

Karine Gomes Wöhlke

**A CONCEPÇÃO DO MENTAL EM WITTGENSTEIN:
um modo de abordar a linguagem e a significação**

Florianópolis
2018

Karine Gomes Wöhlke

**A CONCEPÇÃO DO MENTAL EM WITTGENSTEIN:
um modo de abordar a linguagem e a significação**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Franciotti

Florianópolis
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Wöhlke, Karine Gomes

A concepção do mental em Wittgenstein : um modo
de abordar a linguagem e a significação / Karine
Gomes Wöhlke ; orientador, Marco Antonio Franciotti,
2018.

117 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de
Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Florianópolis, 2018.

Inclui referências.


1. Filosofia. 2. Wittgenstein. 3. Linguagem. 4.
Mente. I. Franciotti, Marco Antonio. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de
Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Karine Gomes Wöhlke

**“A CONCEPÇÃO DO MENTAL EM WITTGENSTEIN:
UM MODO DE ABORDAR A LINGUAGEM E A SIGNIFICAÇÃO”**


Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestra em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 07 de março de 2018.

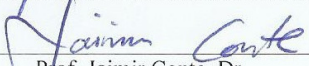


Prof. Roberto Wu, Dr.
Coordenador do Curso

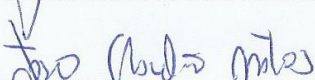
Banca Examinadora:



Prof. Marco Antonio Franciotti, Dr.
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Jaimir Conte, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. José Claudio Matos, Dr.
Universidade do Estado de Santa Catarina

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos aqueles que acreditaram em mim ao longo dessa caminhada, cada qual a seu jeito, mesmo quando eu duvidei.

Em especial ao meu marido, Daniel Henrique Sprotte Lima, pelo amor e apoio incondicional.

Agradeço ao meu pai pelo incentivo aos estudos e a minha mãe por transmitir o amor pelos livros.

Sou grata às minhas amigas que acolheram meu desejo pelo mestrado em um momento decisivo no trabalho e pelas demais amigas que fiz graças ao curso.

Luciane Pansolin, minha amiga das “letras e formas”, que sempre acolheu meu material para revisão e a mim, muito obrigada.

Por fim, agradeço ao meu orientador, Marco Antonio Franciotti, por possibilitar que eu me aproximasse da Filosofia, um antigo campo de interesse.

Revelação

[...]

A palavra delira. A palavra diz qualquer coisa.

A verdade é que a palavra, ela mesma, em si própria, não diz nada.

Quem diz é o acordo estabelecido entre quem fala e quem ouve.

Quando existe acordo existe comunicação,

Mas quando esse acordo se quebra ninguém diz mais nada,

Mesmo usando as mesmas palavras.

(MOSÉ, 1997)

RESUMO

O objetivo desta dissertação é investigar o conceito de *mental* no 'segundo' Wittgenstein, com o intuito de mostrar que não pode ser visto como um conceito geral. Antes, ele deve ser considerado como *um modo* de abordar a linguagem e o significado. Começamos com a sua crítica da noção clássica, ou agostiniana, de linguagem e chegamos à necessidade de um exame da linguagem ordinária. Em assim o fazendo, a concepção clássica das palavras como se referindo a objetos é substituída pela visão de que o significado delas depende do uso que delas fazemos em nossa vida diária, de acordo com regras públicas definidas por diferentes jogos de linguagem que praticamos em nossa complicada forma de vida. Com base em tais considerações, analisamos a visão wittgensteiniana da psicologia. Mais exatamente, mostramos que, tendo em vista não haver uma essência do conceito do mental, o significado dos conceitos psicológicos não pode depender de uma noção equivocada de "interior", mas do uso de tais conceitos numa comunidade de falantes.

Palavras-chave: Wittgenstein. Linguagem. Mente. Significado. Uso.

ABSTRACT

The objective of this dissertation is to investigate the concept of mind in the so-called 'second' Wittgenstein, trying to show that it cannot be construed as a general concept. Rather, it has to be viewed as a way to approach language and meaning. We start from his criticism of the classic or Augustinian conception of language and we arrive at the need to examine ordinary language. In so doing, the classic conception of words referring to objects is replaced by the view that their meaning depends on the use we make of them in our everyday life according to the public rules that are defined by the different language games we play within our complicated form of life. Based upon those considerations, we analyze Wittgenstein's view on psychology. More precisely, we show that, since there is no essence of the concept of mind, the meaning of psychological concepts cannot depend upon a misguided notion of "internal", but rather upon their use in a community of speakers.

Keywords: Wittgenstein. Language. Mind. Meaning. Use.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	17
2	A CONCEPÇÃO AGOSTINIANA DA LINGUAGEM.....	23
2.1	A CONCEPÇÃO MENTALISTA NA VISÃO CLÁSSICA DA LINGUAGEM	42
2.1.1	Representação e processos mentais.....	47
2.1.2	Linguagem e pensamento.....	50
3	O MENTAL RETORNA PARA A LINGUAGEM: ESTRATÉGIAS DO ‘SEGUNDO’ WITGENSTEIN.....	57
3.1	VISÃO PERSPÍCUA OU PANORÂMICA DA LINGUAGEM	59
4	ALCANCES DO MENTAL: O INTERIOR E OS CONCEITOS PSICOLÓGICOS	83
4.1	O MENTAL, O INTERIOR E OS CONCEITOS PSICOLÓGICOS: UM EMARANHADO GRAMATICAL	85
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	107
	REFERÊNCIAS.....	111
	BIBLIOGRAFIA RECOMENDADA	115

1 INTRODUÇÃO

Uma *imagem* nos mantinha presos. E não pudemos dela sair, pois residia em nossa linguagem, que parecia repeti-la para nós inexoravelmente.

(WITTGENSTEIN, 1975, § 115, grifo do autor).

Esta dissertação tem o objetivo de apresentar a concepção do *mental* de acordo com o ‘segundo’ Wittgenstein e seu alcance para além da filosofia, mais especificamente no modo como algumas perspectivas psicológicas e psicanalíticas abordam o conceito de “interior”. Nela defendemos que, para Wittgenstein, a concepção do “mental” ou da mente não pode ser reduzida a um conceito geral ou *superconceito*, tal como ocorre a partir da visão clássica da linguagem. Antes, o conceito de mente deve ser compreendido como um modo de abordar a linguagem. Para caracterizar isso, devemos investigar questões como a significação, o pensamento, a representação e os chamados “processos mentais”.

Portanto, para falar do *mental* em Wittgenstein, impreterivelmente precisamos partir de sua crítica à concepção clássica da linguagem, ou agostiniana, como ele a nomeia. É a partir dela que nos voltamos para a linguagem ordinária, ali onde as palavras são usadas no dia a dia, o que caracteriza que a nossa análise do *mental* é conceitual. Com isso podemos perceber o segundo aspecto que sustentamos nessa pesquisa, que Wittgenstein não defende uma essência para a concepção de mente, mas, sim, que essa palavra possui significados distintos conforme ela é usada nos diferentes jogos de linguagem que fazem parte de nossa forma de vida. Essa afirmação só pode ser sustentada a partir da proposta wittgensteiniana de visão panorâmica da linguagem. Assim, para Wittgenstein não existe uma definição geral ou uma essência que corresponda à mente.

Pensar dessa forma é seguir os pressupostos da concepção clássica da linguagem, que separa o significado das palavras de seu uso ordinário. Conforme tal concepção, a significação acontece em uma mente individual, a qual vemos em Descartes, por exemplo. Wittgenstein não rejeita esse estilo de pensamento, porém, critica a sua predominância nas investigações filosóficas e investiga seus efeitos em outros campos do saber, como na Filosofia da Psicologia. Sendo assim, mostraremos a implicação da problematização wittgensteiniana em relação aos conceitos de mente e interior quando aproximadas de algumas vertentes da ciência psicológica.

Essas problematizações podem ser encontradas em *Investigações Filosóficas*, principal obra do autor, utilizada como referência central em nossa análise. Nela podemos constatar que o conceito de mente está presente em seus diferentes aforismos, porém, em nenhum deles encontramos uma definição ou teoria a seu respeito. Ora, para Wittgenstein a concepção do mental não pode ser sintetizada em um conceito, como foi feito pela tradição, ou em uma substância, como propõe Descartes. Manusear essa concepção desse modo ainda estaria atrelado à metafísica e a uma definição referencialista de significação, que aparece nos pressupostos da concepção clássica da linguagem, a qual separa o significado de uma palavra de seu uso. Essa concepção reproduz um modelo dualista, onde a palavra está de um lado e o seu significado no outro, mais especificamente na mente do indivíduo. Assim, tradicionalmente a significação está atrelada a uma concepção *figurativa* da proposição.

A partir dela construímos outras tantas concepções que sustentaram nossa maneira de conceber o mundo e produzir conhecimento. Se um olhar diferente não lhe tivesse sido lançado ainda estaríamos aprisionados a ela. Talvez nos manteríamos inebriados a contemplá-la e deixaríamos de perceber suas armadilhas, que, curiosamente, não repousavam em processos cognitivos ou mentais, mas, sim, em conceitos da nossa linguagem. Se voltarmos nossa atenção para a frase que abre este tópico perceberemos que Wittgenstein afirma que é na linguagem que essa imagem, ou concepção, se repete, e não em nossa mente. Desvencilhamo-nos da supremacia da imagem não porque alteramos alguma função cognitiva, como a percepção, mas porque vislumbramos que a proposição nem sempre *figura* ou representa a realidade. A mudança foi de cunho conceitual, logo, linguístico¹, e Ludwig Wittgenstein (1889-1951) contribuiu significativamente para que ela fosse possível. Para ele, o sentido que atribuímos a uma palavra depende da maneira como a *usamos* em nossa linguagem ordinária e não

¹ Essa mudança é conhecida como virada linguística (*linguistic turn*). Para Mulinari (2016), Wittgenstein é um dos mais influentes pensadores desse movimento na filosofia contemporânea. Seu livro *Tractatus Logico-Philosophicus* é um dos principais responsáveis pelo primeiro momento da virada linguística na filosofia. Porém, os escritos que envolvem a noção de jogos de linguagem (*Sprachspiel*) e seus escritos sobre a filosofia da psicologia, que são da década de 40, fazem parte de outro contexto filosófico, que é a ‘virada pragmático-linguística’ da filosofia contemporânea da linguagem.

necessariamente de uma imagem mental. Isso implica em uma mudança na forma de olhar para alguns conceitos filosóficos, dentre os quais o de mente.

Contudo, Wittgenstein nem sempre abordou o assunto desta forma. Em *Tractatus Logico-Philosophicus*, sua única obra publicada enquanto estava vivo, ele almejava construir uma teoria sobre a característica distintiva da linguagem de representar o mundo. A proposta central desta teoria estabelece que as proposições, mais especificamente as sentenças, correspondem a uma imagem e, portanto, seriam verdadeiras. Haveria, então, um isomorfismo entre a estrutura lógica da linguagem e a estrutura ontológica do real. Isto é, existiria uma forma comum entre a proposição e a realidade, uma correspondência de estrutura entre ambas, onde, para cada elemento da proposição, haveria um elemento correspondente no real. Mas, o Wittgenstein de *Investigações Filosóficas* discordará da afirmação que ele mesmo havia proposto inicialmente. A virada conceitual aconteceu porque ele percebeu que não era possível determinar *uma* imagem que desse conta de representar *uma* essência de todos fatos no mundo.

Com isso, ele identifica que o seu primeiro modo de abordar a linguagem estava envolto em uma concepção antiga na tradição filosófica, cujo pressuposto central era mentalista e estava sintetizado naquilo que Wittgenstein denominou de concepção agostiniana da linguagem. Assim, para a tradição, a linguagem é um meio pelo qual o pensamento se expressa e ele corresponde à realidade. Pressupõe-se, então, que o pensamento “vem primeiro” e que a linguagem é uma via de acessá-lo. Isso gera a necessidade de explicar o que acontece entre ele e a linguagem para que possamos compreendê-lo. Os processos mentais, por sua vez, seriam os mecanismos que permitiriam esse acesso, que é difícil de ser alcançado num primeiro momento, visto que tais processos parecem ocorrer no espírito ou mente. Nessa visão, são os processos mentais que atribuiriam significação aos signos e que possibilitariam compreendê-los em nossa linguagem, o que, conforme o ‘segundo’ Wittgenstein, acaba conferindo um caráter peculiar ao pensamento. Não à toa, o pensamento ocupou um lugar de destaque nas investigações filosóficas tradicionais.

Em suas contribuições tardias, Wittgenstein nos alerta, porém, que esse modo mentalista de conceber a linguagem estava cheio de ilusões. Não devido ao caráter misterioso do pensamento, mas, sim, por causa da própria forma de funcionamento da linguagem e do modo como a usamos. Isto implica que, a linguagem não é um processo mental para Wittgenstein. Linguagem é *habilidade*, assim como cozinhar ou cantar.

Com essa nova proposta, Wittgenstein quer desfazer o que ele chama de ilusões gramaticais. Afinal, o ‘segundo’ Wittgenstein nos convida a olhar para os problemas filosóficos a partir de uma nova perspectiva ou “lente” conceitual por meio de uma visão perspicua da linguagem.

Em um primeiro momento, porém, esse convite não fica claro, pois ele não contém introduções. Quando nos damos conta de onde nos encontramos em sua obra, mais especificamente em *Investigações Filosóficas*, percebemos que Wittgenstein já nos deixou lado a lado com os seus diagnósticos conceituais e já estamos usando a nova lente. Entretanto, nosso olhar insiste em procurar o antigo ponto de repouso para enxergar os velhos problemas. Não é à toa que, em uma primeira leitura, nos sentimos desorientados diante de suas proposições. Devemos considerar, então, o método ou estilo de pensamento que caracteriza a filosofia tardia de Wittgenstein. Sua escrita em aforismos já nos indica isso. Seu estilo nos afasta de uma doutrina ou teoria. O próprio autor salienta em *Investigações* que não é essa sua proposta. Portanto, não podemos ler sua obra de modo usual, esperando extrair dela concepções prontas, pois Wittgenstein nos convida a olhar para os diferentes *modos de usar* as palavras em nossa linguagem e, com isso, nos faz repensar a forma como os conceitos filosóficos foram tratados até então.

A questão é que esta concepção mentalista da linguagem não se restringe aos problemas filosóficos. Ela embasa outros campos do saber, como é o caso da Psicologia. Quais são, então, as implicações da problematização wittgensteiniana acerca do mental quando pensamos no interior relacionado aos conceitos psicológicos? Boa parte do campo psicológico pressupõe que a mente é uma *instância interior e privada* a partir da qual nossos comportamentos, pensamentos e sensações ganham vida. Assim, conforme tal concepção, quando externalizamos nossa dor estamos descrevendo, por meio de palavras, uma sensação que se origina em nosso interior. Contudo, se a linguagem não tem a finalidade de transmitir algo interior, a dor não pode *corresponder* a um *objeto interno* e nem ser *descrita* em primeira pessoa. Nós simplesmente a temos. Quem afirma “ai, que dor chata!” não *descreve* um estado interior, simplesmente reage ao desconforto vivenciado assim como um bebê que chora. Este, porém, ainda não aprendeu a usar as palavras. Já aquele que percebe a dor no outro, esse, sim, pode descrevê-la. Wittgenstein mostra, com isso, que a essência dos conceitos psicológicos não repousa em uma instância mental e interior. Ela se encontra no emaranhado conceitual de nossa linguagem ordinária. O interior mostra-se, portanto, nas sutilezas da *práxis* da linguagem.

Desse modo, no primeiro capítulo, apresentaremos a concepção agostiniana da linguagem, conforme nomeia Wittgenstein, a partir dos pressupostos metodológicos e lógicos que a sustentam, bem como da presença da significação via ostensão. Mostraremos ainda o viés mentalista que compõe essa concepção, seguido da visão tradicional de pensamento e representação. Isso porque ambas estão presentes nas discussões filosóficas acerca do conceito de mente e serão contrapostas com a abordagem wittgensteiniana. Ademais, introduzimos algumas estratégias que Wittgenstein utiliza para contrapor a visão tradicional da linguagem, a saber: seu método descritivo, sua investigação conceitual e suas objeções ao método científico. Consideramos que, sem este tópico, a discussão acerca do *mental* em Wittgenstein ficaria limitada, pois sua problematização não atinge apenas um conceito, mas um modo, ou tradição, de abordar a linguagem. Por essa razão, entendemos que Wittgenstein não propõe uma nova postulação para o conceito de *mente*. Ele propõe, isso, sim, uma nova forma de abordar a linguagem.

