citam e interpretam. Assim, o mesmo pensamento costuma ser exposto mais de uma vez. Com as palavras de quem é comentado. E com as palavras de quem o comenta. A tabela 1 mostra que Wittgenstein acha desnecessário expor o mesmo pensamento mais de uma vez. Outro traço característico dos livros exegéticos é que eles não pretendem criticar os pensadores que eles comentam. Pelo contrário, eles equilibram-se entre a mera elucidação e a fiel defesa. As *Investigações* não fazem nem uma coisa e nem outra com James. O pensamento dele não está em primeiro plano. Só aparece para ilustrar idéias que do ponto de vista das *Investigações* são equivocadas.

É curioso que ao se *citar* James, por exemplo, se ache em geral necessário também repeti-lo com *outras* palavras – como prova de compreensão – como prova de que se está em posição de criticá-lo. Mas não se acha que simplesmente criticá-lo pode também provar compreensão. Trata-se de uma concepção equivocada e que inclusive está em desacordo com a filosofia de Wittgenstein. A pertinência da crítica já não é ela mesma um indício de que houve compreensão? Além do mais, é perfeitamente possível extrair  $\sim p$  de  $p \rightarrow q$  e  $\sim q$  sem compreender nem  $p$  e nem  $q$ . Isto é, uma interpretação correta *pode* ser um indício de que houve compreensão. Mas *não* a assegura de maneira inequívoca.

É também curioso que se ache necessário, ao se *expor* James, citar as *suas* próprias palavras para provar que não se está *projetando* nele e sim *extraindo* dele o seu pensamento – para provar que se está realmente criticando James e não meramente uma interpretação incorreta de James, ainda que talvez interessante, talvez até mais interessante do que a correta interpretação de James – para provar que não se está de

maneira solipsista lendo a si mesmo no texto alheio – para provar que não se está atacando uma idéia que na verdade ninguém defendeu, como se atacar o explicitamente defendido fosse necessariamente mais importante do que atacar o implicitamente assumido. O que mais uma vez não condiz com a filosofia de Wittgenstein. Se James disse  $p$  e se for verdade que  $p$  implica  $q$ , então não é necessário criticar precisamente  $p$  para derrubar James. Pode-se simplesmente criticar  $q$ . (Assim talvez se alcance um número maior de autores. De fato, a quantidade de nomes que aparece nas *Investigações* pode ser contada nos dedos – o que já não se pode fazer com a quantidade de autores que elas atingem.)

Não há nada nas observações de Wittgenstein sobre James que demonstrem incompreensão. Achar que é necessário rephrasear um pensamento para demonstrar tê-lo compreendido não passa de um engano – um engano, aliás, para o qual Wittgenstein adverte nas *Investigações* ao dizer que a interpretação permanece aquém da compreensão. Na verdade, quando se cita, não há porque rephrasear. Não há porque apresentar o mesmo pensamento duas vezes. Da mesma forma, quando se interpreta, quando se rephraseia, não há porque citar. Não é preciso fazer as duas coisas. Não é preciso nem incluir referências bibliográficas. Não é preciso nem mesmo nomear os autores dos pensamentos que se investiga. Pelo menos, não para quem visa fazer uma investigação puramente filosófica.

Como os seus comentários sobre James nunca se reduzem a meros comentários, é realmente difícil considerar Wittgenstein um comentador. Ele sempre deixa muito mais espaço para suas próprias idéias do que para as idéias de James. Basta contar o número de linhas ou de palavras que ele dedica a James e que ele dedica a si mesmo para que se veja claramente que sua intenção não é interpretar. Wittgenstein não quer somente esclarecer o pensamento de James. Ele quer investigá-lo. Ou então ele quer esclarecer o pensamento de James a tal ponto que ele se mostre claramente errado. Seja como for, James não é um fim. É um meio. É um exemplo de erro. (E se um estudante brasileiro de filosofia agisse com Wittgenstein como ele agiu com James?)

### 3 – Sobre o começo das *Investigações*

Não seria errado dizer que Wittgenstein, já em IF 1a, onde ele simplesmente cita Santo Agostinho, começa a apresentar o seu método. Não, não seria errado. Mas o que há de Wittgenstein em IF 1a? Se ele tivesse feito nas *Investigações filosóficas* só o que ele fez

em IF 1a – ou seja, se as *Investigações* fossem, do início ao fim, nada além de um apanhado de citações –, continuaríamos a classificá-las como uma obra filosófica – ou as classificaríamos simplesmente como uma coletânea de citações? A diferença entre uma obra filosófica e uma coletânea de citações é grande. Por exemplo, os professores dos departamentos de filosofia brasileiros de hoje não vêem problema algum em se escrever uma tese de pós-graduação sobre as *Investigações*. De fato, basta passarmos os olhos pelos títulos das teses defendidas nos departamentos de filosofia da Universidade de Brasília (UnB) ou da Universidade de São Paulo (USP) para constatarmos que, sim, as *Investigações* podem no entender deles ser objeto de um estudo filosófico sistemático: de fato, há no Brasil um número razoável de teses dedicadas às *Investigações*. Porém, não encontramos aqui nenhuma tese dedicada a uma coletânea de citações. O motivo é que ninguém jamais quis – e assim ninguém jamais tentou – entrar numa pós-graduação em filosofia no Brasil com o objetivo explícito de escrever sobre uma coletânea de citações? O motivo é que se tivesse tentado, teria sido ridicularizado. Os estudantes de filosofia começam a aprender as regras do jogo desde os seus primeiros semestres de graduação: quando se tornam formalmente aptos a entrar numa pós-graduação em filosofia, o que *querem* fazer já não discrepa tanto do que *podem* fazer.

Então, já temos aqui, inscrita no plano institucional, uma diferença muito nítida entre as obras filosóficas e as coletâneas de citações. Se uma pessoa negasse haver entre elas qualquer diferença, mas ainda assim afirmasse que teria sentido escrever uma tese de pós-graduação sobre uma obra filosófica e ao mesmo tempo negasse que teria sentido escrever uma tese de pós-graduação sobre uma coletânea de citações, poderíamos dizer que ela, na verdade, encara as duas espécies de obra de maneiras muito diferentes. Poderíamos dizer que ela diz uma coisa e faz outra. Ou num linguajar mais wittgensteiniano, que ela enuncia uma regra e segue outra.

Podemos, sim, transpor para o plano verbal as regras que as pessoas seguem silenciosamente e contrastá-las com as regras que elas enunciam. É o que Wittgenstein faz em boa parte das *Investigações*. Ele mostra, por exemplo, que os defensores da idéia de que os significados das palavras são imagens mentais (por exemplo, de que o significado da palavra ‘vermelho’ é a imagem mental do vermelho), não se esforçam para transpor para o plano objetivo suas imagens mentais a fim de explicar os significados das palavras (ao invés de apontarem para suas próprias cabeças, apontam para um objeto vermelho ou lembram de algo vermelho: “O sangue, por exemplo, é vermelho”). Os defensores da idéia de que os significados das palavras são os objetos

aos quais elas se referem também não levam a si mesmos muito à sério: pois não acham, por exemplo, que uma palavra perde o seu significado quando o objeto ao qual ela se refere é destruído e deixa de existir. De fato, as *Investigações* constituem uma verdadeira obra etnográfica: Wittgenstein compila tanto as regras enunciadas pelas pessoas do grupo que prende a sua atenção (principalmente, os cambridgeanos e os vienenses ocupados com a construção da filosofia analítica, mas que fazem parte, como mostrado por IF 1a e IF 336, de um grupo temporalmente e espacialmente mais extenso) quanto as regras efetivamente usadas por elas. E como ele quer nos fazer crer, limita-se a colocá-las frente à frente. Seja como for, o importante por enquanto é notar que não há nada misterioso no processo de transpor para o plano verbal uma regra seguida em silêncio. Trata-se de uma atividade regrada. Podemos muito bem observar uma ação e descrevê-la dizendo “Ele fechou a janela” quanto atender uma ordem como “Feche a janela” indo até a janela e fechando-a. Passamos da linguagem à realidade prática e da realidade prática à linguagem a todo instante. Uma pessoa nos pede para ir ao mercado comprar cinco maçãs vermelhas e lá vamos ao mercado comprar cinco maçãs vermelhas. Outra pessoa nos pede para descrever o que acabamos de fazer e então dizemos que fomos ao mercado comprar cinco maçãs vermelhas. Assim, não há nada misterioso em afirmar que uma pessoa que apenas balançando negativamente a cabeça veta um projeto de pós-graduação cujo objetivo é estudar uma coletânea de citações (mas não faz o mesmo com um projeto cujo objetivo é estudar uma obra filosófica), acha que existem diferenças significativas entre as obras filosóficas e as coletâneas de citações (mesmo que elas sejam citações filosóficas).

Então, se Wittgenstein tivesse feito do início ao fim das *Investigações* só o que ele fez em IF 1a, iríamos possivelmente classificá-las como uma mera coletânea de citações. Por quê? Porque nesse caso elas não teriam nada de Wittgenstein. Ou muito pouco. Em todo caso, não o suficiente para a considerarmos uma obra filosófica. Não o suficiente para a considerarmos digna de ser o tema central de uma tese de pós-graduação. Mas não podem haver diferentes espécies de coletâneas de citações? Não podemos ter uma coletânea que as organize de forma a colocá-las umas contra as outras? Não poderíamos dizer que aqui tivemos, sim, uma obra filosófica, ainda que extremamente heterodoxa? As coletâneas de citações geralmente têm pouco, muito pouco, dos seus compiladores. Eles geralmente não fazem mais do que colocá-las umas atrás das outras. Eles geralmente não fazem mais do que listá-las de forma que o arranjo particular delas não diga nada de especial. Mas se uma pessoa descobrisse, lendo um

filósofo, que poderia fazer um livro mostrando que ele se contradiz de forma sistemática usando exclusivamente citações das suas obras, ela não teria vislumbrado simplesmente uma coletânea de citações. Em todo caso, o seu livro teria uma importante característica testemunhando a favor do seu estatuto filosófico: ele seria ferozmente crítico. Wittgenstein possivelmente sustentaria a mesma opinião. Pois ao seu ver, como acabamos de indicar, podemos passar da ação de fechar a janela para a frase “Feche a janela”, bem como da frase “Feche a janela” para a ação de fechar a janela. Há regras que nos autorizam a fazê-lo. Elas são imensamente complexas, é verdade. Mas elas existem. O que então nos impediria de transpor para o plano proposicional as críticas feitas pelo autor do livro de citações que se chocam sistematicamente umas com as outras? Conta-se que uma galinha depenada foi apresentada como um contra-argumento a uma definição de ser humano. E que um gesto de Sraffa colocou sérias dificuldades para a teoria pictórica do *Tractatus*. Enfim, não são apenas as proposições formuladas numa linguagem claramente verbal que estão aptas a satisfazer os critérios de aplicação do adjetivo ‘filosófico’.

#### 4 – Método e etnografia

Mas o que temos aqui no IF 1a não é ainda, propriamente falando, um método que possa ser colocado sem maiores explicações ao lado dos métodos apresentados, por exemplo, em IF 2, IF 8, IF 10 e IF 14. Sim, tanto IF 1a quanto IF 2 apresentam métodos. Porém, são métodos de gêneros diferentes. O método de IF 1a não pretende nos ajudar a identificar com maior clareza o que realmente há de errado com as proposições que nos deixam inquietos, com as proposições que nos deixam com a pulga atrás da orelha, com as proposições que *sentimos* ser filosóficas, embora não possamos identificar precisamente *o que* em seu relevo nos leva a chamá-las de ‘filosóficas’. O que temos em IF 1a também não é um método que pretende ajudar-nos a dar expressão às críticas que, para nosso desespero, insistem em ficar *presas* nas pontas das nossas línguas. Em poucas palavras, IF 1a não pretende efetivamente ajudar-nos a resolver problemas filosóficos.

Já com IF 2, IF 8, IF 10 e IF 14 ocorre algo sensivelmente diferente. Aqui, sim, temos métodos que pretendem ajudar-nos a afastar a neblina gramatical que não nos deixa ter uma visão panorâmica das coisas – que não nos deixa enxergar o problema com clareza – que não nos deixa saber nem onde estamos, nem por onde prosseguir. Aqui, sim, temos métodos que pretendem ajudar-nos a caminhar no labirinto da

linguagem, que pretendem ajudar-nos a resolver problemas filosóficos – de uma maneira não muito formal, como no *Tractatus*, mas de uma maneira um pouco praticável.

O que temos em IF 2, IF 8, IF 10 e IF 14 são métodos que pretendem ajudar-nos a resolver problemas filosóficos mais ou menos como os métodos de somar, subtrair, multiplicar e dividir que aprendemos na escola pretendem ajudar-nos a resolver contas grandes demais, contas que não conseguimos ainda fazer de cabeça. Wittgenstein, é claro, não quer que carreguemos o seu manual por onde quer que andemos. Ele não quer que precisemos consultá-lo todas as vezes em que nos depararmos com um problema filosófico. Quando nos ensinaram o significado da palavra ‘vermelho’ usando um cartão vermelho, queriam que o carregássemos conosco e que enfiássemos a mão no bolso para consultá-lo sempre que ouvíssemos a palavra ‘vermelho’? Quando nos ensinaram a resolver a conta  $9 \times 9$  dizendo para multiplicarmos primeiro  $9 \times 10$  e depois subtrairmos 9 do resultado, queriam que ficássemos eternamente multiplicando primeiro  $9 \times 10$  e depois subtraindo 9 do resultado para só então chegarmos a 81? Queriam, ao contrário, que chegássemos ao ponto de não precisarmos mais consultar o cartão. Queriam, ao contrário, que chegássemos ao ponto de não precisarmos mais multiplicar  $9 \times 10$  e depois subtrair 9. Queriam que não precisássemos mais fazer interpretações. Aliás, quem precisa consultar o cartão ainda não aprendeu o significado de ‘vermelho’. Quem precisa multiplicar  $9 \times 10$  e depois subtrair 9 ainda não aprendeu quanto é  $9 \times 9$ . Wittgenstein não quer que carreguemos as *Investigações filosóficas* para cima e para baixo. Nem que memorizemos seus métodos, isto é, não quer que sejamos capazes de recitá-los em alta e clara voz ou em silêncio. Ele não quer que carreguemos em nossas consciências uma cópia suficientemente precisa das *Investigações* para podermos recorrer a ela em caso de emergência. Ele quer, ao contrário, que desenvolvamos uma capacidade.

As *Investigações* também podem ser consideradas uma obra etnográfica. Pois elas trazem informações sobre a forma de pensar de um determinado grupo de pessoas. De fato, podemos consultá-las a fim de saber o que os interlocutores de Wittgenstein de Cambridge e Viena pensavam sobre a linguagem. O argumento da linguagem privada, por exemplo, estabelece um diálogo vívido com Frege, Russell, Schlick e Carnap. Fazendo uma etnografia detalhada do pensamento cambridgeano e vienense com o qual tinha contato, Wittgenstein deixou-nos um verdadeiro documento histórico. “Mas Wittgenstein não queria escrever uma obra etnográfica, ele queria escrever uma obra filosófica!”. Contudo, as *Investigações* satisfazem os critérios de aplicação da expressão ‘obra etnográfica’. Mas por que elas não parecem ser uma obra etnográfica? Talvez

apenas por serem *institucionalmente* classificadas como uma obra filosófica. (Além do mais, as *Investigações* concentram-se em idéias, sem preocuparem-se com regras de parentesco e outros temas clássicos da antropologia.)

Então, não é legítimo etnografarmos o nosso tempo e o nosso meio? E discutir com o nosso tempo e o nosso meio, como Wittgenstein fez com o seu tempo e o seu meio? Mas quais são os limites do nosso tempo e do nosso meio? Onde eles terminam? Seus limites não são nítidos.

Notemos que Cambridge e Viena são apenas os *epicentros* das investigações etnográficas de Wittgenstein. Ele não começa as *Investigações* citando Santo Agostinho, de quem está temporalmente bastante afastado? Ele também não menciona Sócrates, de quem está temporalmente ainda mais afastado? E não fala de James, um norte-americano? E de um político francês? Wittgenstein parece claramente querer mostrar, por exemplo, que a imagem que fazemos das relações entre o mundo externo e o mundo interno é mais *pervasiva* do que parece.

Então, Wittgenstein trata nas *Investigações* de problemas que o circundavam. (Elas não trazem apenas as idéias de Wittgenstein. Elas trazem também várias idéias com as quais ele dialoga.) Por exemplo, Wittgenstein contrasta as regras lingüísticas enunciadas pelo grupo etnografado com as regras efetivamente usadas por ele. E dado que as *Investigações* são um manual, dado que as *Investigações* são um livro de exercícios, não podemos dizer que Wittgenstein espera que façamos o mesmo? Que ele espera que tratemos de problemas que nos circundam? E que nos sirvamos – se eles forem de alguma ajuda – dos seus instrumentos filosóficos (como a sua distinção entre regras enunciadas e regras usadas)?

## 5 – Modelo do que dizer e modelo do que fazer

Os comentadores em geral tomam as *Investigações* como um modelo do que dizer, não como um modelo do que fazer. É preciso interpretar Wittgenstein, expor o seu pensamento. Não usar as suas *Werkzeuge*. Na verdade, os comentadores nem percebem que os IF 2, IF 8, IF 10 e IF 22, por exemplo, são antes de tudo ferramentas. Eles acham que a crítica à imagem agostiniana da linguagem é apenas uma crítica à imagem agostiniana da linguagem. Ela não serve também para ilustrar métodos de investigação filosófica. Ela não serve também como um modelo do que fazer com um problema filosófico. Ela é apenas um modelo do que *dizer*. É preciso realizar um trabalho

puramente exegético. (O trabalho filosófico cabe ao filósofo, não ao intérprete. É arriscado demais. Pode-se errar. E além do mais, com que régua há de se avaliar o que assim se produz? Semelhantes questões não afligem o comentador. Se ele seguir à risca as palavras de Wittgenstein, apenas expondo o seu pensamento (de uma maneira ligeiramente diferente, é claro), ele poderá facilmente defender-se caso erre do ponto de vista filosófico, pois, afinal, ele acertou do ponto de vista exegético. De fato, “ $1+1=3$ ” pode ser falso e ainda “Ele acha que ‘ $1+1=3$ ’” ser verdadeiro.)

Quando se examina  $p$ , isto é, quando não apenas se tenta compreender  $p$ , mas tenta-se ver se  $p$  está certo ou não, corre-se o risco de descobrir que  $p$  está errado. Corre-se o risco de querer então descobrir *o que* está certo – isto é, corre-se o risco de querer começar a fazer filosofia ao invés de querer simplesmente comentar. Assim, para não se ver na difícil posição de ter que defender como certo o que ele considera errado, o comentador prefere em geral apenas interpretar, não investigar, o que ele comenta.

Comparemos o que Wittgenstein tem a dizer sobre a concepção agostiniana do tempo (ou a concepção russelliana de objeto, a concepção fregeana de radical proposicional, etc.) com o que o *comentador* em geral tem a dizer sobre a concepção agostiniana do tempo (ou a concepção russelliana de objeto, a concepção fregeana de radical proposicional, etc.), por exemplo. O que Wittgenstein tem a dizer é evidentemente mais interessante. Mesmo porque o comentador não quer dizer nada diferente do que Santo Agostinho (ou Russell, Frege, etc.) disse. (Ou do que Wittgenstein disse sobre o que eles disseram.) Ele não quer criticá-lo, apenas elucidá-lo. Talvez seja essencial ter pensamentos próprios para que se possa dizer algo mais interessante sobre  $p$  do que simplesmente “Ele disse  $p$ ” ou “ $p$  quer dizer  $q$ ”.

Sem dúvida, é possível colocar em outras palavras o que Wittgenstein disse. É possível fundir e desmembrar suas afirmações. É possível reorganizá-lo. É possível, em suma, interpretá-lo, bem como interpretá-lo corretamente ou incorretamente. Porém, mesmo uma interpretação correta – fato irônico e sabiamente marginalizado pelo comentador – pode demonstrar aqui uma terrível falta de compreensão. O que Wittgenstein queria ao dizer no prefácio das *Investigações* que ele esperava estimular pelo menos uma pessoa (seu pessimismo é digno de nota) a desenvolver pensamentos próprios? Ele queria que os seus intérpretes dissessem “Wittgenstein disse no prefácio das *Investigações* que ele esperava estimular pelo menos uma pessoa (seu pessimismo é digno de nota) a desenvolver pensamentos próprios”? Ele queria que elucidassem suas

palavras? (É certamente possível elucidá-las, é certamente possível interpretá-las. Mas elas não estão já suficientemente claras?)