No segundo capítulo, apresentaremos a “concepção wittgensteiniana” da linguagem. Nomeamos o estilo de Wittgenstein dessa forma com o intuito de mostrar outras estratégias por ele elaboradas para abrir caminho para um novo modo de lidar com a linguagem. É a partir delas que o *mental* deixa de estar relacionado a um processo, ou substância, e retorna para a linguagem, mais especificamente, para o solo áspero da linguagem ordinária. Assim, este capítulo iniciará com a visão panorâmica, uma importante noção que permite compreender as conexões entre os diversos modos de usar as palavras. É a partir dela que a imagem de *uma* essência do significado das palavras vai perdendo sua força e que podemos nos aproximar de algumas noções chave da problematização de Wittgenstein, tais como os jogos de linguagem e o seguir regras. Com isso, podemos ver a linguagem em funcionamento e compreendê-la como um instrumento ou habilidade, não mais como transmissora de uma essência conforme propõe o viés mentalista. Da mesma forma, a mente deixa de corresponder a uma instância interior e privada e, dependendo do jogo de linguagem no qual essa palavra é usada, seu sentido pode variar. Portanto, seu significado não é fixo. Essa palavra até pode ser significada ostensivamente em um jogo de linguagem metafísico, por exemplo, mas essa não é a sua *essência*.

Finalmente, levando em conta essas considerações sobre o funcionamento da linguagem, no último capítulo discutiremos como a problematização wittgensteiniana acerca do “*mental*” lança luzes sobre o conceito de interior desde a abordagem cartesiana até algumas perspectivas experimentais da ciência Psicológica e Psicanalítica. Afinal,

assim como mantemos uma imagem ou essência da linguagem, também mantemos uma essência do “mental” que influenciou o modo como essas vertentes abordaram os fenômenos psicológicos, tais como a percepção, as sensações e o comportamento. Porém, enquanto essas vertentes separaram esses conceitos de seus usos em nossa linguagem ordinária e elaboraram explicações que nos afastam de nossas exteriorizações, Wittgenstein nos mostra que é justamente na linguagem que podemos compreendê-las. Isso porque é no uso ordinário dos conceitos de *mente*, *interior* e aqueles psicológicos que os seus significados se encontram. Espera-se, com isso, tornar mais clara a intrincada relação entre o *mental*, o *interior* e os conceitos psicológicos. Almejamos, ainda, contribuir para o debate contemporâneo a respeito do pensamento wittgensteiniano e suas implicações em tópicos como linguagem, referência, significação, subjetividade e o dualismo conceitual, que, assim como os temas anteriores, permeiam a filosofia da linguagem, filosofia da mente e a filosofia da psicologia.

2 A CONCEPÇÃO AGOSTINIANA DA LINGUAGEM

A concepção agostiniana, conforme denomina Wittgenstein, é a visão clássica da linguagem. De acordo com ela, a única função da linguagem é representar a realidade. Sendo assim, as palavras se referem a algo e as sentenças descrevem estados de coisas. Nessa visão, encontramos algumas posições, a saber: a) “uma concepção referencial do significado das palavras”; b) “uma concepção descritiva das sentenças”; c) “a ideia de que a *definição ostensiva* fornece os fundamentos da linguagem”; e, d) “a ideia de que uma linguagem do *pensamento* subjaz às nossas linguagens públicas” (GLOCK, 1998, p. 371, grifos do autor). É o que discutiremos ao longo deste capítulo.

Para prosseguirmos devemos considerar que esta visão da linguagem apresenta alguns pressupostos. Destacamos as concepções mentalista e platonista de significado, “[...] em que se postulam entidades não materiais para desempenhar o papel de significados” (GLOCK, 1998, p. 372). A grosso modo, isso implica que a linguagem é mensageira de significados que se dão em uma mente imaterial. Ou seja, a mente é a fonte dos significados. É nela que eles tomam forma.

A visão clássica, portanto, está imbuída dessas concepções, que se mesclam com a própria concepção do que é a linguagem. Por isso que muitas vezes é difícil percebê-las, pois se confundem com a forma com que significamos as palavras e como definimos e nomeamos conceitos. A questão é que muitas vezes partimos dessa concepção da linguagem para filosofar. Com isso, muitos conceitos filosóficos, dentre eles o de mente ou mental, foram sendo investigados ou formulados, mas sem questionar o funcionamento da linguagem e da significação. É o que o ‘segundo’ Wittgenstein nos mostra.

Contudo, o jovem Wittgenstein, aquele de *Tractatus Logico-Philosophicus*, ainda defendia que as sentenças de nossa linguagem figuram a realidade – tese que pode ser encontrada na segunda proposição da obra (WITTGENSTEIN, 1968, § 2). Isto é, que as sentenças formam imagens da realidade, mas Wittgenstein faz uma ressalva de que a maior parte das proposições da linguagem não parecem figurar a realidade. Assim, somente sua análise *tornaria manifesto* o caráter figurativo da proposição. Portanto, ele considerava que a essência da figuração estava oculta. A figuração, por sua vez, seria uma *imagem* (*picture*, em inglês; *bild*, em alemão) na mente do indivíduo. Para acessá-la, Wittgenstein recorreu à *análise lógica*. Ele acreditava que assim poderia explicar a natureza da significação. Para Donat,

[...] Wittgenstein acreditava que a verdadeira natureza da linguagem seria revelada quando se alcançasse a sua forma lógica, a estrutura lógica subjacente à linguagem ordinária. Seria o estabelecimento da forma lógica o que permitiria explicar a natureza da significação da linguagem e com isso a natureza do próprio pensamento [...]. (DONAT, 2008, p. 22).

Devemos considerar que, para o “primeiro” Wittgenstein, o pensamento é uma figura lógica do fato (WITTGENSTEIN, 1968, § 3). Assim, quando alguém pensa sobre algo no mundo – um fato – são as proposições que expressam o pensamento. As proposições representam os fatos. Porém, sua essência permanece oculta. Aqui encontramos aspectos que remetem à concepção agostiniana da linguagem.

Glock defende, contudo, que, em *Tractatus*, Wittgenstein começa a se afastar da visão agostiniana, quando:

Rejeita tanto a ideia de que as *constantes lógicas* (conectivos proposicionais, quantificadores) são nomes de entidades, quanto a visão decorrente de que as proposições da *lógica* são descrições de algum tipo de realidade. (GLOCK, 1998, p. 373).

Ainda assim, o “primeiro” Wittgenstein vai na mesma direção da concepção agostiniana quando declara que “o nome denota o objeto. O objeto é sua denotação. (‘A’ é o mesmo signo que ‘A’.)” (WITTGENSTEIN, 1968, p. 63).

Wittgenstein realmente se afasta da concepção agostiniana em *Investigações Filosóficas*. Ele argumenta que até então estávamos *habitados* com uma certa *essência* da linguagem humana. Isto é, a de que cada palavra está atrelada a um significado e este, por sua vez, substitui ou designa algum objeto. Para elucidar tal essência, ele inicia *Investigações* com uma apresentação de sua imagem ou representação:

A saber, esta: as palavras da linguagem denominam objetos – frases são ligações de tais denominações. – Nesta imagem da linguagem encontramos as raízes da ideia: cada palavra tem uma significação. Esta significação é agregada à palavra. É o objeto que a palavra substitui. (WITTGENSTEIN, 1975, § 1).

Nessa passagem é possível vislumbrar o cerne da concepção clássica da linguagem ou, conforme denomina Wittgenstein, da concepção agostiniana. Sumariamente, ela postula que as palavras designam coisas, afirmação que ele elabora após citar uma famosa passagem de *Confissões*, de Santo Agostinho, que contém, não só a problematização da essência das palavras, como outros temas discutidos ao longo de *Investigações*. É o caso da discussão sobre os conceitos de “interior” e “exterior”², ou “subjatividade” e “exterioridade”, que também diz respeito à problemática da linguagem.

Devido à importância dessa passagem para a discussão wittgensteiniana, a reproduziremos na sequência. No primeiro momento ela consta conforme a tradução da obra de Agostinho. Em seguida, a inseriremos de acordo com a tradução encontrada na própria obra *Investigações*.

Não eram pessoas mais velhas que me ensinavam as palavras, com métodos, como pouco depois o fizeram para as letras. Graças à inteligência que Vós, Senhor, me destes, eu mesmo aprendi, quando procurava exprimir os sentimentos do meu coração por gemidos, gritos e movimentos diversos dos membros, para que obedecessem à minha vontade. Não podia, porém, exteriorizar tudo o que desejava, nem ser compreendido daqueles a quem me dirigia. Retinha tudo na memória quando pronunciavam o nome de alguma coisa, e quando, segundo essa palavra, moviam o corpo para ela. Via e notava que davam ao *objeto*, quando o *queriam designar*, um nome que eles pronunciavam. Esse querer era-me revelado pelos movimentos do corpo, que são como que a linguagem natural a todos os povos e consiste na expressão da fisionomia, no movimento dos olhos, nos gestos, no tom da voz, que indica a afeição da alma quando pede ou possui e quando rejeita ou evita. Por este processo

² Essa discussão será melhor explorada no Capítulo IV. Nele ainda abordaremos os conceitos e fenômenos psicológicos a partir da filosofia da psicologia de Wittgenstein – que aparece nas *Investigações Filosóficas* (1975), principalmente na segunda parte da obra, nas *Observações sobre a Filosofia da Psicologia* (2008a) e nos *Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia* (2014).

retinha pouco a pouco as *palavras* convenientemente dispostas em várias frases e frequentemente ouvidas como *sinais de objetos*. Domando a boca segundo aqueles sinais, exprimia por eles as minhas vontades. (AGOSTINHO, 1980, p. 42, grifos do autor).

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 a minha boca a esses signos, dava expressão aos meus desejos. (WITTGENSTEIN, 1975, § 1, grifos nossos).

Essa passagem é retirada da autobiografia de Agostinho e não de suas reflexões sobre a linguagem, como na obra *De Magistro*.

Embora possa se objetar que não se trata de uma obra teórica de peso de Agostinho, esse trecho é um bom exemplo do modelo em que na maioria das vezes as palavras e também a linguagem foram entendidas. (HEBECHE, 2016, p. 19).

De acordo com Glock:

A razão dada por Wittgenstein para usar essa citação é o fato de originar-se de um grande pensador, destacável pela clareza e capaz, portanto, de mostrar a importância daquilo que ele se refere como “concepção agostiniana da linguagem” ou “descrição agostiniana da linguagem”. (GLOCK, 1998, p. 370).

McGinn (2002), por sua vez, declara que há uma beleza nela, visto que a citação mostra uma primeira tentativa de teorizar sobre a linguagem e de tentar *explicá-la* por meio de um modelo ou de uma *essência*.

Destacamos dois importantes aspectos que Wittgenstein problematiza nesse trecho, a saber: a concepção essencialista da linguagem e as *armadilhas* do método explicativo da ciência quando aplicado à significação. É importante termos em mente que:

[...] Wittgenstein considerava a visão agostiniana, não como uma teoria completa da linguagem, mas antes como um paradigma prototeórico ou “visão”, que merece atenção crítica pelo fato de estar tacitamente subjacente a teorias filosóficas sofisticadas. (GLOCK, 1998, p. 370).

Desse modo, é contrapondo a concepção agostiniana que temos a possibilidade de visualizar a linguagem em funcionamento, retomando aquelas situações em que é usada na vida prática dos falantes. Como veremos adiante, essas situações são bem exploradas por Wittgenstein, pois elas nos ajudam a compreender a linguagem como atividade e a significação enquanto uso. Assim, podemos nos afastar daquilo que ele chama de ilusões gramaticais ou ilusões metafísicas, as quais resultam de uma má compreensão do funcionamento da linguagem, pois pressupõem a existência de um ideal de exatidão que leva a:

[...] um essencialismo na linguagem e a postulação de entidades misteriosas, transcendentais e que no *Tractatus* foram consideradas inefáveis, não podendo ser descritas, mas apenas mostradas na linguagem. (DONAT, 2008, p. 43).

Essas ilusões são geradas por alguns pressupostos que sustentam a concepção agostiniana da linguagem, quais sejam, o modelo dualista, o referencialista e a concepção mental acerca da linguagem. Eles geram a “ilusão” de que o significado das palavras se dá em um âmbito mental, imagético e privado, isto é, *interior*. Como se a significação fosse

[...] um processo misterioso que envolve o *interior* e estaria associada a sua ocultação como algo que se encontra fora da linguagem, além dos limites do mundo e implausível de cognição absoluta. (PERUZZO JUNIOR, 2015, p. 199, grifos do autor).

A concepção tradicional ou agostiniana ainda confere um âmbito privilegiado ao pensamento e gera “a ilusão de que no pensamento os objetos fazem o que a proposição enuncia a respeito deles” (WITTGENSTEIN, 2010, § 62), ou seja, faz com que ganhem sentido ou vida, conforme Wittgenstein elucida em *Investigações* e em *O Livro Azul*.

Para desfazer essas ilusões, temos que entender que, para Wittgenstein, elas acontecem devido ao próprio funcionamento da linguagem, ou seja, sua natureza é linguística. Eis a razão pela qual ele as denomina de ilusões gramaticais. Contudo, o caráter “sublime” e, por vezes mítico, que costuma ser atribuído ao pensamento e à mente, gera o entendimento ou ilusão, conforme Wittgenstein, de que alguns temas em Filosofia também possuem uma característica imaterial e inalcançável. Nesse caso, Wittgenstein menciona novamente Agostinho para falar sobre a investigação da natureza do tempo, como se o tempo fosse “uma coisa fora do vulgar” (WITTGENSTEIN, 2008b, p. 29, grifo do autor). E prossegue:

Temos uma tendência muito forte para pensar que existem coisas que se ocultam, coisas que vemos do exterior mas que não podemos penetrar. E contudo nada disso acontece. [...] Mas é o uso do substantivo « tempo » que nos confunde. Se examinarmos a gramática dessa palavra, reconhecermos [*sic*] que a divinização do tempo é tão surpreendente quanto o seria a divinização da negação ou da disjunção. (WITTGENSTEIN, 2008b, p. 29, grifo do autor).

Assim, as ilusões aparecem quando deixamos de ver a linguagem em funcionamento. Desse modo, afastamos o significado das palavras de seu uso ordinário, enquanto ferramenta, e passamos a procurá-lo em explicações externas à linguagem. Portanto, temos que levar em consideração que, para Wittgenstein, o próprio modo de investigar em Filosofia – método explicativo como vimos no exemplo do “tempo” – também gera ilusões. Isto pois, ao aplicar o viés científico em temas filosóficos, estaríamos ignorando o funcionamento da linguagem.

O que acontece com o tempo quando o abordamos por um viés explicativo também ocorre com o pensamento e o *mental*. Em diversas situações cotidianas nos expressamos de um modo que tanto o pensamento quanto a mente parecem ser imateriais, como se estivessem para além do nosso alcance. Vejamos: “Desculpe. Naquele momento eu

falei sem pensar”, “Eu havia pensado nessa possibilidade que você está sugerindo, mas não a concretizei”, “Sei fazer esse cálculo de cabeça”, “Eu tinha o seu nome em mente, mas, na hora de chamá-la, acabei esquecendo”, entre outras expressões. Para Peruzzo Júnior,

A vacuidade do termo “mente”, em diversas situações [“Deixa ver se *consigo* lembrar!”, “Eu fiz isso sem *pensar*”, “Não era isso que eu queria dizer”, etc.], e sua associação com super-conceitos ou falsas imagens [“a mente”, “a consciência”, etc.], acaba coincidindo com a tradução metafísica da existência de algo para além da linguagem. (PERUZZO JÚNIOR, 2015, p. 1999, grifos do autor).

Como Wittgenstein vai na contramão da tradição, considera que o pensamento é uma atividade. Todavia, não é uma atividade *mental*, mas, sim, uma *atividade* que opera com signos (WITTGENSTEIN, 2008b). Desse modo, ele utiliza situações concretas – como as expressões citadas e o diálogo entre duas pessoas em situações cotidianas, por exemplo – para elucidar sua visão da linguagem enquanto habilidade e assim desfazer as ilusões gramaticais causadas pela concepção da linguagem enquanto transmissora ou via de acesso. Conseqüentemente, somos convidados a repensar o âmbito do mental na concepção clássica da linguagem, assim como a refletir sobre o efeito dessa mudança na ciência Psicológica, que tradicionalmente considera o mental a partir de um âmbito introspeccionista.

Para compreendermos a crítica wittgensteiniana precisamos antes visualizar como a concepção clássica ou agostiniana abarca a linguagem e a significação. Portanto, voltemos à passagem de Agostinho, na qual grifamos algumas palavras e trechos, na tentativa de evidenciar aquilo que Wittgenstein identificou como a essência da concepção agostiniana. É importante frisá-las, pois elas compõem a concepção mentalista que orienta a definição tradicional do mental. Desse modo, a partir do que foi destacado, sintetizamos suas principais ideias ou características: a) nomear algum objeto; b) o objeto ser designado pelo som que é pronunciado – uma forma de indicá-lo; e, c) coisas serem designadas por palavras. Para Hebeche,

Wittgenstein quer dizer que essa concepção se assenta na crença de que as palavras estão de um lado e os objetos, nomeados por ela, estão do outro lado; que uma *palavra deve se referir a um objeto*,

o que quer dizer nomeá-lo. (HEBECHE, 2016, p. 20, grifos nossos).

Então, de acordo com a concepção agostiniana, o significado de uma palavra se dá por meio de uma definição ostensiva, ou seja, costumamos apontar para o objeto que queremos nomear. É em razão dessa definição que a essência ou a finalidade das palavras é concebida enquanto nomeação ou substituição de objetos.

Isso acontece de tal modo que, em nosso dia a dia, quando uma criança pergunta “*o que é uma cadeira?*”, por exemplo, costumamos *explicar* o significado dessa palavra quando apontamos para um objeto que recebe este nome ou descrevemos suas características: “ela tem quatro pés, uma parte plana onde você senta e outra onde você repousa suas costas, e, ainda, pode ter dois apoios para você repousar os seus braços”. Dessa forma, concordamos quando Hebeche (2016, p. 23) argumenta que a concepção agostiniana da linguagem “[...] é fundada no apontar para algo, sejam coisas ou ideias”.

No exemplo supracitado é possível apontar tanto para o objeto cadeira quanto para a ideia da cadeira quando nos *referimos* a ela por meio da descrição de suas características. Temos o hábito de considerar que a ideia ou o significado da palavra cadeira se dá em nossa mente. Para Wittgenstein, essa afirmação possui muitos equívocos, como veremos no tópico 2.1.1.

Ao usar a passagem de Agostinho, Wittgenstein problematiza também as tentações de generalidade da própria linguagem, ou seja, não é uma tentação que tem origem no sujeito. Wittgenstein as enumera em quatro, a saber: a) necessidade de um conceito geral; b) necessidade de uma imagem geral do conceito; c) concepção mentalista da compreensão; e d) preocupação com o método científico. O “desejo de generalidade” é um dos principais problemas sob o qual Wittgenstein se detém nas suas investigações. Assim, em *O Livro Azul*, ele assegura que esse desejo “é resultante de um certo número de tendências relacionadas com confusões filosóficas particulares” (WITTGENSTEIN, 2008b, p. 45).

Wittgenstein não problematiza um autor em especial quando discute essa temática, pois mostra que essas tendências estão enraizadas nas próprias formas de nossa linguagem (McGINN, 2002). Assim, é o próprio funcionamento da linguagem que gera brechas que nos fazem procurar uma generalização ou um essencialismo. A primeira delas nos leva a “procurar algo de comum a todas as entidades que geralmente subsumimos num termo geral” (WITTGENSTEIN, 2008b, p. 45). Desse modo, tal conceito geral seria propriedade comum à todas as ocorrências

de nossa linguagem e, portanto, seria possível separá-lo ou identificá-lo para além de seu uso. Assim, a ideia de um conceito geral é:

[...] comparável à ideia de que as *propriedades* são *ingredientes* das coisas que a possuem; que a beleza é, por exemplo, um ingrediente de todas as coisas belas tal como o álcool é um ingrediente da cerveja e do vinho, e que por conseguinte poderíamos ter a beleza pura, sem mistura de algo belo. (WITTGENSTEIN, 2008b, p. 46, grifos do autor).

Já a outra diz respeito às nossas formas habituais de expressão, pelas quais um termo é compreendido por meio de uma imagem geral que fazemos dele. Wittgenstein a exemplifica por meio da palavra “folha”:

Quando ela aprendeu o significado da palavra ‘folha’ foram-lhe mostradas diferentes folhas apenas como um meio para atingir a finalidade de produzir ‘nela’ uma ideia, que imaginamos ser uma espécie de imagem geral. Dizemos que a pessoa percebe o que é comum a todas estas folhas, e isto é verdadeiro se quisermos dizer que elas podem, se isso lhes for pedido, referir-nos certas características ou propriedades que têm em comum. Mas sentimo-nos inclinados a pensar que a ideia geral de uma folha é algo semelhante a uma imagem visual, mas uma imagem visual que apenas contém o que é comum a todas as folhas (a fotografia composta de Galton). (WITTGENSTEIN, 2008b, p. 46).

Na passagem supracitada, Wittgenstein utiliza a ironia para novamente problematizar a concepção agostiniana da linguagem. Afinal, de acordo com ela, o significado de uma palavra está no objeto correlacionado a ela ou, conforme o exemplo, em uma imagem.

Isto significa, grosseiramente, que consideramos as palavras como se todas elas fossem nomes próprios, e que confundimos, por isso, o objecto nomeado com o sentido do nome. (WITTGENSTEIN, 2008b, p. 46).

A segunda tendência será explorada com mais detalhes ao longo deste capítulo quando apresentaremos a discussão acerca do conceito de

“representação”. Ela está relacionada ao conceito de imagem mental, que é peça importante para que possamos acompanhar a discussão acerca da concepção de “mente”, ou do *mental*, para Wittgenstein. A terceira tendência, por sua vez, parece se confundir com a anterior, pois, conforme Wittgenstein, quando obtemos essa imagem do conceito, parece que *algo* acontece em nossa mente. Tradicionalmente chamamos *isso* de compreensão e tendemos a relacioná-la a um processo mental. Assim, o modo como a palavra “compreensão” é abordada tradicionalmente gera a imagem de que seja um estado mental ou decorra de um. Nas palavras de Wittgenstein,

A ideia que temos do que acontece quando obtemos a ideia geral « folha », « planta », etc. etc., está de novo relacionada com a confusão entre um estado mental, na aceção de um estado de um hipotético mecanismo mental, e um estado mental na aceção de um estado de consciência (dor de dentes, etc.). (WITTGENSTEIN, 2008b, p. 46).

Esta temática será abordada com maior propriedade no capítulo III, quando falaremos sobre a noção wittgensteiniana de “seguir regras”. Por fim, a quarta tendência está relacionada com a “nossa preocupação com o método da ciência” (WITTGENSTEIN, 2008b, p. 47). A partir do método científico, tendemos a reduzir a explicação de algo ao menor número de leis possíveis. É o que acontece com a investigação dos fenômenos naturais e com a matemática. É o que filósofos como Frege e Russell fizeram ao aplicar a análise lógica à linguagem, assim como o jovem Wittgenstein fez em *Tractatus*. Porém, essa se tornou a imagem ou essência de que Wittgenstein insiste em se desvencilhar em *Investigações*. Dessa forma, ele argumenta que a aplicação do método científico na investigação filosófica deve ser ponderada, pois, consoante Wittgenstein, ele gera engodos. E continua:

Os filósofos têm sempre presente o método da ciência e são irresistivelmente tentados a levantar questões e a responderem-lhes do mesmo modo que a ciência. Esta tendência é a verdadeira fonte da metafísica, e leva o filósofo à total obscuridade. Quero aqui dizer que nunca teremos como tarefa reduzir seja o que for a qualquer coisa, ou explicar seja o que for. A filosofia é na verdade « puramente descritiva ». (Pensem em questões como:

« Existirão os dados dos sentidos? » e perguntem: Qual o método a utilizar para determinar isto? A introspecção?). (WITTGENSTEIN, 2008b, p. 47).

Parece, então, que a quarta tendência nos leva ao encontro da generalização e da redução por meio da explicação, isto é, ela se confunde com as anteriores. Porém, discordamos quando McGinn (2002) relaciona o método científico com uma tendência da própria linguagem. Por mais que existam elementos na linguagem que nos permitam operar a partir desse método, a preocupação em segui-lo é do homem. A linguagem não nos direciona necessariamente para ele, exceto se estivermos olhando para a linguagem a partir da concepção clássica.

Ademais, a lógica também exerce uma significativa influência sobre todas essas tendências da linguagem tradicional, pois vai na direção de formular princípios simples, porém essenciais, para explicar ou “normatizar” qualquer coisa, inclusive a linguagem. Para Wittgenstein, a lógica estaria

[...] na base de todas as ciências. Pois a consideração lógica investiga a essência de todas as coisas. Quer ver as coisas a fundo, e não deve preocupar-se com isto ou aquilo do acontecimento concreto. – Ela não se origina de um interesse pelos fatos que acontecem na natureza nem da necessidade de apreender conexões causais. Mas se origina de um esforço para compreender o fundamento ou essência de tudo que pertence à experiência. Mas não que devêssemos descobrir com isto novos fatos: é muito mais essencial para nossa investigação não querer aprender com ela nada de *novo*. Queremos *compreender* algo que já esteja diante de nossos olhos. Pois parecemos, em algum sentido, não compreender isto. (WITTGENSTEIN, 1975, § 89, grifos do autor).

A lógica nos aproximaria, então, de uma linguagem ideal ou essencial. Quando buscamos por um conceito e por uma imagem gerais, é como se fosse possível ir ao encontro de *uma* definição que sintetize o suprássumo do sentido para ambos. Ao alcançá-la, encontraríamos, então, aquilo que parece não poder ser acessado de imediato nas palavras, ou seja, o seu sentido. Wittgenstein provoca:

Isto se expressa na questão relativa à *essência* da linguagem, da proposição, do pensamento. Pois se,

em nossa investigação, tentamos compreender também a essência da linguagem – sua função, sua estrutura –, não é porém a *isso* que visa esta questão. Pois não vê na essência algo que já é evidente e que se torna *claro* por meio de uma ordenação. Mas algo que se encontra *abaixo* da superfície. Algo que se encontra no interior, que vemos quando desvendamos a coisa e que uma análise deve evidenciar. (WITTGENSTEIN, 1975, § 92, grifos do autor).

Desse modo, para que as palavras usadas na linguagem do dia a dia pudessem ser “realmente *compreendidas*”, seria necessário resgatar a sua essência. É como se a linguagem normativa da lógica fosse melhor que a linguagem cotidiana “[...] e como se fosse necessário um lógico para mostrar finalmente aos homens que a aparência deve ter uma frase correta” (WITTGENSTEIN, 1975, § 81). Como se a essência da frase correta tivesse que ser desvendada. Mas, para Wittgenstein, a essência ou a significação das palavras não está oculta.

Assim, ele deixa claro em *Investigações* que o seu método investigativo não se baseia naquele do viés científico, pelo contrário, é “puramente descritivo”. Para ele, fazer filosofia é descrever seja lá o que for, pois, quando começamos a explicar “seja lá o que for”, caímos em obscuridades.

A filosofia simplesmente coloca as coisas, não elucida nada e não conclui nada. – Como tudo fica em aberto, não há nada a elucidar. Pois o que está oculto não nos interessa. (WITTGENSTEIN, 1975, § 126).

Por isso, Wittgenstein afirma – e concordamos quando Hebeche (2016) reitera – que “nada está oculto” (WITTGENSTEIN, 1975, § 435) se descrevemos o modo como as palavras são usadas. Porém, quando tentamos *explicar* o que uma palavra significa, a afirmação de que “nada está oculto” parece não fazer sentido, ou melhor, ela perde o sentido. Afinal, quando tradicionalmente explicamos o significado de uma palavra costumamos ignorar o modo como ela é empregada e, dessa forma, agimos como se o significado fosse algo a ser descoberto. É o que acontece com aquelas investigações filosóficas que aplicam o método científico para descobrir ou explicar a essência, ou o verdadeiro sentido de determinados conceitos que aparecem na nossa linguagem ordinária.

A ideia de que para tornar claro o sentido de um termo geral era necessário descobrir o elemento comum a todas as suas aplicações, estorvou a investigação filosófica, não só porque não conduziu a qualquer resultado, mas também porque levou a que os filósofos rejeitassem como irrelevantes os casos concretos, os únicos que poderiam tê-los ajudado a compreenderem o uso do termo geral. (WITTGENSTEIN, 2008b, p. 49).

Aqui fazemos uma ressalva à conclusão de Wittgenstein, quando ele declara que a busca de um elemento comum na significação não gerou qualquer resultado nas investigações filosóficas até então. Parece haver uma ânsia de generalidade em seu argumento, aquela mesma que ele critica quando é aplicada à linguagem. Em razão disso, preferimos a crítica de Glock (1998, p. 378): “ainda que a filosofia não contribua para o conhecimento humano, ela contribui para a compreensão humana”. Assim, seguindo o pensamento wittgensteiniano de que a filosofia nada mostra de novo, visto que somente clareia aquilo que já está exposto, esses resultados enriquecem o nosso modo de compreender determinados problemas ao mesmo tempo em que ajudam a compreender o humano.

Wittgenstein explora casos concretos como recurso para suas investigações. É assim que ele prepara o caminho para problematizar a concepção do *mental*, que perpassa a concepção agostiniana. Ao descrever as situações de vida prática dos falantes, ele permite que visualizemos a linguagem em funcionamento e, dessa forma, nos afasta das ilusões geradas pelo método explicativo que, para Hebeche, “chega depois”. Concordamos quando Hebeche afirma que “[...] todas as ciências da linguagem chegam depois, são parasitárias, ou seja, são modos de reificação e encobrimento da significação originária” (HEBECHE, 2016, p. 26), pois o significado já se encontra em operação no solo áspero da linguagem ordinária.

Wittgenstein considera ainda que essas ilusões são geradas pela falta de clareza a respeito do uso das palavras, pois sua aparente uniformidade nos confunde tanto quando as palavras são ditas quanto escritas. No que concerne à filosofia, essa dificuldade fica mais evidente, pois deslocamos determinadas palavras de seu uso ordinário. Com isso, as isolamos e passamos a abordá-las como se precisassem de explicações para serem verdadeiramente compreendidas enquanto ideias ou conceitos “aprimorados”.

Aqui é fácil cair naquele beco sem saída do filosofar, onde se crê que a dificuldade da tarefa deve-se ao fato de que devemos descrever fenômenos dificilmente palpáveis, bem como a experiência presente que escapa rapidamente, e coisas semelhantes. Onde a linguagem habitual nos parece demasiado grosseira, e parece como se não tratássemos dos fenômenos dos quais o dia-a-dia fala, mas sim “dos facilmente evanescentes, que, com o seu aparecer e desaparecer, engendram aproximadamente aqueles primeiros”. (WITTGENSTEIN, 1975, § 436).

É o que acontece com o conceito de *mente*, por exemplo. Autores modernos como Descartes se propuseram a resgatar a essência do *mental*, como se ela fosse um processo que ocorre para além das palavras. Como se a palavra “mente” se referisse a algo inefável e que não é possível de ser *apanhada*, visto que seu sentido aparece e desaparece em nosso dia a dia. Porém, um mesmo conceito pode ser usado em diferentes atividades e, assim, pode apresentar sentidos distintos que se confundem conforme é usado. Averiguemos a passagem em que Wittgenstein aborda os conceitos de sentimento e significado, onde os sentidos dessas palavras se misturam:

Quando a saudade fala em mim: “Se ele viesse!”, o sentimento dá ‘significação’ às palavras. Mas dá às palavras isoladas suas significações? Mas poderíamos também dizer: o sentimento dá *verdade* às palavras. E aqui você vê como os conceitos fluem um no outro. (WITTGENSTEIN, 1975, § 544, grifo do autor).