Quando uma pessoa nos pede “Você pode pegar um copo d’água para mim, por favor?”, ela espera que simplesmente viremos para quem está ao nosso lado e afirmemos “Ela quer um copo d’água!”? E por acaso é preciso repetir seu pedido – em alta e clara voz ou em silêncio – para atendê-lo? Ou então redizê-lo – em alta e clara voz ou em silêncio – de forma ligeiramente diferente? *Uma criança talvez precise*. Porém, simplesmente afirmar “Ela quer um copo d’água!” (isto é, simplesmente *interpretar* o pedido “Você pode pegar um copo d’água para mim, por favor?”) está obviamente mais para uma demonstração de incompreensão do que de compreensão.

Evidentemente, interpretar um filósofo não consiste simplesmente em tomar suas afirmações e reescrevê-las de uma outra maneira. Na verdade, está mais para reescrevê-las de uma maneira tal que se possa afirmar que ele não foi meramente copiado, que ele não foi meramente transcrito (pois *citar* não é ainda *comentar*), mas ao mesmo tempo de uma maneira tal que se possa defender que ele não foi em momento algum traído, que realmente o *seu* pensamento, não um *outro* pensamento, foi exposto, que não se disse nada diferente do que ele quis dizer (pois *comentar* também não é propriamente *filosofar*). Trata-se, sem dúvida, de uma tarefa delicada. A interpretação precisa ter algo de novo para que tenha valor – e ao mesmo tempo não pode ter algo de novo para que tenha valor. Introduzir pensamentos novos só pode aumentar o valor do comentário caso eles não sejam muito novos.

O que os comentadores de Wittgenstein fazem ao interpretá-lo é formar novas *Werkzeuge* a partir das suas *Werkzeuge*, preservando algo da forma particular com que ele as formulou. Porém, é curioso que eles geralmente não usam as *Werkzeuge* de Wittgenstein, nem as *Werkzeuge* que desenvolvem a partir das *Werkzeuge* de Wittgenstein. Elas proliferam na literatura secundária. Mas com raras exceções permanecem inoperantes.

É possível que a compreensão ajude o filosofar. Porém, ela não esgota o filosofar. Na verdade, o que a compreensão realmente ajuda é a crítica, que por sua vez também não esgota o filosofar. É perfeitamente possível não compreender o que um filósofo quis dizer com *p*, considerar *p* um erro e desenvolver reativamente *q*. O fato de que *q* deve sua origem a uma incompreensão de *p* não implica que *q* esteja errado. Uma boa filosofia pode advir de uma má compreensão.

Uma interpretação incorreta pode demonstrar compreensão e uma interpretação correta pode demonstrar incompreensão. Afinal, é possível dizer as mesmas coisas com palavras diferentes, e também dizer coisas diferentes com as mesmas palavras. Nada mais absurdo do que achar que para expor o pensamento de Wittgenstein seja preciso manter-se fiel ao seu linguajar, à sua terminologia – embora, é claro, seja perfeitamente defensável que ele escolheu termos apropriados ao se expressar. Nada mais absurdo do que achar que o mesmo pensamento não pode ser exposto de duas maneiras diferentes. A filosofia não é uma espécie de poesia sagrada. Não deve ser colocada dentro de uma redoma de vidro e idolatrada. Ela não deve ser vista como um modelo do que dizer. E caso seja esse o intuito do seu autor, será preciso desrespeitá-lo. Isto é, caso queiramos fazer filosofia e não meramente cultos devocionais. Os comentadores, assim, não deveriam se sentir tão seguros em seus conhecimentos sobre Wittgenstein. (Quando tratam as *Investigações* como um modelo do que dizer ao invés de tratá-las como um modelo do que fazer, podem facilmente usá-las como uma régua para afirmar que não cometeram nenhum erro. Podem facilmente usá-las para defender que seguiram Wittgenstein fiel e respeitosamente. Mas as *Investigações* não dão nenhum suporte para a suposição de que segui-lo é interpretá-lo.)

#### 6 – Um exemplo de interpretação errada

Vejamos um exemplo de erro de interpretação por parte de dois dos maiores intérpretes de Wittgenstein da atualidade:

É parte da natureza humana reagir ao apontar olhando na direção apontada (ao passo que um gato olharia para a mão (PG 94)), e igualmente natural aprender a seguir o padrão em resposta aos tipos usuais de treino e ensino. (Exg.185).

O que Baker e Hacker querem dizer com “É parte da natureza humana reagir ao apontar olhando na direção apontada”? Talvez a seguinte passagem forneça uma dica: “Olhar na direção apontada, chorar de dor e rir quando entretido, etc., é biologicamente natural”, ao passo que: “Continuar a série dos naturais ‘1001, 1002, 1003... 100.001, 100.002, 100.003...’ é por assim dizer ‘culturalmente natural’” (Vol.2, pp.239-40). Mas é verdade

que de acordo com Wittgenstein olhar na direção apontada (ou seja, do punho para o dedo) é tão natural quanto chorar de dor? Lembremos desde já que existe uma diferença entre chorar em resposta a um ferimento e dizer “Ai!” ou “Ouch!” em resposta a um ferimento. O choro pode ser considerado uma reação automática e natural. Mas os gritos “Ai!” e “Ouch!”, embora possam ser automáticos, não podem ser considerados naturais no mesmo sentido.

Do ponto de vista exegético, talvez seja interessante notar que IF 185d, objeto dos comentários de Baker e Hacker, começa com “Esse caso teria uma similaridade com...” e não afirmado que é natural reagir olhando na direção do punho para o dedo (‘teria’ é muito diferente de ‘tem’). E com relação a “É parte da natureza humana...”, talvez seja interessante lembrar que os bebês humanos, assim como os gatos, não nascem já olhando na direção do punho para o dedo. O gesto dêitico é um símbolo como qualquer outro. Ele não está fora da linguagem, nem entre a linguagem e a realidade. Ele está dentro da linguagem. Ele precisa ser aprendido. Talvez seja mais fácil ensinar uma pessoa a olhar na direção do punho para o dedo do que na direção do dedo para o punho, assim como é mais fácil ensinar uma pessoa a reconhecer um padrão mais simples do que um mais complexo. Mas não é mais *natural* olhar na direção do punho para o dedo do que na direção do dedo para o punho ou não olhar em direção alguma. É mais fácil usar um só graveto para representar uma ovelha. Contudo, não é mais natural usar um só graveto do que usar dois, três, quatro ou nenhum. Por que o número ‘10’, que possui apenas dois algarismos, significa ‘dez’ e não ‘dois’? É verdade que uma certa forma de expressão pode ser mais fácil de manusear do que outra. Mas ela não pode ser mais natural do que outra. A não ser no sentido de ‘culturalmente natural’. Talvez seja difícil encontrar uma tribo onde o certo seja olhar na direção do dedo para o punho e não do punho para o dedo. Mas ‘universal’ também não significa ‘natural’. O fato de que sempre se usa um graveto e não dois para representar uma ovelha não mostra que usar um graveto seja natural e dois não seja natural. Uma tribo onde o certo seria olhar do dedo para o punho e não do punho para o dedo não estaria agindo contra a natureza humana.

Reagir ao apontar olhando do punho para o dedo não é como reagir a um golpe no joelho levantando involuntariamente a perna, nem como reagir a um ferimento chorando. Para que seja possível seguir uma regra, deve ser possível não segui-la. Reagir ao golpe no joelho levantando a perna é uma reação natural. Faz parte da natureza humana. Mas não olhar na direção do punho para o dedo. Um bebê humano levanta a

perna ao receber um golpe no joelho. E também chora ao se machucar. Mas não olha na direção apontada antes de aprender em qual direção deve olhar, isto é, antes de aprender qual é a direção apontada.

É preciso aprender a olhar na direção do punho para o dedo. E é possível aprender a olhar na direção do dedo para o punho. É possível que a seta signifique que se deve andar na direção da cauda para a ponta. Mas é possível também usá-la como se significasse que se deve andar na direção da ponta para a cauda. O que implica que as regras precisam ser ensinadas, e não que seja certo segui-las da maneira que se acha ser natural segui-las, assim como não é certo segui-las da maneira que se pensa, intui ou sente que é preciso segui-las. Aqui Baker e Hacker acertaram:

Que seja natural para nós, em nossa cultura, continuar o padrão ‘2, 4, 6, 8, 10, 12, 14...’ como o seguimos (...) *não é o que faz com que isso seja o correto.* (...) O que é nesse sentido natural hoje pode ter sido não natural em outras épocas ou em outras culturas. (vol.2, p.328)

Não é porque seja natural escrever 1002 que seja certo escrever 1002. Pelo contrário, é natural escrever 1002 porque é certo escrever 1002. O fato de que a seta poderia significar que é preciso ir da ponta para a cauda não implica que esteja certo segui-la indo da ponta para a cauda. Nem que seja natural ir da cauda para a ponta. Apenas que é preciso aprender o que ela significa. É possível seguir a seta da placa que indica o caminho de São Paulo para Brasília da ponta para a cauda, ou seja, no sentido contrário. Mas não se pode esperar chegar assim a Brasília. Como um bebê pode saber se nasceu numa tribo onde o certo é olhar na direção do punho para o dedo ou na direção do dedo para o punho? Se o certo é seguir na direção da cauda para a ponta ou da ponta para a cauda? Examinando a sua própria natureza, isto é, a natureza humana?

Olhar na direção do punho para o dedo pode ser natural apenas no sentido de se estar acostumado a olhar na direção do punho para o dedo. Apenas no sentido de que agora é algo óbvio. Mas quais são os critérios para que se possa dizer que algo me parece óbvio (IF 238)? É interessante que ‘critérios’ está aqui no plural, não no singular. De fato, há pelo menos dois critérios importantes. Um deles é que se *saiba* o que se considera óbvio. O que implica no segundo critério, isto é, que seja algo *aprendido*. Se não me pergunto ao olhar para o céu ou para um livro de capa azul “Qual é mesmo o nome dessa cor?”, se digo imediata e irrefletidamente “É azul!”, então o fato de que sua

cor se chama ‘azul’ é *óbvio* para mim. Mas a cor azul realmente se chama ‘azul’? Independentemente do fato de ser ou não chamada de azul? Chamá-la de ‘blue’ é errado? A letra ‘a’ realmente significa ‘z’ independentemente do fato de ser ou não usada no lugar de ‘z’? Só pode ser óbvio para mim que a cor azul se chama ‘azul’ se *aprendi* a chamá-la de ‘azul’. Só pode ser óbvio o que foi aprendido. Assim, só pode ser óbvio o que é arbitrário. E só pode ser óbvio caso eu o tenha dominado a ponto de torná-lo óbvio para mim. Assim, o que é óbvio para uma pessoa (para o professor), pode não ser para outra (para o aluno). E um terceiro critério de que algo é óbvio para uma pessoa pode ser justamente o fato de que ela não percebe que na verdade não é nada óbvio. É óbvio que 1002 vem depois de 1000. É óbvio que se deve olhar do punho para o dedo. Mas apenas no sentido em que é óbvio que a cor azul se chama ‘azul’ ou que ‘a’ significa ‘z’.

Olhar na direção do punho para o dedo é natural no mesmo sentido em que é natural para o ajudante pegar um tijolo mediante a ordem “Tijolo!”. O que não significa que ele está seguindo a sua natureza ao pegar o tijolo. E sim que foi treinado a pegar o tijolo. É errado achar que reagir ao gesto de apontar olhando na direção do punho para o dedo é natural no sentido de que não precisa ser aprendido. Para que algo pareça natural é preciso que seja antes aprendido. A relação entre olhar na direção do punho para o dedo e a ação de apontar com a mão é uma relação interna, não uma relação natural. “Relações internas podem ser aprendidas ou estabelecidas, mas não descobertas (LFM 86)” (Exg.186). A não ser no sentido em que se pode descobrir que para uma pessoa ‘a’ é ‘z’ (F 495).

A palavra ‘natural’ pode ser usada em dois sentidos distintos. O primeiro é no sentido de que bater no joelho faz naturalmente a perna se levantar. O segundo é no sentido de que olhar na direção do punho para o dedo é natural. Qual é o sentido em que Wittgenstein a usa na passagem aludida por Baker e Hacker?

É claro que se eu mostrasse o caminho apontando não na direção em que deve ir, mas na direção oposta, eu geraria um mal-entendido na ausência de um certo arranjo. (PG 94).

Ou seja, é possível arranjar as coisas tanto de forma a ser preciso olhar na direção do punho para o dedo quanto de forma a ser preciso olhar na direção do dedo para o punho. Baker e Hacker parecem ter se apoiado no que Wittgenstein diz logo a seguir: “É parte

da natureza humana compreender o apontar da maneira que o compreendemos” (PG 94). E parecem ter esquecido a explicação do que significa ‘natureza humana’: “Assim como é parte da natureza humana jogar jogos de tabuleiro e a usar linguagens de sinais que consistem em sinais escritos numa superfície plana” (PG 94). Em que sentido faz parte da natureza humana jogar jogos de tabuleiro? No sentido em que já se nasce jogando jogos de tabuleiro? Ou talvez com a disposição para jogar jogos de tabuleiro? É no sentido em que isso faz parte da história natural humana. Não se pode nascer sabendo que é preciso olhar na direção do punho para o dedo, não mais do que se pode nascer já sabendo falar português, esperanto ou o código morse. Ou um código onde no lugar de ‘a’ é preciso escrever ‘z’ ou ao invés de ‘gato’ é preciso dizer ‘cachorro’.

## 7 – Hamlet

O que faz de Wittgenstein um filósofo? Pode ser uma resposta incompleta, mas não inapropriada, dizer que ele é um filósofo por não ter se limitado a interpretar os cânones, ainda que seja possível, sem dúvida, filosofar interpretando, uma vez que é possível criticar interpretando e mesmo citando. (Nada nos impede de usar as mesmas palavras para expressar pensamentos diferentes.) Wittgenstein pensou por si mesmo. E o que ele espera que o leitor das *Investigações* faça é a mesma coisa.

Então, o que faz de Wittgenstein um filósofo? Há muitos fatores, sem dúvida. E o pensar por si mesmo não basta. Uma pessoa que pense absolutamente sobre qualquer coisa e absolutamente de qualquer jeito, ainda que pense por si mesma, poderá refratar o título de ‘filósofa’ (“Será que vou ou não ao cinema? Sim, vou!”). Mas sobre o que é necessário pensar? Também não há uma resposta aqui. Mais uma vez, porém, não há dúvida de que refletir sobre problemas filosóficos passados está mais para comentar do que para filosofar. Não se pode mais criticar o atomismo lógico nos dias de hoje sem correr o risco de se fazer desavisadamente história da filosofia ao invés de filosofia (trata-se, é claro, de um risco que o comentador encara como um porto seguro). Se observarmos as *Investigações*, veremos que Wittgenstein não fez história da filosofia pensando estar fazendo filosofia, pois ele criticou o atomismo lógico e outros modos de pensar que estavam bem vivos em seu tempo e em seu meio. Wittgenstein não se limitou a dialogar com a filosofia passada. (Aqui no Brasil não temos uma filosofia com a qual

dialogar, assim como Wittgenstein tinha. Mas aqui no Brasil há uma série de regras que podem ser proposicionalizadas e discutidas.)

Além do mais, ele criticou não apenas o que encontrava escrito nos textos reconhecidamente filosóficos (nas *Investigações*, como vimos, ele cita um político francês). A imagem embutida em nossa linguagem das relações entre o mundo interno e o mundo externo, por exemplo, sem dúvida está por trás do solipsismo. Ela deixou sua marca na história da filosofia. Mas ela é muito mais pervasiva. E pensar apenas no behaviorismo, outro dos seus subprodutos, é ainda restringir demais as coisas. A imagem do interno e do externo opera nos mais diversos nichos da cultura. Não é difícil encontrar um diretor de teatro que diz para o ator “Sinta-se Hamlet!” na esperança de que assim ele atuará bem, e que ao ver o ator simplesmente parado ou atuando de uma maneira pouco convincente (por estar preocupado demais em sentir-se Hamlet!), conclui que ele ainda não se sentiu Hamlet, não se transformou interiormente em Hamlet (ver IF 368). Mas são os diretores que enunciam aqui a ordem errada ou os atores que a entendem de forma errada?

Imaginemos um antropólogo observando uma aula de teatro desse tipo. Há aqui só um diretor e só um ator. Ele provavelmente chegaria a uma proposição etnográfica como IF 580, que seria de grande ajuda na tarefa de decodificar a língua usada na comunicação entre eles. Porém, se o antropólogo mostrasse sua proposição ao diretor, ele poderia negá-la, e talvez até com insultos (como se o antropólogo estivesse negando a existência dos processos internos, como se ele fosse um watsoniano disfarçado!), pois o diretor pensa que se o ator realmente conseguir sentir-se Hamlet, ele passará automaticamente a agir como Hamlet.

Então, vemos aqui que expressar uma regra que é de fato seguida e expressar uma regra que se acha que é seguida são duas coisas diferentes. Com efeito, o antropólogo pode voltar para casa com duas etnografias correspondentemente diferentes. Ele pode produzir dois textos sobre a comunidade teatral: o primeiro traz as regras de fato seguidas e o segundo as regras enunciadas. E um texto poderá ser a exata negação do outro.

É possível até que a comunidade teatral por ele estudada possua bibliotecas e mais bibliotecas desprezando inteiramente as regras de fato seguidas e formulando regras que talvez nem possam ser seguidas. Assim, o antropólogo pode produzir não dois e sim três textos. O primeiro traz as regras usadas pela comunidade (Tu), o segundo

as regras faladas (Tf) e o terceiro as regras escritas (Te). Caso essa distinção soe herética demais do ponto de vista interpretativo, talvez seja interessante examinar melhor IF 54b e IF 82 – e lembrar, mais uma vez, que as *Investigações* são um modelo do que fazer, não do que dizer, e que elas trazem mais um conjunto de *Werkzeuge* do que uma doutrina.

Pode-se dizer que Wittgenstein fez algo semelhante em Cambridge e em Viena. Ele não se limitou ao plano dos textos escritos, como faz o comentador. Ele investigou também os usos feitos dos termos que aparecem nos textos escritos. As *Investigações* etnografam não apenas Te, como também Tu. E exploram as tensões entre Te e Tu. Pode-se dizer que elas testam Te contra Tu. Ou que elas, inversamente, mostram que Te deveria forçar uma alteração de Tu. Wittgenstein confrontou, por exemplo, o uso feito por Russell da palavra ‘nome’ com a definição verbal de Russell da palavra ‘nome’ (seria de fato uma ingenuidade achar que para descobrir as regras segundo as quais Russell emprega a palavra ‘nome’ bastaria atentar para as regras que ele formula verbalmente). Ele confrontou também o uso que todo mundo faz da palavra ‘pensamento’ com as definições verbais que somos tentados a oferecer da palavra ‘pensamento’, por influência, certamente, menos de Tu do que do legado filosófico de Te.

Obviamente, Wittgenstein não se limita a tratar dos problemas que encontra nos cânones. A filosofia está em todo lugar. O que se ouve na rua é tão digno de ser investigado quanto o que se encontra em um livro de filosofia. O teor filosófico de  $p$  é definido unicamente por  $p$ , não por quem diz  $p$  ou pelo título do livro onde aparece  $p$ . Trata-se de um fato importante. Em contraste com o que faz o comentador, as *Investigações* não se limitam a investigar Te. Pelo contrário, elas articulam Te, Tf e Tu. Wittgenstein usa Russell para criticar Russell. Pois ele escreve Tu usando a linguagem de Te e Tf. Uma tática engenhosa, não há dúvida. Como ele mesmo diz, seu trabalho filosófico consiste apenas em descrever – não de maneira aleatória, é claro, mas de maneira estratégica, com um certo fim em mente. O que ele escreve é um espelho.

## 8 – Usando Wittgenstein

Se levássemos o arsenal wittgensteiniano a sério, não deveríamos então usá-lo? Os comentadores, porém, rasgam as *Investigações* ao meio. E jogam metade fora. Não a sua segunda metade, nem a sua primeira. Mas uma metade (uma camada) que atravessa as *Investigações* do início ao fim. Na opinião deles, o IF 3b critica uma certa definição da palavra ‘jogo’ – e nada mais. Ou então ilustra a crítica da imagem agostiniana da linguagem de IF 3a – que por sua vez não ilustra nada. Eles esquecem que IF 3b começa com um “É como se”, bem como o “E é preciso dizer isso em muitos casos” de IF 3a. Na opinião deles, as *Investigações* são um modelo do que dizer, não do que fazer. Vemos assim que a compreensão e a interpretação nem sempre andam juntas. O que Wittgenstein queria que fizéssemos? Qual é o legado das *Investigações*? Seu destino é morrer junto com os problemas filosóficos que elas combateram, junto com o empirismo lógico, junto com o behaviorismo, junto com o *Tractatus*? Ou a segunda filosofia de Wittgenstein tem alguma chance de sobreviver ao seu tempo e ao seu meio? Suas armas só podem ser usadas para matar de novo aquilo que já está morto? Ou possuem ainda serventia?