Essa instabilidade conceitual não significa que existe um problema com o conceito de “conceito” ou com a nossa linguagem. Longe disso. O problema é justamente a falta de clareza a respeito do emprego dos conceitos somada à ânsia de generalidade aplicados no modo como abordamos a linguagem. Os dois juntos nos levam a formular definições ideais impossíveis de serem alcançadas ou os *superconceitos*, como diz Wittgenstein. Quando a palavra “conceito”, assim como “[...] as palavras ‘linguagem’, ‘experiência’, ‘mundo’, se têm um emprego, devem ter um tão humilde quanto as palavras ‘mesa’, ‘lâmpada’, ‘porta’” (WITTGENSTEIN, 1975, § 97). Ou seja, somos nós que lhe atribuímos diferentes “pesos e medidas”, já que as palavras não apresentam um

supersentido que precisa ser alcançado. Isso fica evidente quando deixamos de abordar a linguagem a partir do viés mentalista e passamos a considerá-la como instrumento, conforme afirma Wittgenstein (1975, § 569): “a linguagem é um instrumento. Seus conceitos são instrumentos”.

Em relação ao conceito de “conceito”, também devemos considerar que, desde os gregos, é abordado como um modo de acessar o real, de “[...] apanhá-lo e determiná-lo em sua generalidade e essência. Para isso, os conceitos teriam de ser exatos, claros e precisos” (HEBECHE, 2016, p. 317).

A noção de conceito de conceito, porém, tem forte conotação de platonismo, pois a noção de conceito, conceituar, concepção está fortemente comprometida com a noção de que o significado ou sentido de algo resulta de uma reflexão sobre ele. (HEBECHE, 2016, p. 308).

Assim, para acessar o real, teríamos que recorrer aos processos reflexivos ou cognitivos. Deparamo-nos com a necessidade de apelar a uma explicação mental para que possamos formular e atribuir sentido aos conceitos. Porém, esse modo de abordar a linguagem e as suas regras nos afasta cada vez mais do uso dessas ferramentas e nos empurra na direção das ilusões gramaticais. Por esse motivo, Wittgenstein insiste que a linguagem deve ser vista como uma *habilidade*, assim como cozinhar, e as palavras como *ferramentas* que apresentam diferentes funções.

Pense nas ferramentas em sua caixa apropriada: lá estão um martelo, uma tenaz, uma serra, uma chave de fenda, um metro, um vidro de cola, cola, pregos e parafusos. – Assim como são diferentes as funções desses objetos, assim são diferentes as funções das palavras. (E há semelhanças aqui e ali.). (WITTGENSTEIN, 1975, § 11).

Ainda no § 1, após citar o trecho de Agostinho, Wittgenstein faz uma ressalva importante a respeito das espécies de palavras. Afinal, como ele indicou na passagem supracitada, as palavras têm funções diferentes, ainda que em algum momento elas se assemelhem. Porém, Agostinho não deixa isso claro:

Santo Agostinho não fala de uma diferença entre espécies de palavras. Quem descreve o aprendizado da linguagem desse modo, pensa, pelo menos acredito, primeiramente em substantivos tais como “mesa”, “cadeira”, “pão”, em nomes de pessoas, e apenas em segundo lugar em nomes de certas atividades e qualidades, e nas restantes espécies de palavras como algo que se terminará por encontrar. (WITTGENSTEIN, 1975, § 1).

Nessa passagem não encontramos uma distinção entre as palavras, por exemplo, aquelas que indicam ação, qualidade ou causalidade daquelas que são substantivos simples. Por isso que ao mencionar palavras como “mesa”, “cadeira”, “pão” e, ainda, ao citar a possibilidade de nome de pessoas, Wittgenstein elenca os tipos de palavras que caberiam no cenário descrito por Agostinho.

Acentuamos que as palavras que ele ilustra são simples, substantivos simples, e, por esse motivo, encontramos nesse trecho um modo primitivo de significar as palavras. Para elucidar esse argumento, no final do § 1 de *Investigações*, Wittgenstein descreve uma situação da vida ordinária, onde alguém é enviado à feira para comprar o que designam os signos “cinco maçãs vermelhas”. O feirante abre um caixote onde consta o signo ou palavra maçã e, em seguida, procura numa tabela de cores a palavra vermelho e, por fim, supondo que saiba o número cinco de cor, tira uma maçã conforme o respectivo numeral. Wittgenstein destaca que,

Assim, e de modo semelhante, opera-se com palavras. – “Mas como ele sabe onde e como procurar a palavra ‘vermelho’, e o que vai fazer com a palavra ‘cinco’?” – Ora, suponho que ele *aja* como eu descrevi. As explicações têm em algum lugar um fim. – Mas qual é a significação da palavra “cinco”? – De tal significação nada foi falado aqui; apenas, de como a palavra “cinco” é usada. (WITTGENSTEIN, 1975, § 1, grifo do autor).

Wittgenstein mostra, então, que, na concepção agostiniana da linguagem, ignora-se o modo como as palavras são usadas em detrimento de uma significação enquanto explicação. Outrossim, ele afirma, há sempre um limite nas explicações. Hebeche (2016, p. 21) alega que esse limite se encontra “[...] numa práxis elementar”, onde explicar algo

coincide com a *descrição* de como ele é *usado* na linguagem. Assim, antes de *explicar* o significado das palavras, devemos considerar como agimos com elas. Dessa forma,

[...] Wittgenstein está afastando a noção de que se possa explicar o significado das palavras, pois antes do explicar está o agir; o funcionamento das palavras na linguagem não depende de explicações, como se se pudesse aprender o significado de nadar ou pescar apenas lendo manuais de instrução; aprende-se a nadar nadando e a pescar pescando. (HEBECHE, 2016, p. 31).

Quando retomamos o exemplo da palavra “cinco” no aforismo 1, compreendemos que não é possível *explicar* o seu significado, porém, é possível *descrever* o seu emprego em nossa linguagem. Ou seja, é quando consideramos o uso da palavra que alcançamos sua explicação. Assim, “a significação da palavra é o que explica a explicação da significação”. Isto é, se você quer compreender o uso da palavra “significação”, então verifique o que se chama de “explicação da significação” (WITTGENSTEIN, 1975, § 560). Foi justamente esse o caminho adotado por Wittgenstein no início de *O Livro Azul* (2008b) para tentar responder à seguinte pergunta: “O que é o sentido de uma palavra?”. O filósofo declara que esta questão, assim como “O que é o comprimento?” e “O que é o número um?” causam um constrangimento mental. E continua:

Sentimos que para lhes dar respostas deveríamos apontar para algo e, contudo, sentimos que não podemos apontar para nada. (Enfrentamos uma das grandes fontes da desorientação filosófica: um substantivo faz-nos procurar uma coisa que lhe corresponda). (WITTGENSTEIN, 2008b, p. 21).

Por esse motivo, ele lança mão das questões: “O que é uma explicação do sentido?” e “a que se assemelha a explicação de uma palavra?” para ajudá-lo a responder à questão inicial. Isto pois, independente do que elas fossem explicar, a explicação, ou a descrição, seria aquilo que ele procurava, nesse caso, o que é o significado.

Wittgenstein deixa claro que procura uma resposta na própria *gramática* da expressão e não em algo externo e ela, por exemplo, em um objeto. Se assim o fizesse, ele estaria usando a definição ostensiva de significado, a qual ele mesmo contesta. Vejamos:

O estudo da gramática da expressão « *explicação do sentido* » revelar-nos-á algo sobre a gramática da palavra « sentido » e curar-nos-á da tentação de procurar a nossa volta um objeto a que se pudesse chamar « *o sentido* ». (WITTGENSTEIN, 2008b, p. 22).

Então, a grosso modo, Wittgenstein conclui provisoriamente que as definições verbais e as ostensivas caracterizam formas de “explicar” o significado de uma palavra. Porém,

A definição verbal, visto que nos conduz de uma expressão verbal a outra, não nos leva, num certo sentido, mais longe. Na definição ostensiva, contudo, parecemos aproximar-nos, de um modo mais efetivo, de conhecimento do sentido (WITTGENSTEIN, 2008b, p. 22).

Wittgenstein conclui, porém, que a definição ostensiva pouco *explica* sobre o que uma palavra *significa*. Ela apenas descreve, ou melhor, mostra como a palavra é usada. Contudo, advertimos que até agora falamos em palavras simples, que compõem aquilo que Wittgenstein denomina de linguagem primitiva – que pode ser observado tanto na passagem de Agostinho quanto na do feirante no § 1. Em virtude disso, Wittgenstein salienta que a concepção agostiniana de significação:

[...] cabe bem numa representação primitiva da maneira pela qual a linguagem funciona. Mas, pode-se também dizer, é a representação de uma linguagem mais primitiva do que a nossa. (WITTGENSTEIN, 1975, § 2, grifos nossos).

Não à toa, o autor adotou um conceito de significado em suas investigações que se origina dessa filosofia primitiva da linguagem, onde “a palavra alemã para ‘significado’ [*Bedeutung*] deriva da palavra alemã para ‘apontar’ [*deuten*]” (HEBECHE, 2016, p. 21). Como mostrou Wittgenstein, esse conceito pode ser encontrado implicitamente na concepção agostiniana e está na essência da nossa linguagem.

Para ilustrar essa linguagem primitiva, ainda no aforismo 2 de *Investigações*, Wittgenstein descreve uma situação em que dois construtores utilizam palavras como “cubos”, “colunas”, “lajotas” e “vigas” para se comunicarem na atividade em que estão envolvidos, de tal modo que, quando um construtor grita essas palavras o outro “[...]”

traz as pedras que aprendeu a trazer ao *ouvir esse chamado*” (WITTGENSTEIN, 1975, § 2, grifos nossos). Advertimos que, na passagem destacada, ele não nomeia ou substitui *esse chamado* pela palavra “pedras”, citada no início da frase, mas, sim, *descreve* uma ação. Não por acaso o autor escolhe descrevê-la ao invés de relacioná-la com uma palavra. Aqui ele já está problematizando a concepção agostiniana ao usar as palavras de uma forma que não seja referencialista.

Outro ponto importante é que nem todas as palavras da nossa linguagem podem ser significadas ostensivamente. É o que acontece com “um”, “número”, “não”, “este” ou “isto”. Por mais que mostremos lugares e coisas que *correspondam* a elas, suas referências não são fixas. O que mostramos é o modo como essas palavras são empregadas em determinadas situações:

Também “ali” e “isto” são ensinados ostensivamente? – Imagine como se poderia ensinar seu uso! Serão mostrados então lugares e coisas, – mas aqui esse mostrar acontece na verdade também no *uso* das palavras e não apenas no aprender do uso. (WITTGENSTEIN, 1975, § 10, grifos do autor).

É quando analisamos o emprego da linguagem primitiva que podemos perceber tanto a finalidade quanto o funcionamento das palavras, mesmo daquelas que não ganham sentido através de uma definição ostensiva. Essa linguagem primitiva, contudo, não aparece somente no trato de situações entre adultos. Se prestarmos atenção, começamos a empregá-la na infância, quando aprendemos a falar. Aprendemos a usar palavras simples para nomear objetos e pessoas, como na passagem de Agostinho. Wittgenstein ressalta que, quando crianças pequenas aprendem a falar, isso acontece por meio de um treinamento realizado pelos adultos. Ele chama esse treinamento, ou prática, de “ensino ostensivo das palavras”, onde “[...] quem ensina mostra os objetos, chama a atenção da criança para eles, pronunciando então uma palavra, por exemplo, a palavra ‘lajota’, exibindo essa forma” (WITTGENSTEIN, 1975, § 6). Com isso, as crianças repetem aquilo que ouviram, pois “[...] são educadas para executar *essas* atividades, para usar *essas* palavras ao executá-las, e para reagir *assim* às palavras dos outros” (WITTGENSTEIN, 1975, § 6, grifos do autor).

Em um primeiro momento, as crianças ainda não têm capacidade para perguntar sobre a denominação das palavras, por isso Wittgenstein não chama esse treinamento de “elucidação ostensiva” ou “definição”.

Ele o denomina de “ensino ostensivo”. Um detalhe importante é que, para ele, “o ensino da linguagem não é aqui nenhuma explicação, mas sim um treinamento” (WITTGENSTEIN, 1975, § 5), pois quando ensinamos as crianças nessa etapa não estamos explicando o motivo de nomear um objeto de cadeira, por exemplo. Na concepção de Wittgenstein, nesse primeiro momento treinamos as crianças para que *usem* a palavra cadeira com a *finalidade* de substituir um objeto, portanto, descrevemos o uso dessa palavra. Entretanto, substituir objetos ou associá-los com palavras não é a *única* função da linguagem e nem das palavras. Esse é um modo primitivo de usá-las. Para Wittgenstein,

Esse ensino ostensivo das palavras, pode-se dizer, estabelece uma ligação associativa entre a palavra e a coisa: mas o que significa isso? Ora, isso pode significar coisas diferentes; no entanto, pensa-se logo no fato de que, quando a criança ouve a palavra, *a imagem da coisa surge perante seu espírito*. (WITTGENSTEIN, 1975, § 6, grifos nossos).

Isto é, uma imagem mental ou representação surge na mente da criança. No exemplo do aforismo 6, a representação mental pode ter sido a *finalidade* que se queria atingir ao usar determinada palavra. Porém, não podemos generalizá-la para todas as palavras que empregamos em nosso dia a dia. Desse modo, a partir do trecho acima, alcançamos outro ponto importante das investigações de Wittgenstein: a crítica da concepção mentalista da linguagem.

2.1 A CONCEPÇÃO MENTALISTA NA VISÃO CLÁSSICA DA LINGUAGEM

A partir da visão agostiniana da linguagem fomos guiados pela ideia ou concepção de que *todas* as palavras substituem algo. Essa é a visão clássica da linguagem. Essa visão nos leva à concepção de que todas as palavras ou os objetos por elas substituídos surgem como uma imagem em nosso espírito ou mente e, dessa forma, ganham sentido em nossa linguagem. Contudo, se o ‘segundo’ Wittgenstein não aceita a concepção agostiniana como essência das palavras, ele tampouco aceita essa outra, enquanto finalidade geral das palavras. Porém, Wittgenstein entende que, por mais que esta não seja a finalidade de todas, algumas palavras ganham sentido assim. Isto é, por meio de uma representação mental. Analisemos:

Mas se isso acontece – é essa a finalidade da palavra? – Sim, *pode* ser a finalidade. – Eu posso imaginar um tal emprego de palavras (série de sons). (Pronunciar uma palavra é como tocar uma tecla no piano da representação). Mas na linguagem no § 2, *não* é finalidade das palavras despertar representações. (WITTGENSTEIN, 1975, § 6, grifos do autor).

Avaliemos as palavras empregadas no aforismo 2, no qual Wittgenstein descreve um diálogo envolvendo dois construtores. Eles estavam em uma obra e naquela situação as palavras “cubos”, “colunas”, “lajotas” e “vigas” não tinham a finalidade de fazer surgir imagens nos espíritos desses homens, mas, sim, de dar ordens ou realizar um pedido. Desse modo, aquele construtor que ouviu a ordem “lajota!” agiu de acordo com ela e levou o objeto solicitado para seu companheiro. Ao reagir dessa forma não é necessário formar a imagem da lajota na mente, simplesmente segue-se o comando. Wittgenstein menciona que:

Não compreende a ordem “lajota!” aquele que age de acordo com ela? Isto ajudou certamente a produzir o ensino ostensivo; mas na verdade apenas junto com uma lição determinada. Com uma outra lição, o mesmo ensino ostensivo dessas palavras teria efetivado uma compreensão completamente diferente. (WITTGENSTEIN, 1975, § 6).

Encontramos aquilo que Wittgenstein chama de jogos de linguagem (*Sprachspiel*) nessa passagem. Com esse conceito, ele mostra que o significado de uma palavra depende da forma como ela é usada em determinadas situações. Assim, “o termo ‘jogo de linguagem’ deve aqui salientar que o falar de uma linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida³” (WITTGENSTEIN, 1975, § 23, grifo do autor). No aforismo 7, ele aborda os jogos de linguagem mais diretamente:

Podemos também imaginar que todo o processo do uso das palavras em (2) é um daqueles jogos por meio dos quais as crianças aprendem sua língua materna. Chamarei de “jogos de linguagem”, e

³ O conceito “forma de vida” apresenta uma discussão importante e será abordado com detalhes no capítulo III quanto adentramos no conceito de jogos de linguagem.

falarei muitas vezes de uma linguagem primitiva como de um jogo de linguagem. Chamarei também de “jogos de linguagem” o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada. (WITTGENSTEIN, 1975, § 7).