De maneira geral, os professores e alunos de filosofia brasileiro – geralmente, não mais do que comentadores – acham que devem se limitar a fazer meras *exposições*. Isto é, que devem não *investigar* os filósofos que comentam, não submeter a um exame o que eles dizem. Pelo contrário, devem apenas – no sentido wittgensteiniano – interpretá-los, substituir suas palavras por outras. Se o que eles dizem está certo ou errado, não importa. Tampouco se o que eles dizem está parcialmente certo, só que formulado de maneira um pouco suspeita. Sem dúvida, o comentador pode em sua interpretação usar uma expressão que considera mais adequada. Mas o esforço para tornar a filosofia que ele comenta mais plausível corre obviamente o risco de desembocar numa filosofia significativamente diferente. Por via das dúvidas, é melhor então simplesmente interpretar. De forma mecânica, sem pensar. Afinal, o seu dever não é pulverizar quem ele comenta. Nem é desenvolver, a partir dos erros com os quais se depara, o que ele mesmo julga certo. É comentar. É expor. É apresentar. É defender. É tornar mais acessível. É tornar mais inteligível. Se o filósofo que ele comenta tiver acertado, o seu acerto será preservado nos seus comentários. Se ele tiver cometido um erro, o seu erro será igualmente preservado. E de maneira incólume. Como se fosse um

acerto. Pois tanto melhor será o comentador quanto mais fiel ele se mostrar a quem comenta. O que implica em ser fiel tanto aos seus acertos quanto aos seus erros. O que implica em tratá-los todos como acertos.

Não é de se surpreender, portanto, que Wittgenstein seja considerado um filósofo, não um comentador, e que ele seja freqüentemente apontado como alguém que demonstrou ser tão bom em filosofia quanto ruim em história da filosofia (o que é caricatural e equivocado, pois se seus argumentos contra Russell e James estiverem certos, então ele compreendeu-os melhor do que eles mesmos se auto-compreenderam).

Wittgenstein passa o começo das *Investigações* debruçado sobre uma só afirmação de Santo Agostinho, separando o que há nela de certo do que há nela de errado. Mas exatamente por não ter se limitado a indicar os seus acertos, mas chamado atenção para um pequeno e exegeticamente insignificante erro, e ter se esforçado para pulverizá-lo, colocando em seu lugar o que ele mesmo julga certo, Wittgenstein fornece mais razões para ser considerado um filósofo (aliás, suficientemente bom para merecer ser comentado) do que um comentador (aliás, um péssimo comentador, pois ele não exalta e sim critica quem comenta). Não se trata, é claro, de uma injustiça com Wittgenstein. E não apenas por ser duvidoso que ele de fato almejasse o título de comentador. Mas também por ser um julgamento que está em perfeita consonância com os significados das palavras ‘filósofo’ e ‘comentador’, bem como com os significados de ‘filosofia’ (que é o que o filósofo faz) e ‘exegese’ (que é o que o comentador faz). É uma verdade gramatical que escrever o que se pensa não é fazer exegese. É também uma verdade gramatical que escrever o que se pensa sobre o que o outro pensa não é propriamente fazer exegese. Pelo menos, não é fazer *apenas* exegese. Para se fazer exegese, é essencial – gramaticalmente essencial – somente interpretar o que o outro pensa. É essencial somente reescrevê-lo com outras palavras. O resto é opcional. O resto, aliás, é altamente não recomendado. Escrever o que se pensa sobre o que o outro pensa não é absolutamente necessário para se fazer exegese. É escrever o que se pensa já não é mais fazer exegese. É fazer filosofia. Wittgenstein satisfaz suficientemente bem os critérios de aplicação da palavra ‘filósofo’. Mas ele pensa demais para ser considerado um exegeta.

Certamente, Wittgenstein não queria entrar para a história da filosofia como um grande comentador – se é que pode haver algo como um grande comentador. (O fato de que um comentador pode ser mencionado, referido ou criticado, mas nunca comentado, indica a estatura que ele pode atingir. Pois um comentário grande demais começa a

deixar de ser um mero comentário. Evidentemente, há uma diferença entre ser grande e ser extenso. Os comentários são geralmente menores do que parecem.) Mas é realmente de se questionar se as *Investigações* não contêm grandes comentários – na medida em que podem haver grandes comentários. Onde já se encontrou críticas mais incisivas a Frege, Russell ou James? Onde já se encontrou críticas mais contundentes ao *Tractatus*? Onde já se encontrou uma compreensão mais profunda das suas motivações? O problema de Wittgenstein – o problema para que se considere Wittgenstein um bom comentador – não é que ele não tenha nada de significativo a dizer sobre os filósofos que ele discute nas *Investigações*. Não é que ele não os tenha compreendido ou que não tenha captado o espírito das suas obras. O problema é que ele tem a dizer em *demasia* (para um comentador). O problema é que ele não se contenta em simplesmente reafirmá-los, mas considera seu dever criticá-los. O problema é que ele não simplesmente expõe o que eles pensam (ele não se limita ao que se espera de um comentador), mas também expõe o que ele mesmo pensa (ele faz mais do que se espera de um comentador). E além de não simplesmente comentar, Wittgenstein não comenta nem Frege, nem Russell, nem James (e nem ninguém mais que ele discute nas *Investigações*, explícita ou implicitamente) da forma como geralmente (e talvez corretamente, ainda que mediocrementemente) se julga necessário comentar.

Como vimos, ele não interpreta quando cita e nem cita quando interpreta. Isto é, ele não diz a mesma coisa duas vezes com palavras diferentes. Pelo contrário, ele reduz ao essencial o momento da exposição (assim, o que ele faz realmente lembra *pouco* um comentário) e prolonga excessivamente e às vezes até didaticamente o momento da discussão (assim, o que ele faz realmente lembra *mais* uma investigação filosófica – e até mesmo um manual que pretende ensinar a conduzir uma investigação filosófica). Ele não repete com outras palavras o que ele cita só para provar que compreendeu quem ele está criticando e que sua crítica não é uma mera demonstração de incompreensão. E quando ele expõe com suas próprias palavras o pensamento de outrem, ele não se preocupa sempre em citá-lo – e às vezes nem mesmo em mencionar o seu nome. É o que ele faz com Russell em IF 38, por exemplo. E com diversos filósofos – Frege, Russell, James, os membros do Círculo de Viena, etc. – no argumento da linguagem privada, em grande parte uma reação a idéias que ele mesmo cultivou assim que voltou a Cambridge. É também o que ele faz com o *Tractatus* em IF 98. Não obstante, ele menciona explicitamente Russell nas *Investigações*. Ele menciona Frege, ele menciona James. Ele menciona o *Tractatus* (por exemplo, em IF 97a). Não menciona, porém, nenhum

membro do Círculo de Viena. As *Investigações* não são exatamente sistemáticas do ponto de vista formal. Ou então são sistemáticas. Só que sob um sob um ponto de vista diferente do ponto de vista geralmente adotado pelo comentador. Elas são sistemáticas do ponto de vista argumentativo.

É com efeito um problema para que se reconheça o valor exegético e não apenas filosófico das *Investigações* o fato de que Wittgenstein se debruça sobre o *pensamento* de quem ele discute negligenciando quase por inteiro *quem* o pensou – e até mesmo se alguém *explicitamente* o pensou. É com efeito um problema – mais uma vez, um problema para que se considere Wittgenstein um *comentador* – o fato de que ele dirige sua atenção quase exclusivamente para o que só tem interesse do ponto de vista filosófico: o pensamento; e ignora quase completamente o que só tem interesse do ponto de vista exegético: o seu autor. (Quase. Pois Wittgenstein realmente não está criticando fantasmas. Ele não está gerando irrefletida e maquinalmente idéias erradas para colocá-las nas bocas dos seus oponentes e em seguida criticá-las. Ele não está meramente introduzindo erros filosóficos ficcionais – sem nenhuma ligação com os erros filosóficos reais – apenas para exercitar o seu arsenal crítico. Pode-se dizer que ele ocasionalmente critica o que ninguém jamais defendeu, mas não que ao fazê-lo ele critica o que ninguém jamais sentiu a tentação de defender.)

Como já apontamos, as *Investigações* constituem um guia relativamente seguro para o pensamento do seu tempo e do seu meio. Elas são tanto uma obra filosófica quanto uma obra etnográfica. Pois é precisamente o que Wittgenstein ouve e lê – em conversas com amigos, em livros de filosofia, em histórias em quadrinhos – que compõe a matéria-prima da sua filosofia. Ao invés de separar, como costuma fazer o comentador, aquilo sobre o que se pode escrever (livros e artigos *reconhecidamente* filosóficos) daquilo que se pode talvez usar como fonte de inspiração, mas que deve ser sistematicamente excluído no momento da publicação (por não se encaixar entre os livros e artigos *reconhecidamente* filosóficos), Wittgenstein filosofa sobre praticamente tudo. Não que seja impossível traçar, observando sobre o que ele escreve, qualquer fronteira entre aquilo que tem e aquilo que não tem ao seu ver interesse filosófico. Ela é apenas diferente e indiscutivelmente mais ampla do que a fronteira traçada pelo comentador – por não se basear em critérios externos à filosofia. Uma vez que o teor filosófico de *p* é definido unicamente por *p* e não desaparece quando *p* é dito por quem não tem as devidas credenciais, qualquer um pode satisfazer – ainda que temporariamente – os critérios de aplicação da palavra ‘filósofo’. Um matemático pode

fazer afirmações filosóficas. Um político pode fazer afirmações filosóficas. Um autor de histórias em quadrinhos pode fazer afirmações filosóficas. Um cientista pode fazer afirmações filosóficas. Qualquer pessoa pode – espontaneamente ou contaminada pela tradição – fazer afirmações filosóficas. Até um comentador. A matéria-prima da sua filosofia, Wittgenstein a colhe em todo lugar. Ele investiga todas as confusões conceituais que considera – dado o seu tempo, dado o seu meio – necessário investigar. (Assim, a sua filosofia está longe de ser uma engrenagem solta. Pelo menos, não se pode considerá-la mais solta do que aquilo que ela critica.)

A filosofia de Wittgenstein é muitas vezes apontada como uma filosofia que só dialoga com a tradição filosófica. Trata-se de um erro. Veja-se o seguinte comentário que ele fez em aula:

Há pessoas hoje ((1936)) que dizem “os únicos seres humanos reais são aqueles com cabelo loiro e olhos azuis”. Para muitas pessoas, é difícil escapar dessa noção de *ideal*. Em alguns casos, isso vem a ser (e se tornou) uma questão estritamente prática. (LSD 358)

As *Investigações* também esperam fazer reajustes na forma de vida através de reajustes conceituais.

## 9 – Comentários

Embora Wittgenstein não se guarde de publicar uma observação inextricavelmente ligada ao que ele ouviu na rua até que encontre o mesmo erro na obra de um filósofo, ele poderia sem dúvida ter seguido uma estratégia diferente. É possível buscar num *livro* o que se ouviu na *rua*. Para citar conforme o figurino, para indicar a bibliografia, etc. É possível ainda não apenas citar, como também interpretar, isto é, escrever as mesmas coisas com outras palavras. Para demonstrar compreensão, para completar um parágrafo, etc. Mas é importante lembrar que assim se pode – do ponto de vista filosófico – desperdiçar bastante tempo. E que esse tempo já não pode mais ser empregado refletindo. Trata-se justamente do preço da elegância. Ou se pensa. Ou se embeleza.

O comentador de Wittgenstein, porém, geralmente nem pensa e nem embeleza. Tanto a correção quanto a beleza do que ele escreve são coisas que não o preocupam, e das quais ele na primeira oportunidade abre mão. De fato, não se pode dizer que o

comentário padrão de Wittgenstein seja belo. Volumoso, sim. Imponente, sim. Prolixo, sim. Mas não belo. Até porque entre os ingredientes da beleza se encontram a correção argumentativa e a concisão. A primeira, é claro, nem sempre concorre a seu favor. Porém, como a sua ausência pode ter efeitos devastadores do ponto de vista puramente estético, os comentários a Wittgenstein, apesar de sempre arquitetonicamente impecáveis, são muitas vezes feios. A segunda não está nem de longe entre os ideais do comentador. O que ele quer é escrever o máximo possível. Rarefazer uma página em cem, não condensar cem páginas em uma. O que ele quer é compor um livro grande – mesmo que em termos de conteúdo ele seja consideravelmente pequeno. Além de achar belo o esteticamente medíocre, a sua preocupação formal supera – ou melhor, atropela – a sua preocupação filosófica.

E que o comentador não está exatamente interessado em pensar se mostra de forma clara no fato de que ele costuma ser bastante relaxado – talvez não para os seus próprios padrões, mas certamente para os de Wittgenstein – quanto à correção do que ele escreve. Ele pode sem muita dor de consciência passar de  $p \rightarrow q$  e  $q$  para  $p$  (uma inferência, apesar das aparências, nem um pouco lógica) caso o filósofo que ele comenta tenha dito  $p$ . Se Wittgenstein disse  $p$ , chegar a  $p$  é o que importa. Por carregar o seu selo,  $p$  está garantido. Como efetivamente chegar a  $p$ , trata-se de uma questão menor – uma questão para filósofos. A honestidade intelectual absolutamente não entrava o comentador. Com efeito, ele geralmente escreve com uma segurança maior do que autoriza o que ele escreve. É a forma do seu comentário, firme e clara, que veicula a sua certeza. Já o seu conteúdo, não raro deficiente, revela uma profunda e reprimida incerteza – que pode se manifestar, por exemplo, num excesso de escrúpulos. Ao invés de escrever “Wittgenstein acha  $p$ ”, já que Wittgenstein *realmente* acha  $p$ , o comentador às vezes se limita a um “Wittgenstein parece achar  $p$ ”, só por Wittgenstein não ter explicitamente dito  $p$ . O seu cuidado, é claro, têm a sua razão de ser. Talvez o comentador simplesmente seja incapaz de determinar se é correto extrair  $p$  do que o filósofo que ele comenta escreveu. Assim, para não evidenciar a sua incerteza, ele se serve da verdade gramatical (notada por Wittgenstein) de que mesmo sendo falso que “Wittgenstein acha  $p$ ”, pode ainda ser verdadeiro que “Wittgenstein parece achar  $p$ ”.

O filósofo examina o que ele mesmo pensa. Mas não o comentador, que, aliás, não examina o que ninguém pensa, nem o que pensa o filósofo que ele comenta. O que ele faz é apenas interpretar. Evidentemente, é possível criticar interpretando. Até mesmo citando. Boa parte das críticas de Wittgenstein são justamente interpretações (IF 464).

Não se pode dizer, porém, que a intenção do comentador seja *criticar* quem ele interpreta (se ele critica, é mais para gerar a impressão de independência de pensamento do que para propor em seguida a sua própria visão das coisas). De fato, caso  $p$  derive logicamente do que o filósofo que ele comenta diz, mas  $p$  seja obviamente falso, ele se refreia antes de deduzir  $p$ . Por exemplo, se o filósofo que ele comenta diz “A vontade de  $x$  é plenamente acessível somente a  $x$ . Isto é, uma pessoa nunca pode saber o que a outra realmente quer”, ele cuida para não extrair das suas palavras a conclusão de que “Quando uma pessoa pede um copo d’água, não é possível saber o que ela realmente quer: se um copo d’água para saciar sua sede ou um lápis para fazer uma anotação ou um guarda-chuvas para enfrentar sem medo o tempo nublado”. Mas por que não extrair “Quando uma pessoa pede um copo d’água, não é possível saber o que ela realmente quer”? Por que não ser conseqüente? Por que ser conseqüente apenas na hora de extrair o que é obviamente verdadeiro (ver a confirmação da teoria das descrições em IF 79a)? Se do ponto de vista puramente lógico  $p$  e  $q$  igualmente se seguem do que ele diz, mas  $p$  é trivialmente falso e  $q$  é trivialmente verdadeiro, o comentador ousa apenas extrair  $q$ . Apenas o filósofo ousa extrair  $p$  (IF 79d). O comentador só extrai  $q$ . Ou então ele extrai  $p$ , mas defende que  $p$  é verdadeiro. Porém, o que implica dizer que “ $p$  é verdadeiro”? Que não devemos passar a  $x$  um copo d’água caso  $x$  peça um copo d’água? Ou que devemos ainda passar a  $x$  um copo d’água caso  $x$  peça um copo d’água, embora não possamos saber (ou não possamos dizer que sabemos) o que  $x$  realmente quer? De fato, ao invés de dizer “Eu sei o que  $x$  realmente quer, pois  $x$  acabou de pedir um copo d’água” e então passar um copo de d’água a  $x$ , é possível dizer “Eu não sei o que  $x$  realmente quer, embora  $x$  tenha pedido um copo d’água” e então passar um copo d’água a  $x$ . É possível concordar em falar “Eu não sei o que  $x$  realmente quer” ao invés de “Eu sei o que  $x$  realmente quer” e passar a usar “Eu não sei o que  $x$  realmente quer” com o sentido de “Eu sei o que  $x$  realmente quer”. Caso o filósofo não queira mudar a sua maneira de falar, poderemos nos adaptar às suas exigências (IF 143d). Poderemos alterar as formas superficiais da nossa linguagem. O trabalho será imenso. Mas, acima de tudo, desnecessário.

Então, não seria de todo adequado dizer que Wittgenstein não está interessado na correção exegética do que ele escreve – só por ele não citar conforme o figurino. Ele apenas se preocupa mais com  $p$  do que com quem disse  $p$ . Ele apenas quer fazer *filosofia*, não exegese. O que importa para ele não é simplesmente retratar de maneira apropriada o pensamento de James, por exemplo. Não é simplesmente interpretar,

explicar ou reescrever James. O que importa para ele é retratar de maneira apropriada o que James retratou de maneira não apropriada. E na medida em que ele quer retratar o pensamento de James, ele quer retratá-lo ainda melhor do que o próprio James. Melhor não no sentido de mostrar que James num certo momento disse  $p$  e em outro disse que  $p \rightarrow q$  e que assim é de se conceder que do ponto de vista de James é verdadeiro que  $q$ . Melhor não no sentido de apresentar James de maneira mais organizada ou com mais elegância do que fez o próprio James – tarefa desnecessária em se tratando de James e dificilmente realizável em se tratando de Wittgenstein. Na medida em que ele quer retratar James, na medida em que ele quer retratá-lo melhor do que o próprio James, ele quer somente apresentar como errado o que James diz de errado e apresenta como certo.

Não é de se admirar que as interpretações de Wittgenstein deixem sempre muito a desejar (do ponto de vista do comentador). Ao contrário dos filósofos que alimentam o sonho de serem incensados e ensinados nos quatro cantos do mundo, de terem seus escritos lidos com o mesmo respeito e a mesma veneração com que se lê a Bíblia, ele disse explicitamente que não queria ser seguido, que não queria formar uma escola, que seu objetivo, longe de ser transmitir um conjunto de opiniões, era antes mostrar um método.

## 10 – Relendo a crítica à imagem agostiniana da linguagem

Tornou-se na literatura secundária um ponto indiscutível que Wittgenstein, no começo das *Investigações*, critica a imagem agostiniana da linguagem – o que está tão obviamente correto quanto obviamente incompleto. Assim como a imagem agostiniana da linguagem funciona para um domínio menor do que ela tenta abarcar, como diz IF 2, assim também o começo das *Investigações* realmente critica a imagem agostiniana da linguagem. Porém, assim como a imagem agostiniana da linguagem não explica toda a linguagem, assim também o que Wittgenstein faz no começo das *Investigações* não é apenas criticar a imagem agostiniana da linguagem. Por exemplo, IF 2 não traz apenas o começo da sua crítica à imagem agostiniana da linguagem. O que IF 2 traz é sobretudo um método, um instrumento de investigação filosófica, uma ferramenta conceitual – que para funcionar com máxima eficiência, deve ser usada junto com a ferramenta IF 8. A primeira levanta o carro, por assim dizer. A segunda, tira o pneu furado. Ou para usar uma metáfora um pouco mais sangrenta, a primeira anestesia a gengiva e a segunda extrai o dente. IF 2 consiste em criar um modelo que torne claramente verdadeira a

suspeita proposição filosófica  $p$  que se encontra sob exame. Seja ela qual for. O belo é necessariamente bom? Sim, Maria é uma mulher de grande beleza física incapaz de matar uma mosca. A história da arte se move em espirais, repetindo os mesmos velhos temas de maneiras novas? Sim, James Joyce escreveu um *Ulisses* e Salvador Dalí pintou sua própria *A Última Ceia*. IF 2 ancora  $p$  na realidade. IF 8 mostra que a realidade é um pouco maior do que a realidade descrita por  $p$ .