Desse modo, o significado da expressão “lajota!” dependerá do jogo de linguagem no qual ele é operado. No caso dos construtores, o significado dessa palavra estava relacionado à atividade em que eles estavam envolvidos, ou seja, à obra. Ali as palavras não tinham a finalidade de gerar imagens, mas, sim, de gerar comandos. Com esse exemplo, percebemos que nem toda palavra pode ser enquadrada na concepção de objeto-designação conforme a concepção agostiniana da linguagem. Este é *um* dos modos de significar as palavras ou, em conformidade com Wittgenstein, de usá-las. Para ele,

Santo Agostinho descreve, podemos dizer: um sistema de comunicação; só que esse sistema não é tudo aquilo que chamamos de linguagem. E isso deve ser dito em muitos casos em que se levanta a questão: “Essa apresentação é útil ou não?”. A resposta é, então: “Sim, é útil; mas apenas para esse domínio estritamente delimitado, não para o todo que você pretendia apresentar”. (WITTGENSTEIN, 1975, § 3).

Ou seja, ele não diz que esse sistema de comunicação é errôneo, mas que faz parte de uma linguagem primitiva. A respeito desse sistema ou concepção, concordamos quando Hebeche vai na mesma direção de Wittgenstein e argumenta que “[...] ela é *uma* concepção entre outras [...]” (HEBECHE, 2016, p. 19, grifo nosso). Logo, ela não pode ser generalizada como se fosse a *única* capaz de fornecer um entendimento geral sobre nossa linguagem. Afinal, a concepção agostiniana ilustra a essência de um jogo de linguagem que é primitivo e que, muitas vezes, não tem a finalidade de gerar imagens mentais.

Contudo, essa concepção se tornou muito comum, até mesmo essencial, a ponto de dificilmente notarmos que, indiretamente, ela se faz presente em outros problemas filosóficos como é o caso da filosofia da mente, um dos domínios mais complexos e controversos da filosofia do ‘segundo’ Wittgenstein. Ao problematizar a forma como abordamos a significação, Wittgenstein repensa uma tradição filosófica, pela qual partíamos de “dentro para fora” para discorrer sobre a linguagem e o significado. Com base nessa visão tradicional, o significado precisaria

ser explicado e descoberto, já que as palavras ganham sentido na mente do indivíduo, ou seja, devido a atos imateriais, individuais e privados. Desse modo, tal concepção é chamada de mentalista, pois é por meio de uma representação mental do objeto falado, isto é, de sua imagem mental estampada privadamente, que o indivíduo lhe atribui sentido. Nesse caso, a palavra substituiria o objeto. Todavia, Wittgenstein vai na contramão da visão mentalista ao atribuir o significado dos termos da linguagem ao uso que deles fazemos, ou seja, o que importa não são mais as imagens na mente dos falantes, mas as interações que eles estabelecem entre si numa atividade que é pública e, portanto, externa.

Essa afirmação fica evidente quando retomamos a proposta wittgensteiniana de que o significado de uma palavra se dá no uso. É quando compartilhamos as palavras e interagimos a partir de regras estabelecidas publicamente que o seu significado ganha vida. Conforme Wittgenstein, “Todo signo sozinho parece morto. O que lhe dá vida? – No uso, ele vive. Tem então a viva respiração em si? – Ou o uso é sua respiração?” (WITTGENSTEIN, 1975, § 432, grifos do autor).

Assim, damos vida às palavras quando as utilizamos na linguagem ordinária, aquela do nosso dia a dia – como pode ser ilustrado pelo modo primário com que os construtores e o feirante operam com as palavras no início de *Investigações*. Se afastamos a palavra de seu uso ou de seu jogo de linguagem ela perde a sua vitalidade, isto é, o seu sentido. Wittgenstein afirma que o emprego de uma palavra não é fixo, portanto, pode surgir um novo uso – sentido – para ela, do mesmo modo que o seu uso habitual pode cair no esquecimento. Nas palavras de Wittgenstein,

Quantas espécies de frases existem? Afirmação, pergunta e comando, talvez? – Há inúmeras de tais espécies: inúmeras espécies diferentes de emprego daquilo que chamamos de “signo”, “palavras”, “frases”. E essa pluralidade não é nada fixo, um dado para sempre; mas novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem, como poderíamos dizer, nascem e outros envelhecem e são esquecidos. (WITTGENSTEIN, 1975, § 23).

Devemos, ainda, atentar para outro importante detalhe: Wittgenstein sustenta que o próprio modo elementar de lidar com as palavras gera questões que acabam nos afastando do modo como as usamos. Um exemplo é a pergunta “o que é isto?” ou “o que é determinada coisa?”. Para Hebeche (2002, p. 31, grifos nossos), “a

pergunta platônica ‘O que é isto?’ institui a metafísica à medida que substitui o uso das palavras na linguagem ordinária por meta-regras ou essências”. Com isso, temos dificuldade para considerar o modo como as palavras são empregadas em nosso dia a dia e passamos a buscar explicações para acessar sua essência ou o seu verdadeiro significado, como se este já não estivesse exposto.

É o que Wittgenstein nos mostra no § 1 após ilustrar a situação do feirante. Ele lança as seguintes questões: “Mas como ele sabe onde e como procurar a palavra ‘vermelho’, e o que vai fazer com a palavra ‘cinco’? – Ora, suponho que ele *aja* como eu descrevi.” (WITTGENSTEIN, 1975, grifo do autor). Todavia, se partimos da pergunta “Mas qual é a significação da palavra ‘cinco’?” (WITTGENSTEIN, 1975, § 1) para tentar explicar o significado dessa palavra, acabamos recorrendo aos processos cognitivos ou mentais para nos ajudarem nessa tarefa. Deparamo-nos, assim, com uma “ilusão”.

A ilusão que surge aqui é, portanto, a de que tende a envolver um processo cognitivo, um saber sobre o significado, quando se trata basicamente de um *modus operandi* do comprador e do feirante, ou seja, esse modo funciona praticamente e começa a ter sua originalidade encoberta quando se pergunta como o feirante sabe que, no caso, se trata de vermelho e não de verdade ou de cinco e não de seis. (HEBECHE, 2016, p. 21, grifos do autor).

Por isso, Wittgenstein fala em ação e uso quando aborda o significado de uma palavra, não em processo mental. Retomemos sua afirmação no aforismo 1: “– Ora, suponho que ele *aja* como eu descrevi. [...] – De tal significação nada foi falado até aqui, apenas de como a palavra ‘cinco’ é usada” (WITTGENSTEIN, 1975, § 1, grifo do autor). Desse modo, ele não nega que existam processos interiores, mas que é a imagem gerada por um processo interior que gera o significado das palavras de modo generalizado. Ou seja, Wittgenstein nega que as palavras têm a finalidade de representar coisas materiais ou imateriais.

Para melhor compreendermos a problematização wittgensteiniana, é necessário retomar o conceito de processos mentais segundo a tradição filosófica. Para tanto, escolhemos Descartes e sua abordagem acerca desta temática. Elencamos o conceito de representação (*Vorstellung*) como fio condutor de nossa investigação. Como ele está atrelado a outros importantes conceitos para a filosofia moderna, tais como o de imagem mental e ideia, também iremos abordá-los. Veremos que todos eles

carregam pressupostos importantes do que discutimos até então, a saber, o de verdade enquanto correspondência e a própria concepção objeto-designação presente na visão clássica da linguagem. Todos esses conceitos ajudarão a compreender o emaranhado gramatical que Wittgenstein problematiza.

2.1.1 Representação e processos mentais

O conceito escolhido – representação (*Vorstellung*) – pode ser encontrado em diferentes aforismos das obras tardias de Wittgenstein. A noção que ele nos apresenta não é a mesma, porém, que aquela concebida pelo pensamento moderno, mais especificamente por Descartes, onde uma representação envolve uma imagem mental obtida através de um processo individual de significação. Se pensarmos no significado de uma palavra de acordo com a tradição, por exemplo, veremos que a palavra substitui um objeto e este, por sua vez, é representado em nossa mente por meio de uma imagem mental. E, assim, obtemos o seu significado.

As teorias adeptas ao representacionismo argumentam que aquilo que diz respeito ao conhecimento é dado por meio de processos mentais fundamentados na mente do indivíduo. Nesse sentido, o sujeito teria uma espécie de imagem mental que representaria o mundo como a imagem num espelho. (MULINARI, 2013, p. 32).

Portanto, a significação seria um ato mental, privado e imaterial que ocorre na mente do indivíduo. A mente, por sua vez, seria como uma tela onde a representação, enquanto *imagem mental*, nos permitiria conhecer, ou significar, o mundo que é apreendido pelos sentidos. René Descartes (1596-1650) foi um dos principais teóricos que utilizou o conceito de representação, sobretudo em *Meditações*, ao desenvolver uma concepção mentalista do conhecimento. Este é adquirido por meio de representações em um espírito que, por sua vez, é “uma coisa” que pensa – e que contemporaneamente pode ser chamado de mente. Na concepção de Descartes, uma coisa que pensa “é uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (DESCARTES, 1973, p. 103). Para ele, só podemos conhecer o mundo porque podemos pensar e os pensamentos, por sua vez, são divididos em ideias, vontades e juízos. Todos eles ocorrem nessa “coisa pensante”.

Vamos nos deter, contudo, àqueles pensamentos chamados de ideias, visto que o conceito de ideia engloba o de representação enquanto imagem mental. Descartes define:

Entre meus pensamentos, alguns são como *as imagens das coisas*, e só àqueles convém propriamente o nome de *ideia*: como no momento em que eu *represento* um homem ou uma quimera, o céu, ou um ano, ou mesmo Deus. (DESCARTES, 1973, p. 109, grifos nossos).

A partir dessa elucidação, podemos dizer que o significado de “homem”, por exemplo, se dá quando o represento em meu espírito, ou mente, por meio de uma imagem mental. Do mesmo modo, adquiriríamos o conhecimento, o qual se daria a partir da correspondência entre os objetos nomeados e a ideia deles representada em minha mente. Notamos que essa mesma concepção pode ser encontrada em Agostinho, onde as palavras substituem objetos. Em ambos os casos a representação está no lugar de algo e ganha sentido através de processos interiores na mente de cada indivíduo, isto é, por meio de um ato mental individual. Wittgenstein faz uma importante consideração ao declarar que:

Certos processos mentais *definidos* parecem ser inseparáveis do funcionamento da linguagem, sendo os únicos a condicioná-los. Refiro-me aos processos de compreensão e significação. Os signos da nossa linguagem parecem não ter vida sem estes processos mentais; e poderia ter-se a impressão de que a única função dos signos é a de induzir tais processos e de que estes são, na realidade, as únicas coisas em que deveríamos estar interessados. (WITTGENSTEIN, 2008b, p. 24, grifos do autor).

Ele elucida que, tradicionalmente, temos a tendência de conceber a linguagem como um mecanismo formado por duas partes: uma inorgânica e a outra orgânica. A primeira se refere à manipulação dos signos da linguagem, ou seja, ao uso de palavras e frases. A segunda diz respeito à compreensão e a significação destes signos, que parecem ocorrer por meio do pensamento, considerado um processo imaterial e mental. Em relação à parte orgânica, Wittgenstein explica que:

Estas últimas actividades parecem decorrer num meio fora do vulgar, o espírito; e o mecanismo do

espírito, cuja natureza, segundo parece, não compreendemos completamente, pode produzir efeitos não suscetíveis de serem provocados por um mecanismo material. (WITTGENSTEIN, 2008b, p. 25).

Por esse motivo, Wittgenstein defende que tanto a compreensão quanto a significação são conceitos que até então estavam imbuídos de uma concepção mentalista, a qual nos remete à Descartes. Se prestarmos atenção, ainda hoje estamos impregnados por essa *imagem* ou concepção, a ponto de ainda fazermos perguntas como “O que é o significado?”. Porém, deveríamos nos perguntar *como* essa palavra é usada e não “o que” ela *é* ou poderia ser. De acordo com Wittgenstein, quando perguntamos pelo “quê”, estamos em busca de uma essência e, com isso, caímos em ilusões gramaticais. Por esse motivo ele lança mão de situações reais onde as palavras aparecem em seu uso ordinário para investigar os processos que envolvem o pensamento e a linguagem. É o que podemos observar nos casos do feirante e do construtor, por exemplo. É dessa forma que podemos ver a linguagem em funcionamento e nos afastamos de tais ilusões.

Percebemos, então, o quanto a concepção mentalista destoa daquela proposta pelo ‘segundo’ Wittgenstein. Enquanto para Descartes a noção de representação estava atrelada à de imagem mental, para Wittgenstein “uma representação [*Vorstellung, image*] não é uma imagem [*Bild, picture*], mas uma imagem [*Bild, Picture*] pode corresponder a ela” (WITTGENSTEIN, 1975, § 301). Afinal, para ele a significação não é constituída *essencialmente* de “representações” ou imagens, assim como a nomeação de objetos não é a função fundamental da linguagem. Esta imagem (*Bild*) seria o mesmo que uma figura ou concepção que parte da noção de que as palavras correspondem a objetos. Ora, esta é a concepção agostiniana da linguagem que tradicionalmente está atrelada à noção de representação.

Porém, para que uma imagem tenha sentido, devemos considerar as regras de uso da qual ela faz parte – é o que afirma o ‘segundo’ Wittgenstein, conforme veremos no capítulo III. Assim, a noção de representação passa a ser compreendida pelo uso que fazemos dessa palavra, quando a consideramos em operação com as demais palavras. Não há, assim, uma essência comum a essa palavra e tampouco ela é abordada *essencialmente* enquanto um processo mental, pois Wittgenstein,

[...] procura desfazer o caráter mentalista do conceito de “representação”, o qual envolve o processo mental de representar algo no sujeito, que ainda teria o privilégio de privadamente comparar representações e apanhar os aspectos mais profundos dos fenômenos (HEBECHE, 2016, p. 312).

Contudo, se não formos perturbados por essas questões, dificilmente conseguiremos lidar com a nova maneira de pensar proposta por Wittgenstein. A partir do momento em que nos voltamos para a maneira como as palavras são usadas, não há mais lugar para a significação enquanto um processo mental que ocorre privadamente em nossa mente. Se continuássemos a pensar assim, estaríamos ignorando as contribuições do ‘segundo’ Wittgenstein.

Como vimos, a concepção agostiniana da linguagem perpassa diferentes temas filosóficos, inclusive teorias modernas do conhecimento. Ressaltamos que, em Descartes, por exemplo, o pensamento é abordado como algo imaterial e definido em torno de um *super*conceito. Todavia, se abordamos o pensamento dessa forma é porque o afastamos da própria linguagem. Para Wittgenstein, “lá onde nossa linguagem autoriza a presumir um corpo, e não existe corpo algum, lá desejaríamos dizer, existe um *espírito*” (WITTGENSTEIN, 1975, § 36, grifo do autor). Portanto, não é à toa que conceitos como mente e pensamento tradicionalmente são abordados como algo para além da linguagem. É o que veremos na sequência.

2.1.2 Linguagem e pensamento

A passagem de Agostinho que abre *Investigações* aborda não somente a problemática da essência das palavras e do “interno × externo”, mas, também, a do pensamento. Consideremos a frase: “E quando habituara a minha boca a esses signos, dava expressão aos meus desejos” (WITTGENSTEIN, 1975, § 1). Nela encontramos a concepção de que as palavras, ou signos, expressam e dão sentido para aquilo que eu estava pensando, mas que não havia compartilhado publicamente. Logo, as palavras se referem a algo – nesse caso, ao pensamento. Existe, então, uma dicotomia: de um lado, o pensamento, que seria algo subjetivo que ocorre na mente, e, do outro, algo que ocorre objetivamente através da manipulação das palavras, a linguagem. Essa visão nos remete à crítica

de Wittgenstein a uma condição orgânica e inorgânica da linguagem, conforme elucidamos anteriormente.

Novamente nos deparamos com a definição ostensiva, mas agora percebemos que, além da essência das palavras, ela também orienta a forma como abordamos os conceitos de pensamento e de linguagem. Portanto, tradicionalmente, a linguagem também é compreendida por um viés mentalista.