O comentador não se preocupa muito com a correção do que ele escreve. Trata-se de uma atitude bem diferente da tomada por Wittgenstein. Basta que se dê uma olhada no começo das *Investigações*, onde ele praticamente exorciza um pequeno (do ponto de vista do comentador) erro de Santo Agostinho, para se ver que a condescendência não é exatamente o seu forte. Ele não parte do princípio, ao contrário do que o comentador costuma fazer, de que Santo Agostinho está necessariamente certo em seu erro, de que se Santo Agostinho parece ter cometido um erro, é porque ele, o comentador, ainda não o compreendeu suficientemente bem. Mas Wittgenstein também não parte do princípio de que Santo Agostinho está necessariamente errado, como alguns críticos (inclusive de Wittgenstein) costumam fazer. Ele investiga, ele examina. Ele separa o joio do trigo. No erro de Santo Agostinho, como ele mostra em IF 2 e IF 3, é realmente possível discernir algo de certo.

Porém, ele não se demora no que Santo Agostinho disse de certo. O seu interesse recai sobre o seu erro. Exatamente o contrário do que faz o comentador. Por quê? Ele não poderia ter iniciado e terminado as *Investigações* só com o que Santo Agostinho disse de certo? Por exemplo, Santo Agostinho diz que se pode ver o que uma pessoa está sentindo (“sensações da alma”) por meio do que ela faz (“gestos”) e de como ela diz o que ela diz (“tom de voz”), ponto com o qual Wittgenstein concorda (IF 580) e que ele inclusive move contra o behaviorismo – segundo o qual só temos acesso ao exterior (“gestos”, “tom de voz”), não ao interior das pessoas (“sensações da alma”). Ao que parece, Santo Agostinho não foi muito contaminado pela imagem agostiniana da linguagem. De fato, há mais pontos na passagem citada de Santo Agostinho contra os quais Wittgenstein não tem nenhuma objeção a fazer (em IF 206c ele chega até a se expressar de maneira um tanto agostiniana e pelo que ele diz em IF 20 e IF 72 fica claro que ao seu ver não há problema algum com o “lugares determinados [das palavras] em frases diferentes” de Santo Agostinho) do que pontos contra os quais ele tem inúmeras objeções a fazer (na verdade, só um).

Aliás, talvez seja realmente melhor dizer que nas *Confissões*, uma obra autobiográfica (isto é, não intencionalmente filosófica), Santo Agostinho cometeu não um erro e sim um deslize. Mas qual deslize? Ele se expressou de uma maneira um pouco infeliz (talvez filosoficamente contaminada, já que Santo Agostinho era leitor de Platão (que Wittgenstein cita em IF 46, ainda discutindo o deslize de Santo Agostinho)) ao afirmar que aos poucos aprendeu “a compreender quais objetos elas [as palavras] significavam” (IF 1a). Pois as palavras não *significam* objetos – ou pelo menos trata-se de uma maneira extremamente desencaminhadora de colocar as coisas. É apenas verdade que algumas delas *nomeiam* objetos (o que não vale para a palavra ‘bom’, por exemplo). E mesmo nesse caso, os *objetos* que elas *nomeiam* não são seus *significados*. Mas podem, sim, ser apontados para explicar os seus significados.

Então, por que Wittgenstein se debruça no começo das *Investigações* quase exclusivamente sobre o que Santo Agostinho disse de errado (que os significados das palavras são objetos) e deixa de lado o que ele disse de certo (que os gestos e os demais movimentos corporais indicam as sensações da alma)? Um primeiro motivo (já suficientemente explorado pela literatura secundária) é que o erro de achar que todas as palavras nomeiam objetos (inclusive palavras como ‘bom’, ‘belo’, ‘tempo’, ‘mente’, etc.) alimenta grande parte dos problemas filosóficos tradicionais e contemporâneos (IF 15b). Um segundo motivo (estranhamente inexplorado) é que Wittgenstein também quer no começo das *Investigações* mostrar *como* filosofar (IF 133c). Evidentemente, para mostrar *como* filosofar, os acertos dos outros não são tão interessantes quanto os seus erros.

A aparência excessivamente didática do começo das *Investigações* não é uma mera aparência. Wittgenstein não quer apenas criticar a imagem agostiniana da linguagem. Ele não quer apenas mostrar que nem todas as palavras são nomes. Ele não quer apenas mostrar os limites das definições ostensivas. Ele não quer apenas mostrar que existe uma diferença entre significado e portador. Ele quer também fornecer um *exemplo* – uma *amostra* – de como conduzir uma investigação filosófica. Os parágrafos iniciais das *Investigações*, que os comentadores geralmente rotulam de “crítica à imagem agostiniana da linguagem”, poderiam ser igualmente rotulados de “uma ilustração de como filosofar” ou talvez ainda de “uma ilustração de como filosofar através da crítica à imagem agostiniana da linguagem” (IF 133).

A julgar pela obsessão de Wittgenstein com o deslize de Santo Agostinho, para filosofar é preciso ser impiedoso. Também é preciso *argumentar* contra (ou a favor), não

apenas *falar* contra (ou a favor). O que por sua vez implica em ser justo. É preciso apontar acertos somente onde há acertos e erros somente onde há erros. Mas sobretudo filosofar não consiste em simplesmente interpretar, nem em simplesmente criticar. Também consiste em *buscar* o que está certo. No começo das *Investigações*, Wittgenstein faz as três coisas.

Wittgenstein obviamente não está interessado em fazer exegese. Entretanto, não há dúvida de que suas observações sobre James são muito mais penetrantes do que as exegeses costumam ser. Tanto que possuem não apenas um valor expositivo, como também filosófico. Comparemos o que Wittgenstein fala de James com o que Hacker fala de Wittgenstein, por exemplo. Wittgenstein é visivelmente um comentador menos prolixo (aliás, tão pouco prolixo que nem se encaixa bem no conceito de comentador) e mais profundo (aliás, tão mais profundo que nem se encaixa bem no conceito de comentador).

#### 11 – “Wittgenstein está certo” como uma regra gramatical

Apesar de todas as críticas de Wittgenstein contra as normas de expressão, não parece ser de outra maneira que os seus comentadores tomam a proposição “Wittgenstein está certo”. Eles não temem defendê-la antes de confirmá-la por si mesmos. O que significa que quando um comentador diz “Wittgenstein está certo”, podemos quase com absoluta certeza afirmar que ela expressa uma regra ao invés de uma descoberta. “Wittgenstein está certo” diz o resultado ao qual ele acha necessário chegar, não ao qual ele de fato chegou. Assim como a proposição “O céu é azul” pode ser usada tanto como uma proposição empírica sobre a cor do céu quanto como uma proposição gramatical sobre o uso da palavra ‘azul’, isto é, como uma explicação de como se deve falar o que se quer falar, também “Wittgenstein está certo” pode ser tanto uma afirmação com conteúdo quanto a expressão de uma forma na qual se deve colocar todo e qualquer conteúdo. No primeiro caso, pode-se dizer que “Wittgenstein está certo” tem sentido. Mas não no segundo. Pois existe uma grande diferença entre dizer algo como “Pensei bastante sobre a afirmação de Wittgenstein de que o significado da palavra ‘vermelho’ não pode ser a imagem mental do vermelho, e percebi que ele está certo” e dizer algo como “Se Wittgenstein disse que o significado da palavra ‘vermelho’ não pode ser a imagem mental do vermelho, então realmente o significado da palavra ‘vermelho’ não pode ser a imagem mental do vermelho”. Se no primeiro caso nos perguntarem “Por quê?”, então

não teremos muita dificuldade em responder algo como “Pense bem. Digamos que eu coloque uma série de objetos coloridos na sua frente – um azul, outro verde, outro amarelo, outro vermelho, etc. – e peça para que você me diga qual é o vermelho. Você conseguirá fazê-lo se ainda não souber o significado de ‘vermelho’? Da mesma forma, se você imaginar diversas cores, você só poderá dizer qual é a cor vermelha caso já saiba o significado de ‘vermelho’. Assim, não se pode dizer que o significado de ‘vermelho’ seja a imagem mental do vermelho”. Mas se no segundo caso nos perguntarem “Por quê?”, então talvez nos vejamos obrigados a dizer simplesmente “Não sei”. Ou então a inventar alguma coisa. Ou então a ficar calados. Ou então a repetir a regra “Wittgenstein está certo”.

Porém, imaginemos que ele tenha dito que “ $1+1=3$ ”. Isto é, que ele tenha cometido um erro. Sem dúvida, não se trata de algo fácil de imaginar para o comentador, isto é, para quem segue a regra “Wittgenstein está certo” e que assim tende a achar que se ele dissesse “ $1+1=3$ ”, então realmente seria verdade que “ $1+1=3$ ”, ou seja, que ele mesmo, o comentador, precisaria rever sua opinião de que “ $1+1=3$ ” expressa um erro, pois Wittgenstein teria feito uma surpreendente e revolucionária descoberta. Aliás, não é apenas difícil para o adepto da regra “Wittgenstein está certo” imaginar que ele possa ter dito “ $1+1=3$ ” ou que “ $1+1=3$ ” possa ainda ser um erro caso ele tenha dito que “ $1+1=3$ ”. É impossível. Por razões puramente gramaticais. O que por sua vez torna também não apenas difícil, como também impossível, imaginar que ele possa ter esbarrado em qualquer acerto. Ou melhor, impossível para quem segue *consistentemente* a regra “Wittgenstein está certo”. Para quem *não* a transforma ora numa proposição gramatical, ora numa proposição empírica – de acordo com a conveniência. Para quem – enfim – segue a regra “Wittgenstein está certo” e portanto *concorda* com sua observação gramatical de que só pode ser verdadeiro (ou imaginável) que  $p$  caso possa ser também verdadeiro (ou imaginável) que  $\sim p$ , que só pode ter sentido dizer  $p$  caso tenha sentido dizer  $\sim p$ . Em suma, caso  $p$  seja uma proposição empírica (que não exclui  $\sim p$  de forma *a priori*), não gramatical (que exclui  $\sim p$  de forma *a priori*).

Sem dúvida, a proposição “Wittgenstein está certo” pode ser considerada tanto empírica quanto gramatical. Mas se ela for considerada empírica, será necessário reconhecer que Wittgenstein *pode* errar, o que o comentador não quer; e se ela for considerada gramatical, será necessário reconhecer que Wittgenstein *não* pode acertar, o que o comentador também não quer. Simplesmente não há como atender *todos* os seus desejos. Privar a afirmação “Wittgenstein está errado” de sentido é também privar a

afirmação “Wittgenstein está certo” de sentido. O que se pode ver pelo fato de que ‘errado’ e ‘certo’ são interdefiníveis. Tornar um inoperante é também tornar o outro inoperante. Pelo menos, é o que diz Wittgenstein. Assim, é também o que precisa dizer quem toma “Wittgenstein está certo” como uma regra gramatical.

Então, voltemos ao nosso problema. E se em meio a um monte de acertos, Wittgenstein tiver cometido um erro? A vantagem de *não* aceitarmos “Wittgenstein está certo” como uma proposição gramatical é justamente que caso encontremos em sua obra um erro, por exemplo, o erro de dizer que “ $1+1=3$ ”, estaremos plenamente livres para dizer “Pensei bastante sobre a sua afirmação de que ‘ $1+1=3$ ’, e percebi que ela está errada” e conseqüentemente salvos do dever um tanto humilhante de dizer “Se Wittgenstein disse que ‘ $1+1=3$ ’, então só pode ser verdade que ‘ $1+1=3$ ’”, o que o comentador em geral não hesita em fazer – pois o filosoficamente incorreto pode afinal ser exegeticamente correto. Aliás, dizer que “Se Wittgenstein disse que ‘ $1+1=3$ ’, então só pode ser verdade ‘ $1+1=3$ ’” expressa uma terrível confusão. O que faz com que uma proposição seja certa ou errada não é quem a diz. É o que ela diz. Mesmo que Deus diga, por exemplo, que “Brasília é capital da China, não do Brasil”, continuará a ser falso que “Brasília é capital da China, não do Brasil”. Obviamente, o devoto pode não querer afirmar que se Deus dissesse “Brasília é capital da China, não do Brasil”, Deus diria algo falso. Ele pode querer inverter as coisas e afirmar que se Deus dissesse “Brasília é capital da China, não do Brasil”, então “Brasília é capital da China, não do Brasil” seria necessariamente uma verdade. Pois Deus simplesmente não pode cometer um erro. Afinal, ele é Deus.

Mas o que restaria aqui da palavra ‘verdade’? Imagine-se tentando explicar para um estrangeiro o significado de ‘verdade’ dizendo “Por exemplo, ‘Brasília é capital da China, não do Brasil’ é uma verdade”. Ele não pensaria que ‘verdade’ significa ‘inverdade’? O devoto, é claro, poderia replicar que não se trata de um bom exemplo. Afinal, não é verdade que “Brasília é capital da China, não do Brasil”. Provavelmente, Deus não diria que “Brasília é capital da China, não do Brasil”. Mas assim ele foge para um beco-sem-saída. Por que Deus não diria que “Brasília é capital da China, não do Brasil”? Será que é para não podermos dizer que *caso* ele dissesse “Brasília é capital da China, não do Brasil”, ele diria algo falso? Ou será talvez por que ele preferiria dizer que “Brasília é capital do Brasil, não da China” (ou que ele jamais diria “Brasília é capital da China, não do Brasil”), pois é verdade que “Brasília é capital do Brasil, não da China” (pois é falso que “Brasília é capital da China, não do Brasil”)? Mas por que ele preferiria

dizer que “Brasília é capital do Brasil, não da China” (por que ele jamais diria “Brasília é capital da China, não do Brasil”) ao invés de dizer “Brasília é capital da China, não do Brasil” (ao invés de jamais dizer “Brasília é capital do Brasil, não da China”), se *tudo* o que ele diz é verdade? Não será porque mesmo se Deus dissesse “Brasília é capital da China, não do Brasil”, ainda assim permaneceria falso que “Brasília é capital da China, não do Brasil”? E se mesmo Deus pode dizer algo falso ao dizer algo falso, por que não pode Wittgenstein?

Mesmo que “Wittgenstein está certo” seja uma proposição empírica, mesmo que ela expresse uma descoberta, querer que os outros a aceitem sem testá-la por si mesmos é querer que eles a tomem como uma proposição gramatical, como uma norma de expressão vazia. O máximo que eles poderão fazer é portanto repeti-la sem realmente saberem o que estão dizendo. De fato, pedir que se tome “Wittgenstein está certo” como uma proposição gramatical é como pedir que o resultado de um teste laboratorial seja 200mg independentemente do resultado que ele possa vir a ter. Falsificar o relatório talvez se mostre então imprescindível. Aliás, é de se perguntar então se era mesmo preciso fazer o teste ou apenas simular de maneira suficientemente convincente que se fez o teste (dizendo, por exemplo, que  $p$  se segue de  $p \rightarrow q$  e  $q$ ). De fato, os comentadores de Wittgenstein parecem muito mais simular argumentações do que fazer argumentações em seus comentários.

## 12 – Conclusão

Não seria correto dizer que quando Wittgenstein refere-se ao método do IF 2 no IF 48, ele está cometendo uma simples idiosincrasia. Em todo caso, parece que suas idiosincrasias não são apenas idiosincrasias. Pelo contrário, elas são aos olhos de Wittgenstein absolutamente centrais, e os resultados da sua filosofia, elementos que os comentadores julgam centrais, ocupam um lugar comparativamente periférico. O que se vê, por exemplo, em sua concepção da filosofia não como um corpo de conhecimentos, não como uma lista sólida e perene de resultados e sim como uma atividade. Aprender filosofia não é aprender que  $p$ . Não é aprender uma informação. Não é simplesmente mudar de opinião. Aprender filosofia é aprender a fazer algo com  $p$ . E se a filosofia é uma atividade, então saber filosofia não é saber explicar o pensamento de ninguém e sim ter uma capacidade. Assim, aprender filosofia é aprender a investigar  $p$ . É aprender a

destruir  $p$  ou a mostrar que não há razão para destruir  $p$ . É aprender a se livrar de  $p$  caso  $p$  esteja errado (ainda que pareça uma verdade inevitável), bem como a não se livrar de  $p$  caso  $p$  esteja certo (ainda que pareça uma ingenuidade reprovável). O que se deve buscar nas *Investigações* não são resultados, mas formas, diferentes formas, de buscar resultados. As *Investigações* são um modelo de livro de filosofia, não um modelo de livro de exegese. A diferença entre os dois tipos de livro é bastante nítida.

Existe uma diferença fundamental entre verdadeiramente *absorver* e meramente tornar-se capaz de *reproduzir* um ensinamento. No primeiro caso, ele reverbera sobre tudo o que se diz e escreve. No segundo, ele também faz a sua aparição. Mas como um corpo estranho, sem maiores efeitos sobre o que o circunda. Os comentadores encontram-se obviamente a meio caminho entre o primeiro caso e o segundo – e menos para o primeiro caso do que para o segundo. Não se pode dizer que sejam ventríloquos, nem que não sejam ventríloquos. Suas exegeses demonstram tanto que leram quanto que não leram as *Investigações*. Eles sabem repeti-las praticamente de cor. Porém, diante de um problema filosófico diferente dos tratados, muitas vezes apenas à título de ilustração, nas *Investigações*, eles hesitam, abaixam os olhos, e não sabem o que fazer. (Só se pode serrar as tábuas que Wittgenstein serrou, martelar os pregos que Wittgenstein martelou. Para outras tábuas, outros pregos, as suas *Werkzeuge* não devem ser usadas. Só se pode fazer o que ele já fez. Assim, não se corre o risco de errar.)

## Considerações finais: questões para o segundo Wittgenstein

### 1 – Dois conceitos complementares

Talvez os conceitos de norma de expressão e de critério formem o par de ferramentas filosóficas mais interessante do segundo Wittgenstein. Os dois complementam-se, estão em pólos opostos de um mesmo espectro: quando nos fixamos numa determinada norma de expressão, o que fazemos é dar as costas para os seus critérios de aplicação; quando atentamos para os seus critérios de aplicação, já não mais a tomamos como uma norma de expressão, já não mais a lemos gramaticalmente.

Se trago esse par de conceitos à tona, é porque ele talvez poderá salvar a filosofia wittgensteiniana das críticas que vou fazer a ela agora.

### 2 – O que é arte?

Como Wittgenstein responderia a questão “O que é arte?”. Uma possibilidade é dizendo que trata-se de um conceito de semelhança de família. Talvez não haja nada em comum entre duas obras de arte específicas; pelo menos, nada que não possa ser encontrado também em objetos que não são obras de arte. No entanto, deve haver um longo e espesso feixe de propriedades que aparecem e desaparecem na série de coisas classificadas como obras de arte, feixe que, no fim das contas, acaba por ligá-las. A compreensão não precisa de propriedades necessárias e suficientes para conseguir usar um conceito. Basta que os objetos subsumidos nele possuam semelhanças de família.

Essa solução de Wittgenstein ainda tem algo de aristotélico. Ela ainda tem algo de essencialista. Mas façamos uma observação aqui. É claro que quem fizer um vôo rasante sobre a idéia de propriedades necessárias e suficientes e sobre a idéia de semelhanças de família, não poderá mais do que ver entre elas profundas diferenças. Mas quem fizer um vôo panorâmico sobre as duas, conseguirá identificar uma forte unidade de espírito. Quem fizer um vôo rasante, pensará que Wittgenstein transforma “O que é arte?” numa pseudoquestão, pois, afinal, ela está fraseada no singular e isso dá a entender que é

possível fornecer uma definição inequívoca do que seja arte, definição que traduza em palavras suas propriedades necessárias e suficientes. Mas quem fizer um vôo panorâmico, verá que Wittgenstein ainda está tentando responder a questão “O que é arte?”, embora ele tenha, sim, coisas a dizer sobre o modo como ela está fraseada.

Os jogadores da linguagem de Wittgenstein são jogadores apáticos, jogadores que não defendem interesses, jogadores dispostos a chegar a um consenso. Eles não acham que as regras da linguagem caíram do céu. Pelo contrário, elas são regras humanas. No entanto, eles ainda mantêm uma relação um tanto objetificante com a linguagem. As regras para o uso de uma palavra são feitas por mãos humanas. Uma vez feitas, porém, elas adquirem uma objetividade meio suspeita. Sim, a linguagem tem história. Ela muda. Só que as forças que impulsionam suas mudanças são apáticas. Na verdade, os jogadores wittgensteinianos estão mais para zumbis do que para seres humanos. Eles não são seres litigantes.

Wittgenstein cometeu um erro etnográfico aqui. Se pararmos de pensar e começarmos simplesmente a olhar para o que acontece com a palavra ‘arte’, veremos que ela está no meio de uma espécie de cabo-de-guerra. Os artistas de veia clássica puxam a palavra ‘arte’ para o que eles mesmos fazem e negam que a arte moderna e contemporânea seja arte. Os artistas modernos e contemporâneos, por sua vez, seguram firme no outro extremo do cabo-de-guerra e puxam com toda força a palavra ‘arte’ para o que eles mesmos tomam como arte. A palavra ‘arte’ é uma palavra legitimadora. Portanto, é uma palavra disputada.