Existe uma visão natural que diz que entender uma linguagem é um processo mental que assiste nossas atividades linguísticas. Assim, quando eu falo, escuto ou leio algo acontece em minha mente, uma ‘compreensão do significado’ dos signos usados. (GRAYLING, 1996, p. 65, tradução nossa).

Desse modo, a linguagem seria o meio através do qual o pensamento se expressa. O pensamento, por sua vez, precisa ter o seu mecanismo desvendado para ser acessado em sua essência – como aponta Descartes. De acordo com Agostinho, em *Confissões*, o pensamento daria vida à linguagem e as palavras, por sua vez, seriam vias para acessá-lo. A respeito do pensamento, Pessanha lembra que, na obra *Cidade de Deus*, Agostinho já

[...] antecipou a reflexão cartesiana, formulada doze séculos depois: “Se eu me engano, eu sou, pois aquele que não é não pode ser enganado”. Com isso atingia a certeza da própria existência. Essa primeira certeza, além de fundamentar toda uma teoria dogmática do conhecimento, parecia permitir também a revelação da própria essência do ser humano: o homem seria sobretudo um ser pensante e seu pensamento não se confundiria com a materialidade do corpo. (PESSANHA, 1980, p. 19).

Porém, para Wittgenstein, o pensamento não é a essência do ser humano, mas, sim, uma *atividade* que opera com signos. Destacamos que a sua natureza não é mental, mas linguística. Ele tece várias considerações tanto no *livro Azul* quanto em *Investigações*, para sustentar sua posição de que o pensar se encontra no uso da linguagem, ou seja, em atividade. Analisemos uma delas:

Podemos dizer que o pensamento é essencialmente a actividade que opera com signos. Esta actividade

é realizada pela mão, quando pensamos por intermédio da escrita; pela boca e pela laringe, quando pensamos por intermédio da fala; e se pensamos imaginando signos ou imagens, é-me impossível mostrar-vos qualquer princípio activo pensante. Se então me disserem, que em tais casos, o espírito pensa, apenas chamarei a vossa atenção para o fato de estarem a usar uma metáfora, de o espírito ser aqui um agente num sentido diferente daquele que nos leva a considerar a mão como um agente na escrita. (WITTGENSTEIN, 2008b, p. 29).

Portanto, o pensamento não corresponde a algo, de modo que, se assim fosse, voltaríamos para o modelo do objeto-designação. Tampouco o pensamento é visto como algo especial em Wittgenstein. Mas, ele provoca ao mencionar que o “pensar deve ser algo único” (WITTGENSTEIN, 1975, § 95). No mesmo tom, ele dialoga com seu interlocutor imaginário:

“A finalidade da linguagem é expressar pensamentos.” – Assim, pois, o objetivo de toda frase é expressar pensamentos. Que pensamentos expressa, por exemplo, a frase: “Chove”? –. (WITTGENSTEIN, 1975, § 501).

Podemos afirmar que esta frase não tem sentido? Não, pois a compreendemos. Poderíamos dizer, então, que quem a pronunciou tinha o pensamento completo em sua mente, mas o expressou pela metade através das palavras. Todavia, se essa afirmação procedesse, como poderíamos ter compreendido o que o interlocutor quis dizer? Quando escutamos ou lemos essa frase entendemos que o interlocutor gostaria de saber se está chovendo. Consideramos que ele apenas formulou sua questão de uma determinada maneira, afinal, poderia ter feito a mesma questão utilizando as seguintes palavras: “Você sabe se está chovendo?”. Ou seja, o sentido é o mesmo, porém, as palavras empregadas foram outras.

Afinal, não existe “o jeito ideal” de fazer esta pergunta. Podemos fazê-la de várias formas de acordo com a atividade em que estamos inseridos – como no caso dos construtores – e conforme as regras linguísticas que a orientam. Quando afirmamos que a frase está pela metade é como se, indiretamente, disséssemos que existe a versão

“completa”, a qual estaria correta, seria a verdadeira. Wittgenstein elucida que,

Se acreditamos que devemos encontrar aquela ordem, a ideal, na linguagem real, ficaremos insatisfeitos com aquilo que na vida cotidiana se chama “frase”, “palavra”, “signo”. (WITTGENSTEIN, 1975, § 105, grifo do autor).

Cada frase da nossa linguagem já apresenta um sentido e uma ordem perfeita, mesmo aquelas que aparentemente estão incompletas, como é o caso da frase “Chove?”, citada no final do aforismo 501. De acordo com Wittgenstein, “o ideal está instalado definitivamente em nossos pensamentos” (WITTGENSTEIN, 1975, § 103) e assim “quebramos a cabeça sobre a essência do *verdadeiro* signo” (WITTGENSTEIN, 1975, § 105, grifo do autor). Na mesma direção, McGinn defende que o conceito de incompletude, assim como o de completude, pertence à falsa ideia de que há um sistema ideal de representação (MCGINN, 2002, tradução nossa).

Podemos afirmar, então, que o conceito de pensamento bebe na mesma fonte da concepção da linguagem ideal, qual seja, a lógica. Tal alegação não gera espanto, afinal, o conceito de pensamento é tradicionalmente abordado pelos mesmos pressupostos da concepção agostiniana. Dentre eles, destacamos o viés mentalista, que aborda “[...] o conceito de pensar como uma atividade inefável por detrás da linguagem” (HEBECHE, 2002, p. 122) e que assegura que a significação e a compreensão são processos mentais. Logo, são privados, de modo que, sem eles, não seria possível conceber a linguagem.

Em um primeiro momento, esses processos parecem ser inseparáveis do funcionamento da linguagem, como se fossem os únicos a possibilitá-la. A imagem mental, ou representação, também seria outro processo mental sem o qual seria impossível dar vida aos signos. Eles seriam animados, por sua vez, pelo pensamento. Mas, Wittgenstein deixa claro que a linguagem não precisa de um processo mental para ganhar sentido, afinal, “quando penso na linguagem não me pairam no espírito ‘significações’ ao lado da expressão linguística” (WITTGENSTEIN, 1975, § 329). Todavia, em *Tractatus*, Wittgenstein ainda separava o pensamento da linguagem e o colocava em uma posição privilegiada em sua investigação.

3. Pensamento é a figuração lógica dos fatos; 3.02
O pensamento contém a possibilidade da situação

que ele pensa. O que é pensável também é possível;
3.1 Na proposição o pensamento se exprime
sensível e perceptivelmente. (WITTGENSTEIN,
1968, p. 61).

Nessa obra, o pensamento é o ponto de contato no debate travado, no século XIX, entre o empirismo, o psicologismo e o platonismo em torno da natureza da lógica (GLOCK, 1998). Wittgenstein defendia que, conforme compreendêssemos a natureza da linguagem e daquilo que pode ser pensado de forma clara e com sentido, poderíamos compreender o limite no qual o pensamento e a linguagem se tornam sem sentido. Para alcançar essa compreensão ele utilizou o método da análise lógica. Nas palavras de Grayling,

No *Tractatus* Wittgenstein assumiu que a linguagem tem uma essência que ele poderia especificar desenterrando sua estrutura lógica. Os conceitos em questão são o de essência e de estrutura lógica da linguagem. A ideia de que a linguagem tem uma natureza unitária que pode ser capturada por uma única fórmula, que permite identificar uma solução para todos os problemas filosóficos, tais como pensamento, mundo, valores, religião, verdade, entre outros, é extremamente ambiciosa, mas é o que o primeiro Wittgenstein nos pede para aceitar. Nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein rejeita essa simplificação excessiva e argumenta o contrário – a linguagem é uma vasta coleção de *diferentes* atividades, cada uma com sua própria lógica. (GRAYLING, 1996, p. 50, tradução nossa, grifo do autor).

Em *Investigações*, Wittgenstein passa a rejeitar a ideia de que o pensamento precede o falar. Assim, quando consideramos a possibilidade de “falar com ou sem pensamentos é comparável a executar com ou sem pensamento uma peça musical” (WITTGENSTEIN, 1975, § 341). Isto é, soa impossível. Na visão wittgensteiniana, “o pensamento está rodeado de um limbo” (WITTGENSTEIN, 1975, § 97). Para retirá-lo desse limbo devemos primeiro considerar que “[...] a palavra pensamento tem o seu uso, que é de um tipo completamente diferente do *uso* da palavra « frase »” (WITTGENSTEIN, 2008b, p. 31, grifo do autor).

Porém, não costumamos olhar para o pensamento dessa forma. Quando filosofamos, por exemplo, estamos habituados a operar com o

caráter sublime do pensamento. Porém, se considerarmos a multiplicidade de modos com que essa palavra é *usada* na linguagem ordinária, esse caráter perde o seu peso. “A dificuldade, porém, é vencer o preconceito que se opõe a este aprendizado. Não é nenhum preconceito *toló*” (WITTGENSTEIN, 1975, 340, grifo do autor). Isto porque “toda a tradição filosófica, desde os gregos, coloca o pensar como mais ‘sublime’” (HEBECHE, 2002, p. 125). O próprio Wittgenstein assim o fez em *Tractatus*. Contudo, o ‘segundo’ Wittgenstein considera que a palavra “pensamento” tem vários usos e que o seu sentido varia conforme o jogo de linguagem no qual ela está inserida. Um dos possíveis sentidos, ou usos, para essa palavra é o de uma atividade, que não é mental, mas linguística, e que opera com signos. Essa atividade se confunde com as demais que executamos em nosso dia a dia. A linguagem é um exemplo: “o pensamento já está em execução na linguagem. A linguagem não é um meio de transportá-lo, mas *confunde-se* com ele” (HEBECHE, 2016, p. 138, grifo nosso).

Assim, tanto o pensamento quanto a linguagem são atividades que ganham sentido conforme são executadas. Logo, o pensamento não é mais abordado como sublime e, sim, como uma atividade trivial (WITTGENSTEIN, 2010, § 66). Enquanto atividade, ele depende de regras para funcionar, porém, não são regras privadas, mas públicas. É devido a elas que a *práxis* do pensamento ganha sentido. Esse é um dos tópicos que veremos no próximo capítulo, junto de outras estratégias que Wittgenstein utiliza para afastar a prevalência da concepção mentalista da linguagem e da significação.

3 O MENTAL RETORNA PARA A LINGUAGEM: ESTRATÉGIAS DO ‘SEGUNDO’ WITTGENSTEIN

No capítulo anterior elucidamos a noção tradicional da linguagem e como certa concepção de mente, ou do *mental*, é nela apresentada. Defendemos o quanto o *mental* se confunde com o próprio modo que tradicionalmente a linguagem é abordada. Para Wittgenstein, a essência da noção tradicional da linguagem é representada pela concepção agostiniana de que as palavras substituem objetos. Isto implica, por sua vez, na ideia de que outros conceitos filosóficos são predominantemente abordados por um viés mentalista.

Com isso, Wittgenstein problematiza não só o conceito de mente, ou do mental, até então vigente. Suas provocações acabam englobando diferentes conceitos a ele relacionados, como os de “pensamento” e “linguagem”:

[...] o pensamento, a linguagem aparecem-nos como o único correlato, a única imagem do mundo. Os conceitos: proposição, linguagem, pensamento, mundo estão uns após os outros numa série, cada um equivalendo ao outro. (WITTGENSTEIN, 1975, § 96).

Como se a imagem que eles geram, sustentada por uma essência lógica, fosse a única capaz de oferecer uma *verdadeira* representação da realidade. Quando abordamos estes conceitos – considerando que eles têm uma essência lógica *a priori* da realidade e que, antes, a única função da linguagem é representar a realidade –, não contemplamos a dimensão pragmática da linguagem. Ou seja, ignoramos que a linguagem é uma atividade ou habilidade que se confunde com sua própria execução. Ignoramos, também, que “a significação de uma palavra está relacionada ao momento de sua aplicação, com todos os elementos e circunstâncias que envolvem essa aplicação” (DONAT, 2008, p. 39).

Em outras palavras, precisamos ponderar: a) a finalidade com que as palavras são usadas na linguagem ordinária – o significado enquanto uso; b) em qual jogo de linguagem elas são empregadas; e c) as regras estabelecidas socialmente para que essas palavras sejam aceitas ou refutadas em seu uso, ou seja, façam sentido. Caso esses elementos não sejam considerados, afastamos o significado da palavra de seu uso e buscamos explicações que vão além da linguagem na tentativa de compreendê-lo. Caímos, então, no âmbito da significação enquanto

processo mental e inefável. Deparamo-nos, nas palavras de Wittgenstein, com as ilusões metafísicas.

Sendo assim, neste capítulo apresentaremos mais duas importantes estratégias do ‘segundo’ Wittgenstein para afastar a concepção mentalista da linguagem e da significação, a saber: *jogos de linguagem* (*Sprachspiel*) e *seguir regras*. São estratégias que, somadas àquela de que o significado da palavra é o seu uso, visam mostrar o âmbito pragmático da linguagem. Portanto, retiram do mental as ilusões metafísicas da concepção clássica e, ao mesmo tempo, apontam para a necessidade de analisarmos a linguagem ordinária. A partir dessas estratégias discutiremos conceitos que tradicionalmente estão atrelados ao mental e, conseqüentemente, a uma representação mentalista da linguagem, qual seja, pensamento, significação e compreensão. Esses conceitos, por sua vez, compõem a trama dos conceitos psicológicos, que tradicionalmente também apresentam um pressuposto mentalista, conforme veremos no capítulo IV.

Ressaltamos que essas estratégias wittgensteinianas se encontram dispersas nos diferentes aforismos de *Investigações*. Nas páginas que seguem tentamos sintetizar as principais propostas de cada uma, ao mesmo tempo em que nos propomos a mostrá-las em execução. Afinal, na obra original elas não são apresentadas enquanto teoria, mas em *operação* na linguagem. Assim, discordamos quando Grayling (1996) declara que as teses de Wittgenstein podem ser apresentadas como teorias. O autor considera que, apesar dos escritos tardios de Wittgenstein terem um estilo assistemático, isto não implica que o seu conteúdo também o seja. Para ele, tanto no trabalho inicial quanto no tardio, Wittgenstein apresenta teses chave, como as que elencamos acima, que têm uma relação entre si e que podem ser apresentadas como qualquer outra teoria filosófica. Mas, se o Wittgenstein tardio considera que nada está oculto na linguagem, então, seu modo de abordá-la nada revela ou teoriza. Ele mostra, isto sim, o funcionamento da linguagem enquanto atividade que possui ferramentas, conexões e regras para operar. Wittgenstein não teoriza, pois isso afastaria a linguagem, e mesmo suas estratégias, da execução e assim elas perderiam o sentido. É o que ele evidencia através do seguinte diálogo com seu interlocutor imaginário:

“Ligando a barra com a alavanca, faço funcionar o freio.” – Sim, dado todo o mecanismo restante. Apenas com este é alavanca de freio; e, separado do seu apoio, nunca é alavanca, mas pode ser

qualquer coisa ou nada. (WITTGENSTEIN, 1975, § 6).

Assim, apesar de elencarmos as principais propostas dessas estratégias nos parágrafos que virão, não queremos reduzi-las em explicações. Escolhemos mostrá-las em funcionamento e, com isso, evidenciar o quanto na *práxis* da linguagem elas se confundem. Para que possamos perceber esses aspectos da linguagem, advertimos que precisamos mudar a nossa lente conceitual. É preciso abandonar a visão unilateral da linguagem, essencialmente referencialista e mentalista, e passar a adotar uma *visão panorâmica ou perspícua (Übersicht)*. Portanto, é dela que partiremos para explorar os demais conceitos.

3.1 VISÃO PERSPÍCUA OU PANORÂMICA DA LINGUAGEM

Como vimos, em *Tractatus*, Wittgenstein começou a se afastar da concepção agostiniana, porém, ainda acreditava que a função da linguagem era representar a realidade por meio da figuração. Esta seria como um modelo que, no lado oposto da realidade, a enlaça por meio da linguagem. Para reconhecer se uma figuração era verdadeira ou falsa ela deveria ser comparada com a realidade. Para tanto, ele recorreu à análise lógica da linguagem na tentativa de verificar as possibilidades humanas de compreensão. Com isso, a linguagem seria “[...] um *meio* sem o qual não haveria compreensão entre os seres humanos” (HEBECHE, 2016, p. 271, grifo nosso).