Se a palavra ‘arte’ é uma palavra disputada, não há porque insistir que ela mantém uma relação objetiva com os itens que caem sob a sua extensão, a não ser, é claro, que se queira fixá-la aqui e retirá-la dali, isto é, a não ser que se esteja no meio de uma investida bélica pelo controle da sua extensão. E essa relação objetiva está presente tanto na idéia de propriedades necessárias e suficientes quanto na idéia de semelhanças de família. Os jogadores wittgensteinianos estão aptos a *descobrir* se um determinado item cai sob a extensão de ‘arte’, dadas as regras que eles *fizeram* para o uso dessa palavra. Mas isso é uma idealização que mantém apenas uma relação muito tênue e enviesada com a realidade do uso da palavra ‘arte’.

Vou tentar ilustrar esse ponto com um exemplo. Conversando outro dia com uma amiga do ramo da arte que tinha recentemente visitado um famoso museu brasileiro de arte contemporânea, fiquei bastante intrigado quando ela disse: “Os artistas que me desculpem, mas aquilo não é arte”. De fato, a arte contemporânea é controversa até aos

olhos dos especialistas (sem falar no grande público, chamado ‘grande público’ em parte para ser deslegitimado). Certamente, é possível encontrar semelhanças de família entre as obras de arte contemporâneas e as obras de arte clássicas. Talvez seja até possível (esse é o projeto de Arthur Danto) encontrar uma definição que abarque sob sua extensão tanto as obras de arte clássicas quanto as contemporâneas. Mas isso não impedirá as pessoas de disputarem se esses itens são obras de arte ou não. Em poucas palavras, duas pessoas podem concordar com a afirmação “Esses dois objetos possuem uma infinidade de propriedades em comum, propriedades que só podem ser encontradas entre objetos que pertencem à classe à qual eles pretendem pertencer” e discordar da afirmação “Esses dois objetos são obras de arte”. Mesmo que existam propriedades necessárias e suficientes, elas não serão necessárias e suficientes. Mesmo que existam semelhanças de família, elas também não forçarão ninguém a subsumir exatamente os mesmos itens sob o mesmo conceito.

Eu não quero ir para o extremo oposto e dizer que primeiro as pessoas escolhem numericamente os objetos que consideram obras de arte para depois inventarem as razões para suas escolhas, ainda que isso me pareça ser etnograficamente mais correto do que a idéia de propriedades necessárias e suficientes ou a idéia de semelhanças de família. Essas soluções cometem o erro de pensar que existe uma razão e que os jogadores que estão com a cabeça no lugar, no fim das contas, acabam por concordar com ela; e que os jogadores renitentes são simplesmente jogadores que não estão com a cabeça no lugar. A minha abordagem dessa questão é diferente. Eu acho que não há uma razão. Não há nada que esteja fora da arena. A palavra ‘razão’ é uma palavra legitimadora, assim como a palavra ‘arte’. A palavra ‘razão’ é uma palavra disputada, assim como a palavra ‘arte’.<sup>1</sup>

### 3 – Normas de expressão e critérios

A idéia de semelhança de família, portanto, não dá conta dos usos da palavra ‘arte’ e de outras palavras que possuem poder legitimador (não vou entrar na questão de saber se ela dá conta ou não dos usos de palavras que não possuem poder legitimador). Mas o par de conceitos aos quais aludi acima talvez possam socorrer Wittgenstein aqui. Vamos examinar primeiro a idéia de norma de expressão. Wittgenstein tem uma relação dúbia

---

<sup>1</sup> Para mais detalhes, ver apêndice.

com as normas de expressão. Por um lado, ele as combate fortemente. O começo das *Investigações* é todo dirigido contra a idéia de que “Os significados das palavras são os objetos aos quais elas se referem”, que Wittgenstein pensa ter erigido em norma de expressão no *Tractatus*. Mas ele sabe que não é possível uma linguagem sem normas. As normas contra as quais ele se dirige não são definições ostensivas ou coisas do gênero. Elas são frases fixas, que admitem tanto uma leitura gramatical quanto uma leitura empírica, e que se recusam a ser alteradas ou retocadas. Numa certa medida, Wittgenstein está reivindicando espaço para a alteridade. É fácil compreender porque uma pessoa insiste numa definição ostensiva. Mas já não é tão fácil compreender porque ela insiste numa determinada proposição gramatical (a insistência só teria sentido se ela tivesse um conteúdo empírico). Ao fazer isso, ela atropela a possibilidade de expressarmos as mesmas coisas de maneiras diferentes e até de pensarmos de maneiras diferentes (talvez seja interessante perguntar se é possível haver uma sociedade sem frases erigidas em normas de expressão).

Por outro lado, Wittgenstein também acha que as normas de expressão podem ser comparadas a estilos artísticos. Uma nova norma de expressão pode abrir um novo horizonte perceptivo. Então, ele não combate as normas de expressão de maneira obstinada, sem trégua e sem concessões. Talvez ele só tenha medo do enrijecimento pático e do autoritarismo lingüístico latentes nas normas de expressão. E o remédio que ele encontra para contrabalancear esse enrijecimento está no conceito de critério. O *Tractatus*, segundo as *Investigações*, cindiu a relação interna entre a expressão “Os significados das palavras são os objetos aos quais elas se referem” e os exemplos que poderiam ser apontados para explicar o seu sentido. Pois se até o significado de palavras como ‘não’ e ‘tempo’ são os objetos aos quais elas se referem, então aquela frase, que pretendia elucidar a natureza do significado, só pode ser universalmente válida por usar uma palavra estratégica de maneira infinitamente elástica, a saber, a palavra ‘objeto’. Assim, quem quisesse contestar a teoria tractariana do significado se veria em apuros. Pois estaria diante de alguém que não está disposto a conversar. O *Tractatus* tem um discurso fechado. Ele não abre espaço para outras vozes.

Os critérios pretendem reabrir a discussão. Eles pretendem dissolver as normas de expressão em simples proposições empíricas com validade regional. Wittgenstein então poderia dizer que um jogador litigante é sobretudo um jogador que não está disposto ou que não vê razões para abrir mão de sua norma de expressão. É um jogador que não está disposto a conversar. Que não está disposto a rever o seu ponto de partida.

Ele é um jogador insensível a critérios. “Sim, vejo que há muitas coisas conectando as obras de arte clássicas e contemporâneas. Mas isso não me convence. Ainda não considero as últimas obras de arte.” Então, ele não aceita como evidência nada do que poderia ser apresentado como evidência. A fala dele já não é um lance no jogo lingüístico. É uma regra que ele impõe e que deve nortear o diálogo.

Wittgenstein provavelmente diria que ele está errado em ignorar os critérios. Ou então que ele os ignora por ter algo profundo a dizer ou simplesmente por ver as coisas de um outro ângulo. A minha visão é diferente. Para mim, a questão é justamente que os jogadores podem discordar quanto aos critérios que devem ser levados em consideração. Se um jogador está certo ou errado em ignorar certos critérios, é uma questão sempre disputável. Isso é de importância central. A noção de critério possui um elemento objetificante ineliminável. Existe, no fim das contas, uma explicação do que seja arte (ainda que dada não por propriedades necessárias e suficientes, mas por semelhanças de família), uma explicação à qual todos os seres racionais devem aquiescer. No entanto, Wittgenstein não atinou para o fato de que aquilo que um jogador considera um critério (ou um critério relevante), outro pode não considerar um critério (ou um critério relevante). Ou seja, dois jogadores podem se desentender justamente no plano dos critérios. Wittgenstein pretende apaziguar a briga pedindo aos jogadores que abram mão das suas normas de expressão e simplesmente olhem para a realidade. Mas o meu ponto é que eles podem olhar para a realidade e ver coisas diferentes. Não é necessariamente agir de má-fé não concordar com os critérios dos outros.

A noção de critério poderia até ser usada ideologicamente para estigmatizar as vozes dissonantes como vozes insensíveis à razão. Há uma verdade. Quem não a enxerga é cego. Quem não concorda com ela sabe que está errado em não concordar com ela. Mais uma vez, o outro fica sem saída. Ele é obrigado a concordar com o que não concorda caso não queira parecer louco. A noção de critério implica numa insensibilidade à alteridade. Portanto, o remédio de Wittgenstein contra o desrespeito à diferença tem lá seus efeitos colaterais.

Se pararmos de pensar e olharmos para as coisas, como quer Wittgenstein, veremos que não há resposta para a pergunta “O que é arte?” que não esteja dentro da arena argumentativa. Não há nada que não seja disputável. As pessoas lançam mão dos mais variados recursos afim de convencer umas às outras (a noção de critério pode figurar entre eles). Ora elas tentam assumir o controle das palavras legitimadoras, ora elas tentam desacreditá-las e neutralizar seu poder legitimador. Existem várias soluções

para o problema do que seja arte. Nenhuma é por natureza errada. Nenhuma está inelutavelmente ultrapassada. Pois as palavras ‘errada’ e ‘ultrapassada’ são também instrumentos de batalha. Elas apresentam-se sempre de maneira descritiva. Mas funcionam sempre de maneira prescritiva.

E o que vale para ‘arte’, vale também, penso eu, para ‘filosofia’. Wittgenstein também provavelmente diria que as coisas que caem sob a extensão do termo ‘filosofia’ possuem entre si semelhanças de família. No entanto, isso que para muitos pode parecer uma extraordinária abertura é para mim ainda muito insuficiente. Mesmo que haja muitas coisas dentro dessa família, não há nela espaço para coisas que não tenham nenhuma semelhança com nenhum dos seus membros. Evidentemente, pode-se dizer “Mas não é possível que haja coisas que não tenham nenhuma semelhança nenhum dos seus membros”, mas um wittgensteiniano deveria lembrar aqui que essa frase está sendo erigida em norma de expressão. Ou seja, dizer “Mas não é possível que haja coisas que não tenham nenhuma semelhança com nenhum dos seus membros” não responde de forma alguma a suspeita de que talvez não haja espaço para certas coisas dentro dessa família pretensamente diversificada.

#### 4 – Conclusão

As propriedades que unem os membros de uma família são propriedades objetivas. É possível detectar se estão presentes ou ausentes – e fim de história. Na minha opinião, porém, não há nada que não possa ser contestado. Não há nada que esteja fora da arena. E dizer que há verdades incontestáveis fora da arena não é fazer uma constatação, mas performar uma investida militar. A palavra ‘filosofia’ não tem nem uma definição com base em suas propriedades necessárias e suficientes, nem uma explicação fluida com base nas semelhanças entre os itens que caem sob sua extensão. A palavra ‘filosofia’, ao contrário, é uma palavra que sempre esteve e sempre estará dentro da arena.

A resposta mais forte que Wittgenstein é capaz de dar à pergunta “O que é arte?” é portanto uma resposta fraca, e o mesmo vale para a pergunta “O que é filosofia?”. Nos dois casos, vemos Wittgenstein oferecendo sua resposta particular sem dar conta das demais respostas particulares a essas questões; e nos dois casos, faltam às respostas wittgensteinianas um mínimo de propriedade etnográfica. Elas são como explicações do que são macacos dadas por alguém que nunca viu macacos. Ele está tentando impor sua visão das coisas sobre a realidade.

Mas nessa dissertação mostrei que o instrumental wittgensteiniano, que é via de regra muito simples e muito intuitivo, tem, sim, bastante utilidade, e pode, sim, ser usado para tratar de uma série de questões que não foram questões para Wittgenstein. Aliás, era isso o que ele queria: que as *Investigações* levassem alguém a pensar. E isso significa: passar a olhar a mentalidade do seu próprio meio com estranheza, e empenhar-se para trazê-la à tona e desmontá-la. As *Investigações* pretendem, através de uma série de exercícios, submeter seu leitor a um treino, de modo que, ao fim da leitura, ele já possa filosofar por si mesmo; e a atividade de interpretar, como atividade de transformação linguística que visa a clarificação do sentido, é uma atividade que fica muito aquém do filosofar. É possível, sim, realizar transformações lingüísticas para efetivar críticas, e há muitas interpretações desse tipo nas *Investigações* (já as interpretações elucidativas, sempre redundantes, são completamente alheias ao espírito de Wittgenstein). Com efeito, uma forma de expressar a posição de Wittgenstein em relação às interpretações é justamente a seguinte: ele despreza as interpretações elucidativas e usa fartamente as interpretações críticas.

Na minha análise do que Wittgenstein diria diante da pergunta “O que é arte?”, o que fiz em grande medida foi realizar uma série de interpretações críticas: através de transformações lingüísticas, mostrei as insuficiências da posição wittgensteiniana. Mas o meu objetivo, na verdade, não foi criticar Wittgenstein. Foi apenas abrir um pouco de espaço para a minha própria abordagem. No apêndice explico melhor como eu responderia aquelas questões que, no meu entender, mostram uma insuficiência no pensamento do segundo Wittgenstein.

## Apêndice

### Lutas simbólicas

1 - É possível narrar a história da arte dos últimos cento e cinquenta ou duzentos anos de várias formas diferentes...

É possível narrar a história da arte dos últimos cento e cinquenta ou duzentos anos de várias maneiras diferentes... Nada nos impede, por exemplo, de afirmar que desde o Salon des Refusés o que ela tem vivido não é nada mais e nada menos do que um lamentável processo de degradação... O impressionismo fez a pintura perder completamente o rumo... Já que os inícios só podem ser assinalados retrospectivamente e arbitrariamente, por que não dizer que a queda da arte começou no momento preciso em que Monet encostou o pincel na tela pela primeira vez? As pinturas que passaram a atrair a atenção desde então são tão ruins que poderiam ter sido feitas por crianças! Não encontramos formas igualmente indefinidas e cores igualmente borradas nas paredes dos hospícios? Igualmente indefinidas! Igualmente borradas! Num caso, porém, temos um não saber pintar involuntário, não escolhido, menos ainda alardeado... No segundo caso, temos um não saber voluntário, escolhido, alardeado, muito alardeado... E a pintura arrastou consigo a música... Que começou a substituir paulatinamente suas composições refinadas e engenhosas por ruídos cimentados uns sobre os outros das formas mais rudimentares possíveis... E a poesia? A poesia da primeira metade do século XX decaiu perceptivelmente: os versos cuidadosamente metrificados, as rimas cuidadosamente elaboradas, os temas cuidadosamente escolhidos, cederam lugar a aberrações simplesmente indignas do rótulo 'poesia'. A Semana de 22 é hoje aplaudida! Aplaudida! Ah, o mundo está de cabeça para baixo... E a escultura? A mesma coisa aconteceu com a escultura! A mesma coisa! Seus artífices também resolveram desaprender a esculpir... Já nos fins do XIX a falta de habilidade com o bronze e o mármore começaram inspirar mais respeito e veneração do que a habilidade... E o teatro? Um absurdo! Um absurdo!

Por todos os lados, por todos os cantos: a arte está em franca decadência... A pintura moderna é essencialmente uma pintura mal feita e a contemporânea não chega sequer a ser pintura! E o mesmo pode ser dito de todas as artes... De todas as artes! E como se não bastasse o fato de que ao longo do XX os rótulos ‘pintura’, ‘música’, ‘poesia’, ‘escultura’, etc., passaram a designar espécies ameaçadas de extinção, uma vez que simplesmente pararam de se reproduzir, ainda por cima apareceram rótulos para os seres duvidosos que nele começaram a proliferar: ‘readymades’, ‘instalações’, ‘performances’, etc. Não é evidente que um trabalho onde uma pessoa murmura ciclicamente palavras ininteligíveis enquanto contorce o seu corpo de maneira indigesta não passa de uma peça de teatro mal feita? Uma peça de teatro mal feita! Terrivelmente mal feita! Tão mal feita que refrata o rótulo ‘teatro’! Ela não deveria ter direito de cidadania no mundo da arte! Mas se a chamarmos de ‘performance’, ela poderá agora ser uma performance bem feita! Aqui está o perigo! Sim, aqui está o perigo... Admitir novas categorias artísticas é fornecer às aberrações do mundo contemporâneo – que por sua extrema falta de qualidade não se encaixam em nenhuma categoria artística tradicional – categorias nas quais se encaixem! Nas quais possam ser boas! Ah, Goethe não afirmou que os espécimes que alcançam a suprema perfeição inauguram novos gêneros? O que vemos acontecer no XX são espécimes inaugurando novos gêneros por terem alcançado a suprema imperfeição! Readymades?! Instalações?! Performances?! A degradação artística do XX está se fazendo acompanhar por uma degradação lingüística... Que acaba por camuflá-la! Se tivéssemos mantido a terminologia da arte referendada pelos séculos! Se a tivéssemos mantido! Então, conseguiríamos ver com clareza que as invenções do XX não são obras artísticas!

Ah, não devemos subestimar os efeitos da transformação da linguagem... Pois é através dela que pensamos, é através dela que qualificamos o mundo... É através dela que se configura a nossa sensibilidade... As palavras são as lentes através das quais olhamos para a realidade que nos circunda... Se elas estiverem avariadas, como identificaremos as avarias que surgirem em nossa frente? Se a linguagem e a realidade estiverem ambas empenadas para o mesmo lado, tudo parecerá em ordem! Parecerá! Não ‘estar’, mas ‘parecerá’! Uma transformação lingüística não é apenas uma transformação lingüística. Ela é também uma transformação do olhar. Uma distorção lingüística não é apenas uma distorção lingüística. Ela é também uma distorção do olhar. Sim, sim... Infelizmente! O mundo está de cabeça para baixo...

2 – Sim, a história da arte dos últimos cento e cinquenta ou duzentos anos pode ser narrada como uma história decadente...

Sim, a história da arte dos últimos cento e cinquenta ou duzentos anos pode ser narrada como uma história decadente... Como uma história de perda de parâmetros... De perda de critérios... De perda de valores... De perda de sentido... De perda de habilidade... De perda de equilíbrio... De perda de técnica... De perda de originalidade... De perda de qualidade... De perda de identidade... De perda de si mesma... De perda... Só de perda... A história da arte dos últimos cento e cinquenta ou duzentos anos pode ser narrada como uma história puramente negativa... Não houve nela ganhos... Só perdas... Ela não avançou... Só regrediu...

E ela de fato foi narrada assim... Por várias vozes... Situadas nos mais diversos nichos sociais... Dentro das instituições... E também nas ruas... Tanto na esfera pública... Quanto na esfera privada... Algumas com mais poder de influência sobre o curso dos acontecimentos... Outras com menos... Mas nenhuma sem poder algum e nenhuma com todo poder nas mãos. A força das vozes é sempre ponderada, o que evita ao mesmo tempo que decidam tudo e que não decidam nada. Com efeito! A história da arte não é feita apenas nas galerias...

Uma tia de Monet, por exemplo, bastante entendida de arte, expressou numa carta sua desolação em relação ao sobrinho:

Seus desenhos nunca vão além dos esboços que você já conhece, mas, quando resolve acabar algo e fazer um quadro, o resultado são uns borrões grosseiros dos quais se envaidece e pelos quais sempre há alguns idiotas que o congratulam. Não faz nenhum caso das minhas observações. Como não estou à sua altura, decidi guardar o mais profundo silêncio.<sup>2</sup>

Monteiro Lobato, por sua vez, ficou verdadeiramente horrorizado com a exposição de Anita Malfatti de 1917. Como escreveu em sua crítica, a arte que ela apresentava, que

---

<sup>2</sup> Citado em REWALD, John. *História do impressionismo*, p.58.

ela trazia para dentro das fronteiras nacionais, era uma arte que tinha perdido o rumo “sob a sugestão estrábica de escolas rebeldes, surgidas cá e lá como furúnculos da cultura excessiva”.<sup>3</sup> É possível ser mais duro com alguém que se dedica à pintura? Estrabismo! Furúnculos! Ele não mediu suas palavras... “Terá na verdade algum crítico lucidez nítida do impacto que uma frase sua, ou um adjetivo mesmo, em meio a um parágrafo que ele rapidamente bate à máquina sobre determinada exposição, pode causar no pintor jovem – ou mesmo no artista ‘calejado’?”, perguntou Aracy Amaral.<sup>4</sup> Um pouco tarde demais...

Ao que parece, Anita Malfatti ficou profundamente abalada com a crítica de Monteiro Lobato... Basta dizer que uma das pessoas que não gostou da exposição de 1917 foi Tarsila do Amaral, cuja sensibilidade artística estava então a ser modelada por Pedro Alexandrino, seu professor de desenho... E que depois da exposição de 1917, Anita Malfatti viajou aos Estados Unidos... E que quando voltou ao Brasil, ela começou a frequentar o ateliê de Pedro Alexandrino!<sup>5</sup> Realmente, Monteiro Lobato não mediu suas palavras... Ou então ele as mediu cuidadosamente... Para que cortassem fundo... Para que as feridas deixadas por elas fossem de difícil cicatrização. Estamos, afinal, falando não de um aventureiro qualquer cuja manejo da escrita deixa um pouco a desejar! Estamos falando de Monteiro Lobato!

São produtos do cansaço e do sadismo de todos os períodos de decadência: são frutos de fins de estação, bichados ao nascedouro. Estrelas cadentes, brilham um instante, as mais das vezes com a luz do escândalo, e somem-se logo nas trevas do esquecimento.

Embora eles se dêem como novos precursores duma arte a vir, nada é mais velho do que a arte anormal ou teratológica: nasceu com a paranóia e com a mistificação.

De há muito já que a estudam os psiquiatras em seus tratados, documentando-se nos inúmeros desenhos que ornaram as paredes internas dos manicômios. A única diferença reside em que nos manicômios esta arte é sincera, produto ilógico de cérebros transtornados pelas mais estranhas psicoses; e fora deles, nas exposições públicas, zabumbadas

<sup>3</sup> LOBATO, Monteiro. “Paranóia ou mistificação? A propósito da exposição Malfatti”, p.59.

<sup>4</sup> AMARAL, Aracy. *Arte e meio artístico: entre a feijoada e o x-burger (1961-1981)*, p.16.

<sup>5</sup> AMARAL, Aracy. *Arte e meio artístico: entre a feijoada e o x-burger (1961-1981)*, pp.18-19.

pela imprensa e absorvidas por americanos malucos, não há sinceridade nenhuma, nem nenhuma lógica, sendo mistificação pura.<sup>6</sup>

Então, houve mãos que empunharam a pena para escrever a história da decadência da arte... Contudo, algo deu errado... Escreveram com fúria... Mas sem persistência... Não aglutinaram seus escritos em compêndios imponentes e incontornáveis... Recolheram-se da esfera pública para a esfera privada... Não conseguiram portanto impor a sua versão dos fatos... Que para elas talvez não fosse apenas a versão correta, mas a única versão concebível! Sim, a única versão concebível! Uma coisa é pensar da forma x e admitir a possibilidade de se pensar da forma y sem estar com a cabeça fora do lugar... Outra coisa é pensar da forma x e não admitir a possibilidade de se pensar da forma y sem estar com a cabeça fora do lugar! Concedemos a todo mundo o direito de *achar* o que quiser... Mas não de *saber* o que quiser! Sim, vale a pena examinarmos o modo como utilizamos os verbos ‘achar’ e ‘saber’. Nós sabemos! Os outros acham! Ah, as vozes que se levantaram contra a arte moderna e a arte contemporânea... Elas não foram suficientemente convincentes para reconduzir a arte para o bom caminho... Ou para o que elas consideravam o bom caminho! Também não conseguiram preservá-la das mais baixas imposturas... Ou não conseguiram mantê-la dentro dos seus estreitos limites! A crítica não segurou as rédeas do cavalo com a firmeza necessária... E ele fugiu.

É verdade que nada nos impede de cruzar os braços, franzir a testa e estampar um semblante cheio de desgosto ao entrarmos nas galerias de arte moderna e contemporânea! Nada! Mas hoje estaremos sujeitos a olhar para os lados e descobrir expressões desaprovando a nossa expressão de desaprovação... Não aprovando e sim desaprovando! De fato, embora seja verdade que “os dominados, tanto quanto os dominantes, têm suas próprias versões do passado para legitimar suas respectivas práticas”, também é verdade que elas “precisam ser tachadas de impróprias e assim excluídas de qualquer posição no projeto do discurso dominante”.<sup>7</sup> Experimente apontar para um quadro e perguntar “O que é isso?”! Sobre você cairão imediatamente olhares de desdém... Como se você não estivesse com a cabeça no lugar! Como se você tivesse sido uma simples marionete de uma mentalidade! Perguntar “O que é isso?” hoje é violar um tabu... Assim como no início do XX pintar um quadro que não oferecesse nenhuma resposta óbvia à pergunta “O que é isso?” era violar um tabu... Estigma! Ah,

<sup>6</sup> LOBATO, Monteiro. “Paranóia ou mistificação? A propósito da exposição Malfatti”, p.60.

<sup>7</sup> JENKINS, Keith. *A história repensada*, p.40.

foi tão árdua a batalha pelo direito de pintar quadros que não oferecessem nenhuma resposta óbvia à pergunta “O que é isso?” sem ser ridicularizado que agora é preciso sufocá-la impiedosamente onde quer que ela surja! Trata-se de uma erva daninha... Uma erva daninha! Não pense duas vezes antes de arrancá-la! Não podemos deixar que se alastre! A pergunta “O que é isso?” está hoje estigmatizada... No início do XX era tudo diferente, tudo diferente... As regras do discurso eram outras... Perguntar “O que é isso?” não era cometer uma gafe... Você não simpatiza com a arte moderna? Ah, não se preocupe! Não se preocupe! Não há nada de errado com você! O problema não está com você! Como indica o testemunho de Monteiro Lobato, uma expressão de desgosto numa exposição de arte moderna tinha no início do XX toda a probabilidade de encontrar uma acolhida favorável:

A fisionomia de quem sai de uma de tais exposições é das mais sugestivas.

Nenhuma impressão de prazer ou de beleza denunciam as caras; em todas se lê o desapontamento de quem está incerto, duvidoso de si próprio e dos outros, incapaz de raciocinar e muito desconfiado de que o mistificaram grosseiramente.<sup>8</sup>

O sentimento incômodo que ele descreveu aqui devia estar entalado em muitas gargantas, esperando que alguém ousasse expressá-lo, pois ele precipitou uma série de críticas a Anita Malfatti na imprensa. “O verdadeiro amigo de um pintor não é aquele que o entonetece de louvores; sim o que lhe dá uma opinião sincera, embora dura, e lhe traduz chãmente, sem reservas, o que todos pensam dele por trás.”<sup>9</sup> O que todos pensam dele por trás? A aparência e a realidade! A máscara e o rosto! A transformação de uma mentalidade é sempre lenta... De modo que podemos, sim, esperar que coexistam dentro de uma mesma pessoa opiniões conflitantes... Mas qual delas é aparente? Qual delas é real? Qual deve abandonar? Com qual deve se identificar? A vencedora é a real... A vencedora é o rosto! “Quadros, que já haviam sido vendidos, foram devolvidos à artista, e houve mesmo quem pretendesse rompê-los a golpes de bengala”, lembra Paulo Mendes de Almeida, à época com doze anos de idade.<sup>10</sup> Para Monteiro Lobato, o público

<sup>8</sup> LOBATO, Monteiro. “Paranóia ou mistificação? A propósito da exposição Malfatti”, p.61.

<sup>9</sup> LOBATO, Monteiro. “Paranóia ou mistificação? A propósito da exposição Malfatti”, p.64.

<sup>10</sup> ALMEIDA, Paulo Mendes. *De Anita ao museu*, p.12.

estava certo em achar que a arte moderna não era arte. E os artistas modernos errados em achar que era arte. O lugar da palavra ‘certo’ é aqui. O lugar da palavra ‘errado’ é ali.

3 – Entretanto, é possível também narrar a história da arte dos últimos cento e cinquenta ou duzentos anos de maneira sensivelmente diferente...

Entretanto, é possível também narrar a história da arte dos últimos cento e cinquenta ou duzentos anos de maneira sensivelmente diferente... Como se ela tivesse sido marcada não por um desregramento gratuito, mas por uma luta bastante meditada contra os limites inteiramente arbitrários que sufocavam o fazer artístico... A introdução de colagens por Braque e Picasso não foi uma perversão da pintura, foi uma ampliação dos seus horizontes plásticos... Ao desafiar a fronteira que separava os sons que poderiam ser legitimamente utilizados dos sons que deveriam ser obrigatoriamente descartados pela música – em suma, ao defender o direito de cidadania dos ruídos –, John Cage não trabalhou em prol da degeneração da sua arte, ele não trabalhou em prol da sua queda de qualidade, ele trabalhou em prol da sua renovação, ele trabalhou em prol do alargamento do seu universo de possibilidades. “Tudo é válido. Entretanto, nem tudo é tentado.”<sup>11</sup> O que motivou a crítica de Monteiro Lobato a Anita Malfatti não foi o bom senso... Não foi o bom gosto... Não foi a lucidez... Não foi a perspicácia... Foi a estreiteza! Não há mistério nenhum aqui! As coisas são de fato muito simples, muito simples... Ele se auto-representava como um mero defensor dos “princípios imutáveis” da arte, uma mero defensor das suas “leis fundamentais”.<sup>12</sup> Mas ele foi apenas o porta-voz da mentalidade do seu tempo e do seu meio, que o atravessava e o ultrapassava. Uma mentalidade! Faltou aqui a Monteiro Lobato autonomia de pensamento...

Princípios imutáveis? Leis fundamentais? O que os críticos esquecem é que até os princípios mais imutáveis e as leis mais fundamentais têm história! E também geografia! Eles variam de época para época e de lugar para lugar... Eles são apenas verbalizações de uma sensibilidade local e transitória... Ah, os princípios imutáveis e as leis fundamentais pretendem simplesmente descrevê-la, pretendem simplesmente assinalá-la... Sem em nada afetá-la, sem em nada alterá-la... Como se ela fosse a mesma para todos os seres humanos... Como se ela fosse imune aos discursos que a circundam... Princípios imutáveis? Leis fundamentais? Eles estão muito longe de ser meras traduções

<sup>11</sup> CAGE, John. “*O futuro da música*”, p.332.

<sup>12</sup> LOBATO, Monteiro. “*Paranóia ou mistificação? A propósito da exposição Malfatti*”, p.60.

das ranhuras da sensibilidade para a linguagem cotidiana! Meras traduções? Ah, muito longe! Pelo contrário, eles imprimem nela as suas marcas... Eles fomentam a sensibilidade que os valida... Colocá-los no papel não é litografá-la! Eles não estão fincados no chão! Nem ela está! Ah, puxamos sempre as palavras solidificadoras (por exemplo, a palavra ‘saber’, que gruda o sabido ao chão) para as nossas próprias opiniões e empurramos as palavras volatilizadoras (por exemplo, a palavra ‘achar’, que desgruda o achado do chão) para as opiniões dos outros. Tentamos solidificar o que afirmamos e volatilizar o que negamos! As palavras da linguagem capazes de legitimar e de deslegitimar encontram-se em meio a dois jogos... Um deles é o jogo conhecido como “cabo-de-guerra”... O outro é o jogo conhecido como “batata quente”... As palavras legitimadoras, nós as puxamos com toda a força para a nossa própria visão das coisas... As palavras deslegitimadoras, nós as lançamos o mais rapidamente possível sobre a visão que os outros têm delas...

Embora dêem-se como novos, como precursores duma arte a vir, nada é mais velho do que a arte anormal ou teratológica: nasceu com a paranóia e a mistificação.<sup>13</sup>

Vocês querem a palavra ‘novo’? Não, vocês não podem ficar com ela! Trata-se de uma palavra legitimadora demais... Tomem a palavra ‘velho’! A opinião que Monteiro Lobato expressa em seu artigo não é mais do que a “opinião geral do público não idiota” e “dos críticos não cretinos”.<sup>14</sup> Nem todo mundo pensa como ele sobre a arte moderna... São apenas os não idiotas que pensam como ele! Os não idiotas e os não cretinos! Sim, é possível simpatizar com as obras de Anita Malfatti! Porém, é só quem não simpatiza com elas que está “de cabeça não virada”!<sup>15</sup>

A estreiteza é jogada de um lado para o outro pelas diferentes versões da história da arte moderna e contemporânea... Ninguém quer ficar com ela! De um lado para o outro, de um lado para o outro... Até que um dos lados não encontra mais forças para tornar a jogá-la, não encontra mais forças para desfazer-se dela... E se conforma com a derrota... Com a perda do seu *status* simbólico e conseqüentemente com a perda do *status* simbólico da sua visão das coisas... Quando chegamos ao fim de uma guerra

<sup>13</sup> LOBATO, Monteiro. “Paranóia ou mistificação? A propósito da exposição Malfatti”, p.60.

<sup>14</sup> LOBATO, Monteiro. “Paranóia ou mistificação? A propósito da exposição Malfatti”, p.65.

<sup>15</sup> LOBATO, Monteiro. “Paranóia ou mistificação? A propósito da exposição Malfatti”, p.65.

simbólica, durante a qual tudo é confuso, tudo é incerto, a palavra ‘estreiteza’ então deixa de ser uma palavra que ninguém sabe exatamente onde colocar e passar a ser uma qualidade que fica num lugar bem preciso... Ela deixa de ser a palavra ‘estreiteza’ para virar a estreiteza! Sim, aos poucos ela cria raízes... Aos poucos ela se ontologiza... Aos poucos ela passa a fazer parte da realidade! Não sou eu que penso que Monteiro Lobato foi estreito! Ele foi estreito! O mar de signos, que num momento favorece uma das partes litigantes, rearranja-se no próximo para favorecer a outra... Aos poucos... Paulatinamente... Gradativamente... Afinal, é de uma mentalidade que estamos falando... Uma pessoa pode mudar subitamente de opinião... Mas quando aumentamos o número de pessoas envolvidas, as mudanças ficam proporcionalmente mais lentas... Aos poucos... Princípios imutáveis? Leis fundamentais? O que era antes um fato vira uma opinião e o que era antes uma opinião vira um fato... Sim, os fatos podem ser volatilizados e as opiniões podem ser solidificadas! Monteiro Lobato foi estreito! Sim, ele foi! Não acho, eu sei! As opiniões que vencem a guerra deixam de ser opiniões... Deixam de parecer performativas para parecerem puramente descritivas... Puramente descritivas... Uma opinião verdadeira e justificada já não é mais uma mera opinião!

Sejamos sinceros: futurismo, cubismo, impressionismo, e tutti quanti não passam de outros tantos ramos da arte caricatural. É a extensão da caricatura a regiões onde não havia até agora penetrado. Caricatura da cor, caricatura da forma – mas caricatura que não visa, como a verdadeira, ressaltar uma idéia, mas sim desnortear, aparvalhar, atordoar a ingenuidade do espectador.<sup>16</sup>

Ah, o que temos aqui foi uma proposta de classificação que não vingou... Que não virou realidade... O que para Monteiro Lobato foi a expressão autônoma do seu pensamento hoje não passa da expressão de uma mentalidade... Não nos contentamos em reduzir as opiniões das outras pessoas a meras opiniões! Também queremos fazer com que elas sejam apenas instâncias ou casos específicos de uma opinião que em última análise não é sequer delas... De uma opinião que as ultrapassa... De uma opinião que as perpassa... Sim, tratamos de diluir toda a autonomia de pensamento delas numa mentalidade! Numa

---

<sup>16</sup> LOBATO, Monteiro. “Paranóia ou mistificação? A propósito da exposição Malfatti”, p.61.

mentalidade! Não é você que pensa assim. Não se trata de uma opinião sua. Você que é dela.

Os signos legitimadores são puxados continuamente para perto... Os signos deslegitimadores são empurrados continuamente para longe... E assim vão de um lado para o outro, de um lado para o outro, de um lado para o outro... Até que se fixam. Quem prefere o signo ‘conservador’ ao signo ‘inovador’? Quem prefere o signo ‘reacionário’ ao signo ‘revolucionário’? Quem prefere que suas opiniões sejam desclassificadas como simples expressões de uma mentalidade ao invés de serem discutidas por seu próprio teor? Quem quer ser estigmatizado? Ninguém! É só quem não dá a mínima para os seus próximos que consegue aceitar de bom grado as qualificações que lhe são imputadas... Ao mesmo tempo, porém, ninguém tem o poder de decidir como uma guerra simbólica terminará... Monteiro Lobato e a tia de Monet poderiam ter vencido! Sim, poderiam! O curso dos acontecimentos futuros nunca está definido de antemão... Os adversários da arte moderna eram a maioria! Então, o que aconteceu? Eles se convenceram de que estavam errados? Não! Eles morreram... Levaram suas expressões de desgosto e os argumentos que as justificavam para o túmulo... Eles morreram sem deixar descendentes... O que se degradou não foi a arte... Foi a visão segundo a qual a arte se degradou.

4 – A história da disciplina de história ao longo do XX foi igualmente turbulenta...

A história da disciplina de história ao longo do XX foi igualmente turbulenta... Ela passou por transformações epistemológicas tão profundas que se um eminente historiador do início do XX fosse transportado para os dias de hoje, ele provavelmente cairia em prantos... O que aconteceu com a minha disciplina? História econômica? História das mentalidades? História vista de baixo? História da infância? História do meio ambiente? História oral? História das mulheres? História das drogas? Ah, a história voltou ao antiquarismo! A razão é que no início do XX os historiadores achavam que a história precisava debruçar-se sobre questões políticas... Não sobre questões políticas do presente, é claro... Mas sobre questões políticas do passado! Assim, eles não chamavam o que faziam de ‘história política’, nem de ‘história do passado’, muito menos de ‘história tradicional’. Eles chamavam o que faziam simplesmente de ‘história’ e a si mesmos simplesmente de ‘historiadores’. Os fenômenos políticos do passado esgotavam *tudo* o que havia para ser *legitimamente* estudado pela história... Tudo!

Então, quando Marc Bloch e Lucien Febvre começaram a fazer história econômica, os historiadores sentiram imediatamente as suas entranhas reagindo... Não se tratava de história e sim de jornalismo ou algo do gênero! “A história é a política do presente; a política é a história do passado”, conforme cunhou John Seeley.<sup>17</sup> O que para ele era evidentemente uma descrição neutra e objetiva da essência de sua disciplina... Não apenas de como ela era, mas também de como ela deveria continuar a ser... É claro que ninguém iria proibir Bloch e Febvre de tematizarem o que bem entendessem... Eles podiam escrever sobre a economia! Eles podiam escrever sobre a cultura! Eles podiam escrever sobre o presente! Eles podiam escrever sobre qualquer coisa! Sim, eles podiam! Contanto que não chamassem o que escreviam de ‘história’! Se quisessem usar o rótulo ‘história’, que escrevessem sobre questões políticas do passado! Nem tudo é história... Nem tudo! Há espaço para tudo... Mas não dentro da história! Entretanto, Marc Bloch e Lucien Febvre lançaram a revista *Annales d'histoire économique et sociale* em 1929... Sim, 1929! Quando a esfera econômica começava a atrair tanta atenção quanto a esfera política... Era impossível portanto ignorar o que eles escreviam... Os historiadores das velhas gerações deploravam a degradação da sobriedade epistemológica da história encabeçada por Bloch e Febvre... Mas eles já estavam a caminho do túmulo... E para as novas gerações pareceu mais interessante seguir Bloch e Febvre no questionamento dos limites temáticos e metodológicos da história do que dar as costas para as inovações por eles introduzidas.

Mas não faltou quem dissesse “Isso não é história!” em resposta aos extravagantes trabalhos que passavam ao largo da política do passado... Nem quem dissesse que se eles satisfaziam os requisitos mínimos necessários para serem considerados trabalhos históricos, não satisfaziam os requisitos mínimos necessários para serem considerados trabalhos históricos de qualidade... Os requisitos mínimos necessários! Entre 1929 e 1945, apenas 2,8% dos artigos publicados nos *Annales* foram dedicados à história política... Mas eles representaram 49,9% dos artigos da *Revue historique*. Evidentemente, os historiadores dos *Annales* sabiam perfeitamente que estavam transgredindo tabus... O que explica o fato de no mesmo período haver nos *Annales* uma proporção muito maior de artigos discutindo teoria do que na *Revue historique*.<sup>18</sup> E além de desafiar os limites temáticos da história, ameaçando a sua nobreza, as novas gerações desafiaram também os seus limites metodológicos,

---

<sup>17</sup> Citado em BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*, p.10.

<sup>18</sup> DOSSE, François. *A história em migalhas: dos Annales à nova história*, p.53.

ameaçando a sua solidez... Era mesmo imprescindível utilizar fontes não oficiais? Era mesmo preciso aventurar-se em terrenos pantanosos? Ah, baderneiros! As novas gerações lidavam com temas de pouca importância empregando métodos altamente questionáveis! Fontes não oficiais? Fontes orais? O uso de fontes não oficiais na primeira metade do XX e de fontes orais na segunda metade pareceu aos historiadores tradicionais um verdadeiro ultraje à seriedade científica do seu campo de estudos... Contudo, os que na primeira metade do século XX formavam a esmagadora maioria, no fim do século XX já formavam a esmagada minoria. Ah, as transformações epistemológicas pelas quais passou a disciplina de história realmente não aconteceram de forma suave e tranqüila... O processo foi traumático para as duas partes litigantes... Não apenas para os historiadores das novas gerações cujo *status* de historiadores era continuamente colocado sob suspeita... Mas também para os historiadores tradicionais, que perderam o poder de colocar tudo o que quisessem sob suspeita... Historiadores tradicionais? Eles não viam a si mesmos como historiadores tradicionais! Eles eram os guardiães da história! Da verdadeira história! A adjetivação foi proposta por seus adversários... Que pretendiam mostrar que ela tematizava apenas uma parcela do que era legítimo tematizar, utilizando apenas uma parcela dos métodos que era legítimo utilizar... E o fato de que ela criou raízes, o fato de que hoje chamamos de ‘história tradicional’ a história que segue a lógica fabril da história do início do XX, significa que os historiadores das novas gerações venceram a disputa...