Por esse motivo, sua investigação ainda estava embasada em uma visão unilateral, a qual enfatiza uma característica geral da linguagem ou essência e a significação via representação mental. Porém, em *Investigações*, Wittgenstein passa a adotar uma *visão panorâmica ou sinóptica (Übersicht)* da gramática, o que implica em mudanças na forma de abordar a linguagem. Essa visão propõe que existem formas de compreensão distintas daquela da explicação causal das ciências nomológico-dedutivas e, ainda, que é possível lançar luz sobre diferentes fenômenos sem que seja necessário “[...] descobrir algo de novo, bastando organizar o que já é conhecido, de um modo que *esclareça as ligações ou interconexões*” (GLOCK, 1998, p. 375, grifos nossos).

A visão panorâmica permite que abordemos a linguagem a partir daquele aspecto que está exposto e que já é conhecido por nós, qual seja, sua gramática ou regras de uso das palavras. “As ‘regras gramaticais’ são padrões para o uso correto de uma expressão, que ‘determinam’ seu significado; dar o significado de uma palavra é especificar sua gramática”

(GLOCK, 1998, p. 193). Porém, as regras não são rígidas, não têm um caráter de verdade, mas, sim, funcional, de uso. São compreendidas de acordo com as atividades ou jogos de linguagem dos quais fazem parte. A gramática em Wittgenstein também pode ser compreendida como lógica,

[...] mais precisamente a lógica de uma determinada atividade linguística. Existem diferentes tipos de atividades linguísticas, portanto, existem muitos modos diferentes da gramática da linguagem operar. (GRAYLING, 1996, p. 69, tradução nossa).

Diferentemente de em *Tractatus*, porém, Wittgenstein não defende mais *uma* lógica da linguagem, mas, sim, a ocorrência de diferentes lógicas ou regras gramaticais. É imprescindível ressaltar que essas regras não dizem

[...] como a linguagem deve ser construída para realizar sua finalidade, para ter tal ou tal efeito sobre os homens. Ela apenas descreve, mas de nenhum modo explica o uso dos signos. (WITTGENSTEIN, 1975, § 496).

Assim, na visão panorâmica, a linguagem passa a ser abordada por suas múltiplas possibilidades de uso. As palavras, por sua vez, passam a ser compreendidas a partir de suas conexões conceituais nos jogos de linguagem. Com isso, o aspecto sublime da essência cai por terra e volta a fazer parte do solo áspero da linguagem ordinária.

Falta caráter panorâmico à nossa gramática. – A representação panorâmica permite a compreensão, que consiste justamente em “ver as conexões”. O conceito de representação panorâmica é para nós de importância fundamental. Designa nossa forma de representação, o modo pelo qual vemos as coisas. (WITTGENSTEIN, 1975, § 122).

Não é a partir da visão agostiniana, nem do método científico de investigação – *explicativo* – que Wittgenstein busca compreender a linguagem, e, sim, de uma visão perspicua ou representação panorâmica. Advertimos que essa *visão* não tem a finalidade de alcançar uma exatidão ou visão sistemática da linguagem. Ela permite, porém, que a linguagem seja vista em funcionamento. Portanto, a visão panorâmica compõe o

novo *método* de investigação filosófica de Wittgenstein, que já não explica, mas *descreve o uso* da linguagem. Por essa razão, ele não persegue mais um modelo ou imagem ideal para representar a estrutura da linguagem nem para definir a significação das palavras.

Não à toa, Wittgenstein concebia que essa visão de mundo rivaliza com aquela rígida do método científico, enquanto seu novo *método* – se é que essa é a melhor palavra para ser usada nesse caso – considera a sutileza e a vagueza da linguagem. Assim, é a visão panorâmica que possibilita uma compreensão clara da linguagem, na qual podemos visualizá-la em funcionamento e nos afastamos, assim, das ilusões provenientes justamente de uma visão dura ou unilateral da linguagem. A visão perspicua não se aplica somente às palavras, mas também aos conceitos.

Para Wittgenstein, esse é um conceito de importância fundamental, porque diz respeito ao nosso modo de apresentar (*Darstellungsform*), ele é o modo como as coisas aparecem, e como podemos fazer as conexões, apreendendo as relações intermediárias entre os conceitos. (HEBECHE, 2002, p. 60).

A visão panorâmica também aparece nas considerações de Wittgenstein a respeito dos conceitos psicológicos, quando ele discute a filosofia da psicologia, conforme aprofundaremos no capítulo IV. Assim, conceitos como o de “crer”, “desejar” e “intencionar”, comumente associados a uma causa ou significação *interior*, passam a ser investigados gramaticalmente. Isto é, Wittgenstein não almeja *explicar* esses termos, mas, sim, clarear o modo como eles são usados em nossa linguagem para mostrar como o “mito do mental” se aplica a essas palavras.

Aplicar a visão perspicua aos conceitos psicológicos não é uma tarefa simples. “Isso se deve ao fato dos termos psicológicos possuírem usos ramificados na linguagem [...]” (MULINARI, 2016, p. 125). Além de que, muitas vezes, eles são usados em conjunto com a gramática do mental, o que acaba dificultando uma visão clara de seu emprego. Para Wittgenstein, “a dificuldade é saber guiar-se em meio aos conceitos dos ‘fenômenos psicológicos’. É se movimentar por entre eles sem ficar a todo momento trombando com um obstáculo” (WITTGENSTEIN, 2008a, § 1054).

Um modo de evitar os obstáculos é desvincular os termos psicológicos da significação via processo mental. Outro modo é retirar o

caráter de sublimidade dos termos psicológicos e os devolver ao solo áspero da linguagem. Podemos colocá-los lado a lado com termos triviais como as cores, por exemplo. Assim, evitamos uma subordinação de conceitos como acontece na concepção mentalista, isto é, não é o âmbito psicológico que nos permite compreender as cores, mas o modo como usamos esses termos. Com isso, os conceitos psicológicos passam a ser abordados como um instrumento e com uma finalidade diferente daquela das cores. Ambos têm empregos distintos ou que se assemelham de acordo com os jogos de linguagem dos quais participam. Dessa maneira, os conceitos psicológicos não são superiores aos das cores. Não é o primeiro, enquanto processo mental, que dá sentido ao segundo. Wittgenstein ainda fornece outra possibilidade para evitar esses obstáculos, por meio do domínio de afinidades e diferenças conceituais.

[...] é preciso que se *domine* as afinidades e diferenças entre os conceitos. Tal como alguém domina a transição de qualquer tonalidade a qualquer outra, modula de uma para a outra. (WITTGENSTEIN, 2008a, § 1054, grifo do autor).

Essa proposta de Wittgenstein reforça outra, de que a gramática é plana, pois não há hierarquias no seu funcionamento. Assim, preferimos afirmar que a representação panorâmica é uma estratégia ou “nova lente”, ao invés de método, que Wittgenstein disponibiliza. A partir dela podemos ver outros modos de usar as palavras, os conceitos e a linguagem, sem subordiná-los à concepção mentalista. Essa visão possibilita que conceitos como os de “pensar”, “significar” e “compreender”, por exemplo, deixem de ser abordados por uma perspectiva de causalidade ou por um método explicativo. Logo, não são processos mentais que os *causam* ou *significam*, nem que permitem entendê-los.

Ao afirmar isso, Wittgenstein não nega que existam processos interiores. Ele nega novamente que é um processo mental, e *interior*, que atribui sentido às palavras. Ele argumenta que:

Certos processos mentais *definidos* parecem ser inseparáveis do funcionamento da linguagem, sendo os únicos a condicioná-lo. Refiro-me aos processos de compreensão e significação. Os signos da nossa linguagem parecem não ter vida sem estes processos mentais; e poderia ter-se a impressão de que a única função dos signos é a de induzir tais processos e de que estes são, na

realidade, as únicas coisas em que deveríamos estar interessados. (WITTGENSTEIN, 2008b, p. 24, grifos do autor).

Quando proferimos a palavra “pensar” ou “pensamento” não devemos nos preocupar com o que ela é, mas ficar atentos em como é empregada nos jogos de linguagem – da ciência, da psicologia, da mãe com seu bebê, do feirante. É neles que encontraremos o seu sentido, o qual não é fixo. Entretanto, o modo ostensivo de significar a palavra pensamento faz com que nos lancemos em busca de sua localização. Se prestarmos atenção, veremos que na linguagem ordinária costumamos usar expressões – verbais e gestuais – que “direcionam” o pensamento para a nossa cabeça.

A principal razão da nossa forte inclinação para falar da cabeça como a sede dos nossos pensamentos é possivelmente a que se segue: a existência das palavras « pensamento » e « pensar » paralelamente à de palavras que denotam atividades (corporais), como escrever, falar, etc., leva-nos a procurar uma atividade diferentes destas, mas a elas análoga, correspondente à palavra « pensamento ». Quando as palavras na nossa linguagem vulgar têm, à primeira vista, gramáticas análogas, tendemos a tentar interpretá-las de modo análogo; isto é, tentamos manter a analogia a qualquer preço. (WITTGENSTEIN, 2008b, p. 30).

Wittgenstein não quer dizer, porém, que é um absurdo usar a expressão “localização do pensamento” e apontar para a nossa cabeça. Essa expressão tem a sua utilidade em algum jogo de linguagem. O que ele problematiza por meio dessa situação é o efeito da generalização da significação ostensiva, que nesse caso gera a *ilusão* de que existe uma relação de causalidade entre o pensamento, sua “localização” e o seu significado. Wittgenstein continua:

Se dissermos: « o pensamento ocorre nas nossas cabeças » qual é, encarando-a seriamente, o sentido desta expressão? Presumo que seja o de que certos processos fisiológicos correspondam aos nossos pensamentos de uma forma tal que se conhecermos a correspondência poderemos, observando esses processos, descobrir os pensamentos. Mas, em que

sentido se poderá dizer que os processos fisiológicos correspondem a pensamentos, e em que sentido se poderá dizer que atingimos os pensamentos a partir da observação do cérebro? (WITTGENSTEIN, 2008b, p. 31).

Nessa direção, poderíamos ainda perguntar: Como a significação acontece no cérebro? A resposta seria que “dentro do cérebro as significações permaneceriam como que mergulhadas em instância misteriosa e oculta” (HEBECHE, 2016, p. 26). Queremos salientar que existe uma similaridade entre a gramática dos processos mentais e aquela dos processos cerebrais.

A diferença, dirá Wittgenstein, é que no caso dos processos cerebrais, é admissível que se proponha uma averiguação direta, através da observação “*in loco*” do cérebro. (FATTURI, 2012, p. 17).

Já no caso dos processos mentais, mais especificamente quando o relacionamos à significação, percebemos que não há um “lugar” para eles. Vemos que, mais uma vez, deparamo-nos com o pressuposto mentalista da definição ostensiva, o qual orienta o modo como abordamos o conceito de processo mental. Com isso, não queremos dizer que há um erro em abordá-lo desse modo, porém, quando usamos esse conceito dessa forma em filosofia, ele nos leva na direção de confusões conceituais. É diferentemente do uso ostensivo da expressão “processo cerebral” quando aplicada no jogo de linguagem da neurociência, por exemplo. Em conversa com seu interlocutor imaginário, Wittgenstein expõe sucintamente essa visão:

« O pensamento, dizemos, é sem dúvida *algo*; ele não é um “nada” »; e a única resposta que podemos dar a isto é a de que a palavra « pensamento » tem o seu *uso*, que é de um tipo completamente diferente do uso da palavra « frase » . (WITTGENSTEIN, 2008b, p. 30, grifos do autor).

É a visão panorâmica que permite que, em *Investigações*, Wittgenstein considere que não existe uma essência lógica ou representacional do sentido das palavras, mas, sim, diversos modos de usá-la. A partir dela, Wittgenstein percebe também que “a possibilidade de restringir a proposição à relação projetiva com o estado de coisa

simplesmente inexistente para uma grande parte dos usos na linguagem” (ARAÚJO, 2012, p. 3). Com isso, a *práxis* da linguagem ocupa o lugar da imagem da “proposição-estado de coisa” ou do objeto-designação. Encontramos, então, a problematização da concepção agostiniana.

Para compreendermos a problematização wittgensteiniana não basta ficarmos somente com a noção de que o significado de uma palavra é seu uso. Devemos considerar também como esse uso ocorre e para tanto a noção de jogos de linguagem (*Sprachspiel*) se faz necessária. Salientamos que, em *Investigações*, Wittgenstein não define o que é um jogo de linguagem, o que não é estranho, pois, caso o fizesse, iria contra sua própria crítica. O que Wittgenstein faz é mostrar como os jogos de linguagem são executados e que é na ação que eles podem ser identificados. É somente assim que podemos apreendê-los, visto que “os jogos de linguagem confundem-se com o cenário executivo em que se mostram as palavras em suas aplicações” (HEBECHE, 2016, p. 48).

Assim, retornemos à passagem § 2 de *Investigações*, aquela na qual encontramos o construtor “A” e seu ajudante “B” em atividade, em plena construção de edifícios. “A” executa a obra e “B” lhe passa as peças que estão à mão, cubos, lajotas, etc. Enquanto “A” grita essas palavras, “B” leva a peça correspondente, conforme aprendeu a agir com essas palavras nesta situação. Nesse exemplo, encontramos um jogo de linguagem primitivo.

Podemos também imaginar que todo o processo do uso das palavras em (2) é um daqueles jogos por meio dos quais as crianças aprendem sua língua materna. Chamarei esses jogos de “*jogos de linguagem*”, e falarei muitas vezes de uma linguagem primitiva como de um jogo de linguagem.

E poder-se-iam chamar também de jogos de linguagem os processos de denominação das pedras e da repetição da palavra pronunciada. Pense os vários usos das palavras ao se brincar de roda.

Chamarei também de “jogos de linguagem” o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada. (WITTGENSTEIN, 1975, § 7, grifos do autor).

Os jogos de linguagem ocorrem na execução das palavras e nos permitem olhar para a linguagem como ação, habilidade, atividade, e não mais como um processo reflexivo ou representativo. Nas palavras de Araújo, “a linguagem está conectada com a ação de diversos modos, é a

isso que Wittgenstein chama de jogo de linguagem” (ARAÚJO, 2012, p. 4). As regras fazem parte de um desses modos. Se a linguagem é uma atividade regulada por regras, tal qual o jogo de xadrez, podemos jogar com as palavras na linguagem. É desse modo que o sentido se dá, na ação.

Pensemos na sentença “eu sei que ...” quando é aplicada no jogo de linguagem da ciência. Neste caso, conseguimos obter o seu sentido, conforme a análise gramatical de Wittgenstein, se considerarmos o emprego dessa palavra e o jogo de linguagem do qual ela faz parte. Poderíamos pensar no uso dessa palavra em outros jogos de linguagem como o da dança, da conversa de elevador, da geografia, entre outros. Nesses casos, teríamos outros significados para a palavra “saber”, ainda que usássemos o mesmo signo na formulação da sentença.

Queremos destacar que, no caso citado, a palavra “saber” não foi abordada como correspondente de um estado de consciência inerente ao sujeito pensante. Se estivéssemos atuando no jogo de linguagem da filosofia moderna, por exemplo, a sentença anterior teria um sentido para aquela atividade. Porém, não podemos generalizá-lo e afirmar que se aplica para todos os usos da palavra “saber”. Se podemos jogar com as palavras, não podemos jogar com a linguagem, pois ela está sempre em execução. Então, diferentemente de um jogo de vôlei, no qual podemos guardar a bola e a rede, quando se trata da linguagem não podemos guardar ou nos afastar de todos seus “itens”.

Para Hebeche (2016, p. 48), “os jogos de linguagem são fragmentos da linguagem e, como tais, servem para pôr em destaque estes ou aqueles aspectos ou técnicas de emprego das palavras ou sentenças”. Sendo assim, um outro aspecto do uso das palavras e simultaneamente dos jogos de linguagem é o seu “acabamento”. Avaliemos. No *Livro Castanho*, Wittgenstein declara que os jogos de linguagem são sistemas de comunicação completos.

É por meio desses jogos que a língua materna é ensinada às crianças e aqui eles têm o mesmo caráter divertido dos jogos. Não consideramos, contudo, os jogos de linguagem como partes incompletas de uma linguagem, mas como linguagens completas em si mesmas, como sistemas completos de comunicação humana. Para manter presente este ponto de vista é, muitas vezes, útil imaginar essa linguagem simples como constituindo o sistema completo de comunicação de uma tribo, num estágio primitivo da sociedade.