A história oral só conseguiu se consolidar em fins do XX... Ela foi uma das inovações que mais encontrou resistência por parte dos historiadores... Contudo, a história oral encontrou um número significativo de historiadores prontos a defendê-la, sem os quais ela certamente não teria hoje o lugar que tem dentro da história... Todo o mar de signos que banhava a história oral foi reconfigurado. Não espontaneamente. Mas por meio de lutas. Ela deixou de ser objeto de escárnio:

Os historiadores das sociedades modernas, industriais e maciçamente alfabetizadas – ou seja, a maior parte dos historiadores profissionais – em geral são bastante céticos quanto ao valor das fontes orais na reconstrução do passado. “Nesta questão eu sou quase totalmente

cético”, observou A. J. P. Taylor, causticamente. “Velhos babando acerca de sua juventude? Não!”<sup>19</sup>

para tornar-se uma parte indispensável da história:

Quanto às fontes orais, são intrinsecamente diferentes das fontes escritas, mas são do mesmo modo úteis. (...) O grupo a que pertenço, em Barcelona, é contra a história social, a história política, a história das mulheres, a história dos marginais; nós queremos uma história sem adjetivos, uma história bem-feita, uma história que seja útil. E estamos convencidos de que essa história bem-feita, sem fontes orais, é uma história incompleta.<sup>20</sup>

Do mesmo modo úteis! Pouco a pouco, os signos deslegitimadores da história oral (‘inútil’, ‘frágil’, ‘imprecisa’, ‘insatisfatória’, ‘incompleta’, ‘inacabada’, etc.) passaram a qualificar a história como um todo:

Ao mesmo tempo, sabemos que a fonte oral é uma fonte viva, é uma fonte inacabada, que nunca será exaurida, e portanto que a história bem-feita que queremos fazer é uma história inacabada. (...) Mas a história que queremos fazer é mais completa que uma história contemporânea feita sem fontes orais.<sup>21</sup>

perdendo assim a razão de serem signos deslegitimadores... Fiquemos em paz... Estamos todos condenados ao inacabamento! Estamos todos condenados à imprecisão! Ah, a questão da legitimidade! O jogo da batata quente! O jogo do cabo-de-guerra! Monteiro Lobato não tentou deslegitimar a arte moderna dizendo que ela não era nova e sim velha? A história oral tentou legitimar a si mesma dizendo que ela era velha e não nova...

<sup>19</sup> PRINS, Gwyn. “*História oral*”, p.164.

<sup>20</sup> VILANOVA, Mercedes. “*Pensar a subjetividade: estatísticas e fontes orais*”, p.46.

<sup>21</sup> VILANOVA, Mercedes. “*Pensar a subjetividade: estatísticas e fontes orais*”, pp.46-47.

No cerne do contra-discurso elaborado pela história oral no decorrer dos anos 60, há, em primeiro lugar, a vontade de derrubar o interdito estabelecido pela história crítica do século XIX, que expulsa a tradição oral do campo científico em proveito das fontes escritas. A história oral opõe a esse veto uma dupla questão acerca da legitimidade e, sobretudo, da anterioridade milenar. Convoca o pai da história, Heródoto, que foi o primeiro a realizar o seu *inquérito*, com o olho e o ouvido, com a observação direta e o testemunho. (...) A história oral, assim, vem se dando títulos de nobreza antiga (...).<sup>22</sup>

O que significa que a história oral não representou ruptura alguma... Pelo contrário, ela estava em perfeita continuidade com a metodologia tradicional da história... Não havia razão para escandalizar-se com o uso de gravadores de voz! Nem o signo ‘velho’ é invariavelmente deslegitimador, nem o signo ‘novo’ é invariavelmente deslegitimador... Depende do meio em que estamos...

Sim, os horizontes temáticos e metodológicos da história eram muito mais estreitos no início do XX do que são hoje... E eles não se ampliaram sozinhos... Eles não se ampliaram espontaneamente... Houve uma luta para ampliá-los... Bem como para deter sua ampliação... Houve uma luta para transformá-los de limites perfeitamente racionais em limites completamente arbitrários... Uma luta que processou-se tanto por meio de afrontas bombásticas quanto por meio de afrontas mais discretas... Tanto por meio de trabalhos que os colocavam explicitamente em questão quanto por meio de trabalhos que simplesmente não os levavam em consideração... Os historiadores que se posicionaram contra as transformações fabris da história não estavam, aos seus próprios olhos, tentando impedir o desenvolvimento da sua disciplina, mas tentando impedir que ela se degradasse... Eles achavam que ela não poderia ser modificada sem ser descaracterizada... Quando Bloch e Febvre começaram a fazer história econômica, os historiadores do seu tempo e do seu meio não quiseram chamá-la de ‘história’. Por quê? Eles incluíam o objeto de estudo ‘política’ na própria definição do campo de estudo ‘história’... O que deveria ter permanecido em silêncio... A situação ideal para os historiadores tradicionais era aquela onde não precisavam enunciar em alta e clara voz:

---

<sup>22</sup> TREBISCH, Michael. “A função epistemológica e ideológica da história oral no discurso da história”, p.22.

“Os problemas que tematizamos e os métodos que utilizamos esgotam os problemas tematizáveis e os métodos utilizáveis pela disciplina de história”.

5 – É possível, com efeito, fazer ao menos duas histórias diametralmente opostas das transformações epistemológicas pelas quais passou a disciplina de história ao longo do XX...

É possível, com efeito, fazer ao menos duas histórias diametralmente opostas das transformações epistemológicas pelas quais passou a disciplina de história ao longo do XX... De acordo com uma delas, a história ampliou paulatinamente seus horizontes temáticos e metodológicos... De acordo com a outra, ela perdeu paulatinamente as estribeiras... Sim, a história epistemológica da disciplina de história ao longo do XX pode ser narrada tanto com palavras desalentadoras quanto com palavras eufóricas... E o mesmo pode ser dito da disciplina de geografia... No início do XX, os geógrafos nunca pensariam que em seu campo de estudos surgiriam coisas como “a geografia dos sons, a geografia dos cheiros e a geografia dos gostos”.<sup>23</sup> Nem que a pintura de paisagens poderia vir a despertar o interesse da geografia.<sup>24</sup> Não existe dúvida alguma de que houve coisas que aconteceram com a geografia, mas não com a história, e coisas que aconteceram com a história, mas não com a geografia. Contudo, o fato é que não precisamos nos esforçar muito para encontrar paralelos entre o que os historiadores e o que os geógrafos dizem acerca das trajetórias de suas disciplinas. O que é dito de Vidal de la Blache, alçado ao papel de pai da geografia moderna, é sem grandes alterações dito de Leopold von Ranke, alçado ao de pai da historiografia moderna... Os dois contribuíram de maneira significativa para traçar os contornos e solidificar os núcleos de suas disciplinas, bem como para extirpar delas o amadorismo, representado, na geografia, principalmente pelas figuras dos viajantes, dos funcionários do governo e dos militares, e, na história, também pelas figuras dos viajantes e dos funcionários do governo, mas sobretudo pela figura dos antiquários. Porém, se Vidal de la Blache e Leopold von Ranke tiveram o mérito de assentar os fundamentos de suas disciplinas, de torná-las disciplinas efetivamente científicas, eles também tiveram o demérito de restringi-las demais tanto temática quanto metodologicamente. Eles excluíram muito

---

<sup>23</sup> CLAVAL, Paul. “A contribuição francesa ao desenvolvimento da abordagem cultural na geografia”, p.159.

<sup>24</sup> CLAVAL, Paul. “A contribuição francesa ao desenvolvimento da abordagem cultural na geografia”, p.160.

mais do que deveriam do campo dos objetos legitimamente tematizáveis e dos métodos legitimamente aplicáveis pelas suas disciplinas.

Em todo caso, é o que começaram a dizer ao longo do século XX cada vez mais historiadores e cada vez mais geógrafos... As suas disciplinas deixavam fora dos seus limites, sem se embasarem em razões verdadeiramente convincentes, uma ampla gama de problemas teóricos e recursos técnicos. Naturalmente, a maioria dos geógrafos e dos historiadores, tanto os que dentro das universidades tinham pouco quanto os que tinham muito poder, a princípio não pensava assim. Na visão deles, o passado recente de suas disciplinas era glorioso. Elas não tinham estacionado no tempo. Pelo contrário, avançavam paulatina e ininterruptamente. Seus domínios e métodos também se alargavam. Porém, num ritmo seguro e sadio. Em suma, não havia problema algum com elas...

Assim, os nomes de la Blache e Ranke eram evocados para que fossem mantidos fora das suas disciplinas tão arduamente construídas os elementos perturbadores trazidos pelas novas gerações... Contudo, não demorou muito para que as novas gerações passassem a afirmar que la Blache e Ranke não defendiam visões tão estreitas quanto os la blacheanos e os rankeanos. Corrigindo a primeira edição do seu *A geografia: isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra*, Yves Lacoste disse: “Quando escrevi este livro, eu imputava essa permanência da exclusão dos fenômenos políticos do campo da geograficidade à influência considerável exercida por Vidal de la Blache sobre a escola geográfica francesa (...).” Porém, ele foi depois levado a “modificar profundamente esta explicação”, pois o último livro de la Blache, “desconhecido da quase totalidade dos geógrafos franceses de hoje”, desafiava de forma radical o “famoso ‘modelo vidaliano’”.<sup>25</sup> Analogamente, no prefácio da coletânea *A escrita da história: novas perspectivas*, Peter Burke escreveu:

A nova história é a história escrita como uma reação deliberada contra o ‘paradigma’ tradicional, aquele termo útil, embora impreciso, posto em circulação pelo historiador da ciência americano Thomas Kuhn. Será conveniente descrever este paradigma tradicional como ‘história rankeana’, conforme o grande historiador alemão Leopold von Ranke (1795-1886), embora este estivesse menos limitado por ele que seus

---

<sup>25</sup> LACOSTE, Yves. *A geografia: isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra*, p.115.

seguidores. (Assim como Marx não era um marxista, Ranke não era um rankeano.) Poderíamos também chamar este paradigma de a visão do senso comum da história, não para enaltecê-lo, mas para assinalar que ele tem sido com frequência – com muita frequência – considerado *a* maneira de se fazer história ao invés de ser percebido como uma dentre várias abordagens possíveis do passado.<sup>26</sup>

Os cânones! Eles possuem força simbólica! É estrategicamente interessante chamá-los para o nosso lado! Sim, vamos roubá-los dos nossos adversários! Vamos roubá-los! Vamos reescrever o passado! Não de acordo com o que pensamos que ele foi... Mas de acordo com o que ele realmente foi! Os cânones! Os ancestrais sagrados das nossas disciplinas! Eles são continuamente evocados pelos nossos contemporâneos e conterrâneos para deslegitimar o que fazemos... Para deslegitimar o que nos parece perfeitamente legítimo! Para deslegitimar o que sabemos ser perfeitamente legítimo! Não podemos assim evocá-los para legitimar o que parece a eles ilegítimo? Mas que sentimos ser legítimo? Mas que sabemos ser legítimo? Roubemos o passado deles... Roubemos as armas que usam para nos deslegitimar... Ah, os mestres nunca são tão estreitos quanto os seus discípulos! Não, o que fazemos não é novo... O que fazemos não representa ruptura alguma com o passado... O que fazemos não fica fora dos limites epistemológicos das nossas disciplinas... Não estamos quebrando regra alguma... Pelo contrário, o que fazemos é velho... O que fazemos está em perfeita continuidade com o passado... O que fazemos fica dentro dos limites epistemológicos das nossas disciplinas... Ao mesmo tempo, porém, queremos que o nosso trabalho seja reconhecido como novo... Para que ele tenha valor! Pois não adianta reafirmar o que já foi reafirmado... Queremos que o nosso trabalho seja reconhecido como novo! Mas não muito novo... Não a ponto de não estar mais dentro do jogo.

## 6 – A filosofia não teve século XX.

A filosofia não teve século XX. Evidentemente, ela não saiu da esfera da existência em fins do XIX para voltar a ela em princípios do XXI... Porém, quando comparamos o fato de que a lógica fabril da filosofia do XX é praticamente uma reedição da lógica fabril da filosofia do XIX com o fato de que existe um verdadeiro abismo entre a lógica fabril da

---

<sup>26</sup> BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*, p.10.

arte do XX e da arte do XIX, a lógica fabril da história do XX e da história do XIX, a lógica fabril da geografia do XX e da geografia do XIX... Quando comparamos o fato de que as acusações “Isso não é arte”, “Isso não é história” e “Isso não é geografia” perderam gradativamente a sua força deslegitimadora ao longo do XX para terminarem inclusive sendo vistas com franca hostilidade com o fato de que ainda hoje a acusação “Isso não é filosofia” é recebida com a mais assustadora unanimidade... Quando comparamos o fato de que as obras mais representativas da arte, da história e da geografia de hoje jamais seriam consideradas obras de arte, história ou geografia no início do XX com o fato de que uma obra representativa da filosofia de hoje seria provavelmente recebida no início do XX com os mesmos padronizados e mornos aplausos de sempre... Quando comparamos o clima de consenso pálido que caracterizou a filosofia do XX com as turbulências que transformaram profundamente a arte, a história e a geografia... Em suma, quando comparamos o fato de que a arte, a história e a geografia passaram por sucessivas crises de identidade ao longo do XX com o fato de que a filosofia continua a ser basicamente a mesma, apenas com uma vírgula a mais aqui e uma vírgula a menos ali... Torna-se então realmente difícil evitar a sensação de que ela não teve século XX.

O quê? Isso é um absurdo! Não se esquece você de Foucault, de Deleuze, do próprio Wittgenstein? Não se esquece você de inúmeros pensadores que escandalizaram a academia? Os pós-modernos não foram – e não são ainda – desqualificados das maneiras mais vis pelos analíticos? Não, não me esqueço. A questão é que se pode fazer duas histórias da filosofia do XX inteiramente distintas. Na primeira delas, vê-se um turbilhão de acontecimentos: vê-se filósofos escrevendo obras não exegéticas, obras sem bibliografia, obras que tratam de questões históricas, sociais e empíricas ao invés de questões colocadas por outros filósofos, obras que tratam de temas nunca tratados antes pela filosofia, obras que utilizam princípios e métodos de coleta de materiais nunca antes utilizados pela filosofia, obras ousadas, inaugurais, criativas. Poder-se-ia dizer, seguindo Braudel, que essa é a história da espuma da filosofia do XX. Ela é a história dos seus raros produtos. A segunda, porém, muito defasada em relação à primeira, é a história dos textos que ela produz em massa: é a história da filosofia departamental, universitária, acadêmica. Enquanto hoje qualquer estudante de história tem total liberdade – total! – para fazer uma pós-graduação em história das mentalidades (que não era considerada um ramo da história no início do XX), para fazer pesquisas quantitativas (absurdo!), para usar gravadores de voz (ainda mais absurdo!), enfim, enquanto hoje qualquer estudante

de história tem total liberdade para produzir um trabalho que indubitavelmente *não* seria admitido como um trabalho historiográfico no início do XX, enquanto hoje qualquer estudante de história pode fazer algo análogo ao que os ícones da historiografia do XX fizeram, o mesmo não se pode dizer do estudante de filosofia: a liberdade que se concede a Foucault, a Deleuze, a Wittgenstein, a liberdade que se glorifica em Foucault, Deleuze e Wittgenstein, é uma liberdade totalmente proibida ao estudante de filosofia, seja ele de graduação ou de pós-graduação. Veja hoje se há algum estudante no mestrado em filosofia da UnB usando um gravador de voz como método de coleta de dados! Veja se há algum estudante fazendo pesquisas quantitativas!

A questão é fabril! Sim, a questão é fabril! Do ponto de vista puramente fabril, um trabalho de pós-graduação em história representativo da historiografia da segunda metade do XX seria considerado uma absoluta heresia pelos historiadores do início do XX. Ele não seria sequer considerado um trabalho histórico de má qualidade. Ele simplesmente não seria considerado um trabalho histórico! História imediata? Fora daqui! Pesquisas quantitativas? Fora! Fora daqui! Gravadores de voz? Fora! Fora daqui! Fora daqui agora! Mas do ponto de vista puramente fabril, os estudantes de pós-graduação em filosofia dos dias de hoje continuam a fazer a mesma coisa que se fazia cem anos atrás: ler obras de filosofia e escrever comentários a elas. Não há dúvida de que *elas* são muitas vezes ousadas. Mas o problema todo é que *elas* não são. Às vezes, não por falta de vontade ou por falta de imaginação. Mas porque com um projeto contendo pesquisas quantitativas e gravadores de voz no item metodologia *impediria* a entrada deles – por exemplo – num programa de mestrado de um departamento de filosofia brasileiro!

Ao longo do século XX, a filosofia do circuito universitário – que dá as cartas do jogo! – não passou por nenhuma ampliação temática significativa... A política, a sociedade, a linguagem, a ética, a arte e a religião são objetos de discussão da filosofia desde o início dos tempos! Será que esgotam tudo o que há para ser estudado pela filosofia? Será que esgotam tudo o que há para ser *legitimamente* estudado pela filosofia? Se ela ganhou novas abordagens, como a sedutora abordagem fenomenológica ou a abordagem de passos curtos da filosofia analítica, ela não ganhou novos temas, muito menos novos métodos... Ah, os métodos dos filósofos de hoje lembram os métodos dos historiadores do início do XX! E o método fenomenológico? Mas ele não tem implicação alguma sobre o uso que o filósofo faz das suas mãos! O método fenomenológico é inteiramente discursivo... Ele não é realmente um método.

A filosofia permaneceu ao longo do XX tão metodologicamente estacionada quanto a antropologia... Contudo, há uma diferença fundamental entre a filosofia e a antropologia! Sim, há uma diferença fundamental! É tão difícil imaginar um universo metodológico mais vasto do que o da antropologia, que contaminou ao longo do XX as outras disciplinas humanas, quanto imaginar um universo metodológico mais restrito do que o da filosofia, que teve o cuidado de permanecer ao longo do XX a uma distância suficientemente segura das outras disciplinas humanas! Mas a antropologia realmente permaneceu metodologicamente estacionada ao longo do XX? Não há nenhuma diferença significativa entre o método de coleta de dados de Malinowski e o método de coleta de dados de Lévi-Strauss... Pelo menos, não tão significativa quanto a diferença entre o método de coleta de dados de Bloch e o método de coleta de dados de Vansina... Sim, a antropologia teve as suas revoluções epistemológicas ao longo do XX... Porém, ela não passou por nenhuma revolução metodológica... Os antropólogos, em sua preparação para o escrever, não apenas lêem livros e artigos de antropologia... Os seus *inputs* não provêm apenas de seus próprios domínios... Eles fazem pesquisas empíricas, eles fazem pesquisas de campo. Sim, eles também colhem *inputs* endodérmicos, o que é facilmente reconhecível em seus *outputs*... Mas um trabalho antropológico é tipicamente um trabalho que confronta ingredientes colhidos dentro das fronteiras da antropologia com ingredientes colhidos fora delas... E o que os filósofos fazem antes de escrever? Quase exclusivamente uma coleta endodérmica de *inputs*! O método de pesquisa dos filósofos acadêmicos resume-se a sentar para ler... De fato, ler, ler e ler... É a única coisa que eles fazem antes de sentarem para escrever! Os seus *inputs* são quase todos endodérmicos... Eles não fazem pesquisas que não sejam pesquisas bibliográficas... Assim, não vêem suas pesquisas como pesquisas empíricas... A filosofia é uma disciplina abstrata! É uma disciplina que lida com conceitos! Sujar as mãos com o mundo empírico? Não! Fiquemos com os livros!

Mas não houve na filosofia do XX quem tenha escapado dos seus limites epistemológicos, dos limites que dizem como ela pode e não pode ser feita? Não houve quem tenha quebrado as regras da filosofia, assim como Braque e Picasso quebraram as regras da pintura quando introduziram nela as colagens? Não houve na filosofia do XX quem tenha escapado do seu rol temático, assim como fizeram os historiadores ao se voltarem para a meio ambiente e as drogas e geógrafos ao se voltarem para os sons, os cheiros e os gostos? Não houve na filosofia do XX quem tenha renovado as suas diretrizes fabris, assim como fizeram os historiadores ao lançarem mão das pesquisas

quantitativas e os geógrafos ao lançarem mão das pesquisas etnográficas? Se ao longo do XX surgiram filósofos que desafiaram os limites temáticos e metodológicos da filosofia, eles já desapareceram... Foram varridos da história oficial da filosofia... Afinal, não fizeram filosofia! Não eram filósofos! Quando os baderneiros são mencionados, eles têm uma função discursiva muito precisa: exemplificar o que não deve ser feito! O que não deve ser feito! “Só a partir da consciência de um critério é que deixo de me encontrar diante de um universo neutro”, escreveu Roberto Gomes.<sup>27</sup> Inversamente, é a falta de consciência dos critérios que utilizamos em nossos julgamentos que nos permite achar que nos baseamos pura e simplesmente na razão... Ah, eles estão tão profundamente entranhados em nossas vísceras que parecem não existir! Não, não seguimos critérios que poderiam ser diferentes... Seguimos a razão! E ela não é conversável! A menos que esteja disposta a se esfacelar... A menos que esteja disposta a perder a razão.

Sim, a filosofia conheceu ampliações temáticas ao longo de sua história... Mas pensamos que agora o processo todo chegou ao fim... E já faz um bom tempo! Os objetos que a filosofia tematiza nos dias de hoje já não representam uma *parte* dos objetos que ela poderia tematizar sem descaracterizar-se, sem deixar de ser o que é... Ela não exclui objeto algum de seus domínios! Pois não há mais objeto algum que poderia ser legitimamente incluído em seus domínios! O que vemos agora é uma coincidência perfeita entre o que ela estuda *de fato* e o que ela estuda *de direito*. Uma coincidência perfeita! Como sempre houve... A formação em filosofia não somente apresenta coisas às nossas retinas... Ela também modela as nossas retinas... Através das coisas que apresenta! Pois as coisas apresentadas se tornam também as coisas esperadas... Então, não é de se espantar que os cursos de graduação pareçam aos nossos olhos tratar de *tudo* o que há para ser tratado pela filosofia. Se existem objetos de estudo além dos objetos que estamos habituados a estudar, eles já não são mais objetos de estudo da filosofia! De fato, recorreremos aos objetos tematizados para afirmar ou para negar que um determinado trabalho é filosófico... Recorreremos aos métodos utilizados para afirmar ou para negar que um determinado trabalho é filosófico... Recorreremos inclusive ao seu estilo de escrita para afirmar ou para negar que ele é filosófico!

---

<sup>27</sup> GOMES, Roberto. *Crítica da razão tupiniquim*, p.40.

## 7 – O estilo de escrita!

O estilo de escrita! Um texto com muitas citações não é apenas um texto que fala ao nosso intelecto, é também um texto que fala aos nossos sentidos... Sim, aos nossos sentidos! Do ponto de vista puramente estético, um texto que não possui citação alguma ou que possui apenas uma citação aqui e outra ali exerce sobre a nossa sensibilidade um impacto nitidamente diferente de um texto cuja vivacidade está completamente sufocada por citações... O primeiro não gera de forma tão contundente quanto o segundo a impressão de que estamos diante de um texto saturado de conhecimento, de um texto que não nos é oferecido simplesmente para desfrutarmos de suas subidas e descidas e idas e vindas... Não, ele tem algo a dizer... Uma verdade a comunicar... Ele é um texto sério... Um texto com teor cognitivo... É um texto no qual podemos confiar...

A insistência na importância da leitura, em prejuízo do pensamento, sugere que o importante é mostrar grande erudição. E os artigos de filosofia são prova disso. As listas bibliográficas são enormes. Em artigos de apenas quinze páginas há mais citações e referências do que em obras inteiras dos filósofos conhecidos (...)! Quem insiste na importância da leitura deve pensar em quantas vezes os clássicos citaram em suas obras clássicas. As *Meditações* não fazem uma só citação. Nem a *Crítica da razão pura*. Não mostra isso de maneira clara que a ênfase deve ser posta não na leitura e sim em alguma outra coisa, como, por exemplo, na própria reflexão?<sup>28</sup>

A aparência epistêmica é tão importante quanto o conteúdo epistêmico! Que pode ser buscada e alcançada de diversas formas... Através de citações e mais citações... Ou através de uma fraseologia pouco colorida... Deliberadamente pouco colorida! Tudo depende do público, é claro. Tudo depende do público. Ele pode não exigir uma supressão da cor... Contanto que elas permaneçam relativamente pálidas! Ou que elas variem entre alguns poucos tons de cinza! Pois um texto colorido demais já não é interpretado pelas nossas retinas como um texto que oferece conhecimento... Se ele tiver ingredientes epistêmicos, eles estarão em segundo plano, escondidos atrás do seu elevado teor estético... É como se a episteme e a estética fossem inversamente

---

<sup>28</sup> ARMIJOS, Gonzalo. *De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio*, p.53.

proporcionais! Como se uma refratasse a outra! E a detentora da palavra sóbria, da palavra séria, da palavra razoável, da palavra que merece ser ouvida, da palavra que não se perde em circunvoluções, é a episteme, não a estética... É desestetizando-se que a crítica puxa para si mesma seriedade... É desestetizando-se que a crítica puxa para si mesma autoridade para julgar as obras de arte... É desestetizando-se... Ou melhor, é aparentemente desestetizando-se... Aparentemente! É tentando, através de uma cuidadosa alquimia, neutralizar seus elementos estéticos... Pois tudo o que ela tem são elementos estéticos! Do mesmo modo, é desestetizando-se que a filosofia puxa para si mesma seriedade... É desestetizando-se que a filosofia puxa para si mesma autoridade para julgar a realidade... É desestetizando-se que ela diferencia-se da arte. Ou melhor, é aparentemente desestetizando-se... Aparentemente!

Os ingredientes estéticos são inelimináveis... Eles não podem sequer ser reduzidos... Só é possível, jogando com eles, dar a impressão de que estão ausentes. Mas o fato de que um triângulo é um triângulo escaleno não significa que ele não seja um triângulo! Os artigos publicados nos jornais! Eles são cuidadosamente escritos de acordo com regras que visam eliminar o que têm de poético... Cuidadosamente escritos de acordo com a estética da austeridade! Que é apenas uma estética entre outras! Qual jornalista nunca passou pela experiência de ter que substituir a última palavra de uma frase só porque ela rimava com a última palavra de uma frase vizinha? As rimas podem ser interessantes numa manchete... E no meio de um artigo, uma ou duas até são admissíveis... Pois elas têm uma grande chance de passarem despercebidas! Mas as rimas não podem ser numerosas demais... Não, não podem... Se um jornalista sentou para escrever num dia particularmente inspirado e as palavras fluíram numa intensidade tal que seu artigo ficou pronto em questão de minutos, ele precisará, no momento da revisão, retirar o excesso de rimas que porventura apareceram para não dar a impressão de que escreveu um texto poético... De que escreveu um texto não sério... O artigo já estava pronto! Já estava gramaticalmente impecável! Mas ficou gracioso demais... É preciso mexer nele! Sim, ele tem que desestetizar o seu artigo, ele tem que despi-lo da sua poesia, da sua fluidez, da sua cor, do seu sabor, para gerar a impressão de que ele é digno de confiança, de que ele traz um sólido conteúdo epistêmico... A verdade é um subproduto da estética da austeridade... Ah, os ingredientes estéticos dos jornais televisivos! Eles não desempenham um papel fundamental na tarefa de fazer com que ele pareça digno de confiança? Como o apresentador pode não ser o porta-voz da realidade, se usa um terno escuro, se franze a testa nos finais das frases e se as pronuncia

sempre com uma voz grave? Imagine um apresentador usando roupas alaranjadas com bolinhas azuis e quadradinhos verdes! É claro que os sinais da seriedade podem variar de lugar para lugar e de época para época... E que nem todo mundo os leva invariavelmente à sério... Mas eles existem. Sem dúvida, eles existem.

#### 8 – A filosofia está literalmente estrangulada pela estética da austeridade...

A filosofia está literalmente estrangulada pela estética da austeridade... Tudo o que ela faz é buscar a verdade... Ou tentar mostrar que, na verdade, a verdade não existe... Na verdade, a verdade não existe! Mas uma obra não pode ser filosófica por pretender simplesmente deixar as nossas mentes mais abertas e mais elásticas, sem nutrir interesse algum pela verdade? A verdade! A realidade! A filosofia não vai chegar nunca à abstração? Ah, ela ainda está ocupada demais pintando temas nobres... Ela ainda está na era do retrato! A história e a geografia fizeram no XX um percurso semelhante ao da fotografia... As três deixaram de se autodescrever como representações da *realidade* para se autodescreverem como *representações* da realidade... E a filosofia? Ela precisa é de um ataque ao seu dogma mais fundamental... Que não é o dogma da verdade, mas o dogma da palavra... Ela está excessivamente centrada na palavra... E não apenas na palavra... Ela está excessivamente centrada na palavra escrita! Como estava a disciplina de história no início do XX... Ela pode ser ampliada tematicamente sem ao mesmo tempo ser ampliada metodologicamente? O historiador acadêmico típico de hoje colhe tanto material endodérmico quanto material exodérmico para produzir material endodérmico, colhe tanto material endodérmico quanto material exodérmico para produzir material endodérmico... Mas o filósofo acadêmico típico colhe material endodérmico... E produz material endodérmico... Colhe material endodérmico... E produz material endodérmico... Não deve portanto causar surpresa o fato de que a história tenha sofrido transformações temáticas e metodológicas tão radicais ao longo do XX que a sua própria identidade acabou sendo colocada em questão! Nem o fato de que a filosofia tenha permanecido no mesmo período praticamente inalterada...

O que faz uma obra ser uma obra filosófica? É o tema sobre o qual ela se debruça? Ou é o seu modo de se debruçar sobre ele? É o fato de que ela fala de *outra* obra filosófica? Ou o fato de que *ela* é filosófica? O caráter filosófico de “Penso, logo existo” basta para garantir o caráter filosófico de “Descartes disse ‘Penso, logo existo’”? Então, o que faz uma obra ser uma obra filosófica? É o que ela traz dentro das suas

fronteiras físicas? Ou é o efeito que ela produz? Ah, é sempre bom lembrar que existe uma distância enorme entre o conjunto de exigências feitas pelo ambiente universitário e o conjunto de exigências feitas pelo ambiente não universitário para que uma afirmação seja considerada uma afirmação filosófica! Eles se dissociaram... Sim, eles se dissociaram... No ambiente não universitário, uma afirmação nunca é considerada filosófica independentemente do impacto que ela exerce. Se a malha simbólica dentro da qual vivemos e que dentro de nós vive não balançar ao seu toque, ela não terá desempenhado um papel filosófico e portanto não terá sido filosófica. Ela só será filosófica se ela produzir efeitos filosóficos. O que faz com que ela seja filosófica não é o seu conteúdo interno. Não é o que ela traz dentro das suas fronteiras físicas. É a relação de incongruência que ela mantém com a malha lingüística na qual emerge. Assim, uma afirmação pode ser filosófica aqui e não ali. Ela pode ser filosófica em um determinado momento e não em outro. Pois “ser filosófico” está mais para “ser mais claro que” ou “ser mais escuro que” do que para “ser branco” ou “ser preto”. Só existe filosofia onde existe uma situação filosófica. E não é imprescindível recorrer a palavras para gerar uma situação filosófica. Muito menos a filósofos consagrados. Kant foi um filósofo em Königsberg. Mas aqui no hemisfério sul, ele nunca foi um filósofo. Somos colonos! Sim, colonos! Não exatamente colonizadores... Nem exatamente colonizados... Somos colonos! Sempre sonhando com a metrópole... E acordando, para o nosso desespero, na província! Ah, Kant nunca foi usado aqui para filosofar... A voz da metrópole deve ser ouvida com reverência! E a voz da província com irreverência...

Então, não parece claro que para entendermos a história da filosofia do XX, não basta examinarmos a história da filosofia do XX? Que não basta examinarmos os desenvolvimentos que se processaram dentro das suas fronteiras? Precisamos examinar também o que se passou em suas vizinhanças... A história da filosofia do XX não pode mais do que aprovar a si mesma! A história da filosofia do XX não pode mais do que aplaudir a si mesma! Sim, é possível narrá-la de muitas maneiras diferentes... Inclusive de maneiras diametralmente opostas... Mas se desconsiderarmos tudo o que aconteceu ao seu redor, se desconsiderarmos tudo o que aconteceu em suas áreas vizinhas, teremos grandes chances de narrá-la como uma história gloriosa... Como uma história cheia de aventuras! Como uma história cheia de lutas e de transformações! Heidegger rompeu com Husserl! Wittgenstein rompeu com Russell! A sedutora fenomenologia! Os passos curtos da filosofia analítica! Mas se olharmos para a filosofia com um olhar marcado pela história da arte, da história e da geografia, obteremos um quadro completamente

diferente... A história da arte não precisa ser vista exclusivamente como um objeto de análise! É perfeitamente possível vê-la também como um instrumento de análise! Estamos habituados a olhar para ela... Porém, não através dela... Como se pudéssemos falar muito dela, mas ela mesma não pudesse falar nada... A filosofia tem muito a dizer sobre a arte! Mas a arte não tem nada a dizer sobre a filosofia! Nada? Nada! Afinal, a arte pertence ao domínio do *pathos*, não do *logos*, da sensação, não da razão! Entretanto, o fato é que se medirmos a distância entre a arte do início do XX e a arte do início do XXI em quilômetros, poderemos tranqüilamente medir a distância entre a filosofia do início do XX e a filosofia do início do XXI em milímetros.

Bibliografia do apêndice

ALMEIDA, Paulo Mendes. *De Anita ao museu*. Ed. Perspectiva. São Paulo, 1976.

AMARAL, Aracy. *Arte e meio artístico: entre a feijoada e o x-burger (1961-1981)*. Ed. Nobel. São Paulo, 1983.

ARMIJOS, Gonzalo. *De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio*. Ed. UFG. Goiânia, 1998.

BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. Tradução: Magda Lopes. Ed. Unesp. São Paulo, 1992.

CAGE, John. “*O futuro da música*”. Publicado em FERREIRA, Glória & COTRIM, Cecília (orgs.). *Escritos de artistas: anos 60/70*. Ed. Zahar. Rio de Janeiro, 2006.

CLAVAL, Paul. “*A contribuição francesa ao desenvolvimento da abordagem cultural na geografia*”. Publicado em CORRÊA, Roberto & ROSENDAHL, Zeny (orgs.). *Introdução à geografia cultural*. Ed. Bertrand Brasil. Rio de Janeiro, 2003.

CORRÊA, Roberto & ROSENDAHL, Zeny (orgs.). *Introdução à geografia cultural*. Ed. Bertrand Brasil. Rio de Janeiro, 2003.

DOSSE, François. *A história em migalhas: dos Annales à nova história*. Tradução: Dulce A. Silva Ramos. Ed. Ensaio. Campinas, 1994.

FERREIRA, Glória & COTRIM, Cecília (orgs.). *Escritos de artistas: anos 60/70*. Ed. Zahar. Rio de Janeiro, 2006.

GOMES, Roberto. *Crítica da razão tupiniquim*. Ed. Criar. Curitiba, 2006.

JENKINS, Keith. *A história repensada*. Tradução: Mario Vilela. Ed. Contexto. São Paulo, 2005.

LACOSTE, Yves. *A geografia: isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra.*

Tradução: Maria Cecília França. Ed. Papyrus. Campinas, 2001.

LOBATO, Monteiro. *Idéias de Jeca Tatu.* Ed. Brasiliense. São Paulo, 1964.

LOBATO, Monteiro. “*Paranóia ou mistificação? A propósito da exposição Malfatti*”.

Publicado em *Idéias de Jeca Tatu.* Ed. Brasiliense. São Paulo, 1964.

FERREIRA, Marieta Moraes (org.). *História oral.* Ed. Diadorim. Rio de Janeiro, 1994.

REWALD, John. *História do impressionismo.* Tradução: Jefferson Luís Camargo. Ed.

Martins Fontes. São Paulo, 1991.

PRINS, Gwyn. “*História oral*”. Publicado em BURKE, Peter (org.). *A escrita da*

*história: novas perspectivas.* Tradução: Magda Lopes. Ed. Unesp. São Paulo, 1992.

TREBISCH, Michael. “*A função epistemológica e ideológica da história oral no*

*discurso da história*”. Tradução: Monique Augras. Publicado em FERREIRA, Marieta

Moraes (org.). *História oral.* Ed. Diadorim. Rio de Janeiro, 1994.

VILANOVA, Mercedes. “*Pensar a subjetividade: estatísticas e fontes orais*”. Publicado

em FERREIRA, Marieta Moraes (org.). *História oral.* Ed. Diadorim. Rio de Janeiro,

1994.

Bibliografia wittgensteiniana

CABRERA, Julio. *Margens das filosofias da linguagens*. Ed. UnB. Brasília, 2009.

CABRERA, Julio. *Diário de um filósofo no Brasil*. Ed. Unijuí. Ijuí, 2010.

CIOFFI, Frank. *Wittgenstein on Freud and Frazer*. Cambridge University Press. Cambridge, 1998.

CRARY, Alice (ed.). *The new Wittgenstein*. Routledge. London, 2000.

GRIFFITHS, Allen (ed.). *Wittgenstein: centenary essays*. Cambridge University Press. Cambridge, 1991.

JOHNSTON, Paul. *Wittgenstein: rethinking the inner*. Routledge. London, 1993.

HACKER, Peter & BAKER, Gordon. *An analytical commentary on the Philosophical investigations, Vol. I, Meaning and understanding*. Basil Blackwell. Oxford, 1980.

HACKER, Peter & BAKER, Gordon. *An analytical commentary on the Philosophical investigations, Vol. II, Rules, grammar and necessity*. Basil Blackwell. Oxford, 1985.

HACKER, Peter. *An analytical commentary on the Philosophical investigations, Vol. III, Meaning and mind*. Basil Blackwell. Oxford, 1990.

HACKER, Peter. *An analytical commentary on the Philosophical investigations, Vol. IV, Mind and will*. Basil Blackwell. Oxford, 1996.

HACKER, Peter. *Wittgenstein's place in twentieth-century analytic philosophy*. Basil Blackwell. Oxford, 1996.

HACKER, Peter. *Insight and Illusion*. Oxford University Press. Oxford, 1986.

HALLETT, Garth. *A companion to Wittgenstein's Philosophical investigations*. Cornell University Press. London, 1977.

HANFLING, Oswald. *Wittgenstein's later philosophy*. State University of New York Press. New York, 1989.

HEYES, Cressida (ed.). *The grammar of politics: Wittgenstein and political philosophy*. Cornell University Press. London, 2000.

HILMY, Stephen. *The later Wittgenstein: the emergence of a new philosophical method*. Basil Blackwell. Oxford, 1987.

KENNY, Anthony. *Wittgenstein*. Penguin Books. London, 1973.

MALCOM, Norman. *Wittgenstein: nothing is hidden*. Basil Blackwell. Oxford, 1986.

MALCOM, Norman. *Wittgenstein: a religious point of view?* Routledge. London, 1997.

McGINN, Colin. *Wittgenstein on meaning: an interpretation and evaluation*. Basil Blackwell. Oxford, 1984.

PEARS, David. *The false prison: a study of the development of Wittgenstein's philosophy*. Clarendon Press. Oxford, 1997.

SEABRA, Murilo & PINHEIRO, Marcos. "A complicated form of life". In: *Cultures: Conflict-Analysis-Dialogue*. Papers of the 29th International Wittgenstein Symposium. Kirchberg, 2006.

SEABRA, Murilo & PINHEIRO, Marcos. "Philosophy as development of conceptual technologies". In: *Philosophy of the information society*. Papers of the 30th International Wittgenstein Symposium. Kirchberg, 2007.

SEABRA, Murilo & PINHEIRO, Marcos. "Following a philosopher". In: *Reduction and Elimination in Philosophy and the Sciences*. Papers of the 31st International Wittgenstein Symposium. Kirchberg, 2008.

SLUGA, Hans (ed.). *The Cambridge companion to Wittgenstein*. Cambridge University Press. Cambridge, 1999.

SHANKER, Stuart (ed.). *Ludwig Wittgenstein: critical assessments of leading philosophers*. Routledge. London, 2002.

SCHULTE, Joachim. *Wittgenstein*. State University of New York Press. New York, 1992.

STERN, David. *Wittgenstein on mind and language*. Oxford University Press. Oxford, 1995.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical investigations*. Blackwell Publishers. Oxford, 2001.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical remarks*. The University of Chicago Press. Chicago, 1975.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical occasions, 1912-1951*. Hackett Publishing Company. Indianapolis, 1993.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *The blue and brown books*. Blackwell Publishers. Oxford, 1958.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Remarks on the philosophy of psychology. Vol. I*. The University of Chicago Press. Chicago, 1980.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Remarks on the philosophy of psychology. Vol. II*. The University of Chicago Press. Chicago, 1982.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Last writings on the philosophy of psychology. Vol. I.* Basil Blackwell. Oxford, 1992.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Last writings on the philosophy of psychology. Vol. II.* Basil Blackwell. Oxford, 1982.