Pensem na aritmética primitiva dessas tribos.
(WITTGENSTEIN, 1958, § 5).

Wittgenstein indica que as linguagens técnicas que o jovem da tribo aprende, como, por exemplo, o uso de tabelas e diagramas, formam outros jogos de linguagem. Contudo, a linguagem técnica não complementa a materna, pois esta é um jogo de linguagem assim como a linguagem simples dos construtores também o é. Isto é, essas linguagens já são sistemas completos de comunicação. Completo, porém, não quer dizer que eles são acabados. Essa “falta de acabamento”, contudo, não implica em uma defasagem ou desvantagem. Para ilustrar essa temática, Wittgenstein volta a citar o jogo de linguagem dos construtores:

O fato de as linguagens (2) e (8) consistirem apenas de comandos não deve perturbá-lo. Se você quer dizer que elas por isso não são completas, então pergunte-se se nossa linguagem é completa; – se o foi antes que lhe fossem incorporados o simbolismo químico e a notação infinitesimal, pois estes são, por assim dizer, os subúrbios de nossa linguagem. (E como quantas casas ou ruas, uma cidade começa a ser cidade?) Nossa linguagem pode ser considerada como uma velha cidade: uma rede de ruelas e praças, casas novas e velhas, e casas construídas em diferentes épocas; e isto tudo cercado por uma quantidade de novos subúrbios com ruas retas e regulares e com casas uniformes.
(WITTGENSTEIN, 1975, § 18).

Nesta passagem, percebemos que, novamente, Wittgenstein aborda situações concretas para mostrar a linguagem em execução e, com isso, a afasta de um essencialismo. Ele ainda salienta que mesmo o jogo de linguagem mais simples, como aquele da tribo ou dos construtores, é completo, pois é regulado por regras que lhe dão sentido e, ao mesmo tempo, o coloca em execução. É para isso que Wittgenstein quer chamar a nossa atenção, consoante mostra Velloso:

[...] para que algo seja considerado como linguagem, não seria necessário que fossem incluídas as possibilidades complexas de expressão, uma vez que no exemplo mais simples já temos uma atividade regulada por regras e, portanto, por uma linguagem, ou por um jogo de linguagem. (VELLOSO, 2003, p. 181).

Não é a primeira vez que mencionamos a palavra “regras” quando falamos de jogos de linguagem. Ela faz parte de outra importante estratégia wittgensteiniana para afastar a névoa da significação e da linguagem enquanto processo mental, a qual mostraremos adiante. Nesse momento, se faz mister considerar que os jogos de linguagem simples não funcionam como estudos preparatórios para uma futura regulamentação da linguagem. Eles nos ajudam, isto sim, a afastar a névoa do mental da linguagem. Em *Livro Azul*, Wittgenstein sustenta que:

O estudo dos jogos de linguagem é o estudo de formas primitivas da linguagem ou de linguagens primitivas. Se pretendemos estudar os problemas da verdade e da falsidade, de acordo e desacordo de posições com a realidade, da natureza da asserção, da suposição e da interrogação, teremos todas a vantagem em examinar as formas primitivas da linguagem em que estas formas de pensamento surgem, sem o pano de fundo perturbador de processos de pensamento muito complicados. Quando examinamos essas formas simples de linguagem, a névoa mental que parece encobrir o uso habitual da linguagem desaparece. Descobrimos atividades, reações, que são nítidas e transparentes. (WITTGENSTEIN, 2008b, p. 45).

É por meio das formas simples que podemos ver as sutilezas do funcionamento da linguagem, as quais também podem ser aplicadas nas formas mais complexas. É o que Wittgenstein mostra com os jogos de linguagem tanto do feirante quanto o do construtor. Eles são simples e claros, nem por isso incompletos, tanto é que a partir deles conseguimos ver um dos empregos da palavra “saber” no jogo de linguagem do mental, ou na concepção mentalista da linguagem.

Percebemos, então, que um jogo de linguagem não é melhor, nem mais completo ou verdadeiro do que outro. Eles “[...] figuram muito mais como *objetos de comparação*, que, através de semelhanças e dissemelhanças, devem lançar luz sobre as relações de nossa linguagem” (WITTGENSTEIN, 1975, § 130, grifos do autor). Ainda assim, devemos ficar atentos, pois mesmo os jogos de linguagem mais simples, como o do aforismo 2 de *Investigações*, podem gerar confusões gramaticais. Essas confusões nos levam a “dar um passo para fora da linguagem” (HEBECHE, 2016, p. 51). Ora, buscamos elementos fora da própria linguagem para falar da linguagem.

Analisemos o que acontece com a expressão “*ter em mente*”, que originalmente é definida como *Meinen* em alemão. O seu significado em português não é “preciso”, visto que essa palavra pode ser nomeada de diferentes formas. De acordo com o tradutor de *Investigações Filosóficas*, a “melhor tradução” para essa palavra seria “pretender dar ao que se diz uma determinada significação”. Mas, na língua cotidiana, as palavras “referir-se a”, “achar”, “pensar”, “ter a intenção de” podem oferecer-lhe um bom emprego. Quando não lhe cabe o sentido de “querer dizer”, ela é usada como “significar”. Notamos que não existe uma essência, mas, sim, semelhanças no uso dessas palavras. Indiscutível é que essa expressão costuma ser relacionada com o âmbito do mental ou do psicológico em nossa linguagem ordinária. Seu uso em alguns jogos de linguagem se aproxima daquele da frase “localização” do pensamento, tanto é que temos o hábito de apontar para a cabeça enquanto falamos. Wittgenstein provoca:

Mas não é o nosso *ter em mente* (*Meinen*) que dá sentido à frase? (E aqui cabe naturalmente a observação: não se pode ter em mente séries de palavras sem sentido.) E o *ter em mente* é algo do âmbito psíquico. E é também algo privado! É algo impalpável, comparável apenas com a própria consciência. (WITTGENSTEIN, 1975, § 358, grifos do autor).

Portanto, é como se o “*ter em mente*” se referisse a “algo”, nesse caso, ao âmbito psíquico, privado, do pensamento e do mental. Do jeito que o usamos é como se ele “realmente” proporcionasse um processo de significação. Temos essa mesma “impressão” quando a palavra “tijolo!” é usada no § 1 do *Livro Castanho* ou mesmo quando as palavras “cubos”, “lajotas”, “colunas” e “vigas” são usadas no § 2 de *Investigações*. Assim, quando o construtor fala “tijolo!” para o seu colega, somos tentados a dizer que ele intimamente disse, ou tinha em mente, a frase “traga-me um tijolo”. Porém, em voz alta supomos ou acreditamos que ele tenha pronunciado somente a palavra “tijolo!”.

Esse é o modo agostiniano ou clássico de abordar a linguagem. Nesse caso, o que parece despertar o nosso interesse não é a palavra usada, mas, sim, o que *aconteceu* na mente da pessoa que expressou essa palavra, como se desse modo pudessemos acessar o “caminho” do significado ou o processo que fez com que ele “acontecesse”. E, assim, mais uma vez, deixamos de olhar para a forma como a palavra é empregada no jogo de linguagem do qual faz parte. Percebemos, então, o quanto é fácil cair em

ilusões metafísicas, causadas pela própria gramática da linguagem. Wittgenstein afirma que “A linguagem é um labirinto de caminhos. Você entra por um lado e sabe onde está; você chega por outro lado ao mesmo lugar e não sabe mais onde está” (WITTGENSTEIN, 1975, § 203). Isto é, a linguagem é o “âmbito” onde a significação pode ser mostrada e asilusões criadas. Logo, elas também podem ser nele dissolvidas.

Outro aspecto que devemos considerar é a multiplicidade dos jogos de linguagem, múltiplos do mesmo modo que o emprego das palavras e das sentenças também o são. Podemos afirmar, então, que esses jogos se confundem com o uso dos signos. Portanto, eles também não apresentam uma essência ou propriedade fixa. Wittgenstein declara que “essa pluralidade não é nada fixo, um dado para sempre; mas novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem, como poderíamos dizer, nascem e outros envelhecem e são esquecidos” (WITTGENSTEIN, 1975, § 23). Assim, enquanto estão em uso, os jogos de linguagem são vivos, do mesmo modo como acontece com o significado das palavras. Observemos alguns exemplos de jogos de linguagem:

Comandar, e agir segundo comandos –
 Descrever um objeto conforme a aparência ou conforme medidas –
 Produzir um objeto segundo uma descrição (desenho) –
 Relatar um acontecimento –
 Conjeturar sobre o acontecimento –
 Expor uma hipótese e prová-la –
 Apresentar os resultados de um experimento por meio de tabelas e diagramas –
 Inventar uma história; ler –
 Representar teatro –
 Cantar uma cantiga de roda –
 Resolver enigmas –
 Fazer uma anedota; contar –
 Resolver um exemplo de cálculo aplicado –
 Traduzir de uma língua para outra –
 Pedir, agradecer, maldizer, saudar, orar.
 (WITTGENSTEIN, 1975, § 23).

A partir da concepção wittgensteiniana da linguagem poderíamos afirmar que empregamos o jogo da descrição quando usamos as palavras e sentenças acima. Se fôssemos partir da concepção clássica da linguagem, porém, diríamos que projetamos uma ideia ou pensamento para o papel, como se esse conteúdo fosse algo a que somente eu tivesse

acesso e que se tornou público através das palavras. Nessa mesma visão diríamos que é o caráter mental *por trás* dos jogos de linguagem que lhe confere sentido. Porém, para Wittgenstein, não é um processo mental que dá vida aos signos, pois não poderíamos falar de jogos de linguagem se não houvesse a linguagem. Ressaltamos que a linguagem é a *condição* para que eles possam ser empregados e também ganharem sentido. Todavia, se essa *condição* e o seu funcionamento são ignorados, facilmente fazemos questões do tipo “o que é uma pergunta?”. Wittgenstein provoca ao questionar se lançar tal pergunta seria a constatação de que não sei algo sobre alguma coisa ou a constatação de meu estado anímico e de minha incerteza? Ou seja, o que queremos descrever quando empregamos as palavras dessa forma? E continua:

E o grito de “Socorro!” é uma tal descrição?
 Pense em quantas coisas diferentes são chamadas “descrição”: descrição da posição de um corpo pelas suas coordenadas; descrição de uma expressão fisionômica; descrição de uma sensação tátil; de um estado de humor. (WITTGENSTEIN, 1975, § 24).

Eis a pluralidade de usos dessas palavras. Os jogos de linguagem se confundem com essa multiplicidade de usos e com a nossa forma de vida (*Lebensformen*). Este tema, forma de vida, para alguns pesquisadores de Wittgenstein, é considerado secundário a outras noções do filósofo, visto a pouca frequência que aparece nas obras publicadas. Em *Investigações Filosóficas*, por exemplo, encontramos essa expressão nos aforismos 19, 23 e 241, na primeira parte, e duas vezes na segunda parte da obra. Já em *Observações sobre a Filosofia da Psicologia* ela aparece somente uma vez, no aforismo 630. Em todos os casos essa noção apresenta um teor pouco esclarecedor.

Consideramos, porém, que ela é relevante, pois gera importantes discussões a respeito da ética e do conhecimento (DALL’AGNOL, 2009; PERUZZO JÚNIOR, 2011; SPANIOL, 1990; VELLOSO, 2003). Contudo, não temos o objetivo de aprofundar essas discussões, pois fogem do escopo deste trabalho. Queremos mostrar, isto sim, em que medida a noção de *forma de vida* se aproxima dos jogos de linguagem e da noção de seguir regras. Afinal, na *práxis* da linguagem, elas se mesclam. Com isso, nos afastamos mais um pouco daquela visão mentalista da linguagem. Assim, compreender a *forma de vida*, parece “[...] envolver, de algum modo, a compreensão das *Investigações* como um todo” (SPANIOL, 1990, p. 12).

Alertamos, mais uma vez, de que Wittgenstein não *define* o que é a noção forma de vida. Em seus aforismos ele mostra o *lugar* que ela ocupa em relação à atividade da linguagem.

Pode-se representar facilmente uma linguagem que consiste apenas de comandos e informações durante uma batalha. – Ou uma linguagem que consiste apenas de perguntas e de uma expressão de afirmação e de negação. E muitas outras. – E representar uma linguagem significa representar-se uma forma de vida. (WITTGENSTEIN, 1975, § 19).

O termo “*jogo* de linguagem” deve aqui salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou forma de vida. (WITTGENSTEIN, 1975, § 23, grifo do autor).

Nos aforismos 19 e 23, a noção de forma de vida se confunde com os jogos de linguagem. Se estes se confundem com o modo que as palavras são usadas e se as palavras são ferramentas da linguagem, que é uma atividade, a forma de vida trata do agir, de padrões específicos do comportamento humano que se mesclam com a linguagem. Portanto, partilhar da forma de vida humana é uma condição para a compreensão dos nossos jogos de linguagem. Por esse motivo que, se um leão falasse, nós não o entenderíamos, como diz Wittgenstein, mas não porque lhe falta capacidade de raciocínio e, sim, porque os animais não jogam os mesmos jogos de linguagem que nós.

Ou melhor: eles não empregam a linguagem – se abstrairmos as mais primitivas formas de linguagem. Comandar, perguntar, contar, tagarelar pertencem à história de nossa natureza assim como andar, comer, beber, jogar. (WITTGENSTEIN, 1975, § 25).

Quando Wittgenstein menciona a “nossa natureza” entendemos que ele não a relaciona a uma concepção biológica do termo. Assim, por mais que Hunter (1971) argumente que a concepção biológica esclarece uma característica importante para a noção de “forma de vida”, que é o treinamento da linguagem via condicionamento de um organismo biológico, isto é, sem envolver a necessidade de explicações ou argumentações, ela ignora o aspecto cultural tão evidente nos jogos de linguagem do aforismo 23.

Se retornamos para o tópico do ensino ostensivo da linguagem, recordaremos que, conforme Wittgenstein, não aplicamos explicações nesse momento, somente repetição. Assim, a criança que começa a aprender a usar as palavras ainda não questiona o seu significado ou modo de usá-las. Ora, ela ainda está jogando um jogo de linguagem primitivo e, simplesmente, repete comandos sem questionar. Nesse cenário ainda devemos considerar que existe uma regularidade, um consenso no modo de usar a linguagem e as demais atividades a ela relacionadas. Velloso lembra que “não ‘explicamos’ regularidades; elas se mostram através do modo como fazemos e de exemplos [...] Eles seriam modos de agir, fatos da vida, ou formas de vida” (VELLOSO, 2003, p. 166). Porém, se ignoramos essa regularidade e *explicamos* o treinamento por um viés biológico, acabamos deixando de lado a análise de Wittgenstein, cuja proposta é conceitual. Afastamos tanto os jogos de linguagem quanto a forma de vida de sua *práxis* na linguagem. Ora, voltamos para a concepção agostiniana e, com isso, confundimos o uso de dois jogos de linguagem distintos – o biológico e o filosófico.

Como mencionamos, existe uma regularidade entre o agir humano e a atividade linguística. Portanto, essa regularidade – ou seguir uma regra – pode ser encontrada, ao mesmo tempo em que constitui, os jogos de linguagem e a nossa forma de vida. O aforismo 241 de *Investigações* aproxima a noção de forma de vida daquela de seguir regras.

“Assim, pois, você diz que o acordo entre os homens decide o que é correto e o que é falso?” – Correto e falso é o que os homens *dizem*; e na linguagem os homens estão de acordo. Não é um acordo sobre as opiniões, mas sobre o modo de vida. (WITTGENSTEIN, 1975, § 241, grifos do autor).

Wittgenstein quer mostrar que é por conta da nossa forma de vida humana que podemos estabelecer os critérios de verdade para os jogos de linguagem e para a significação das palavras. Isto pois, usamos a linguagem, que é uma ferramenta que nos permite *fazer* isso, motivo pelo qual ele argumenta que é *devido* a linguagem que estamos de acordo. Já aquilo que dizemos pode ser correto ou falso dependendo do seu emprego na linguagem. Logo, se não operássemos com a linguagem, não haveria acordo e, muitos menos, critérios de verdade ou falsidade. É por meio da *interação* da linguagem com o *agir* humano, isto é, seguindo regras, que esses critérios ganham sentido. Temos que *aceitar*, então, que é a nossa

forma de vida que nos permite usar a linguagem e assim instituir convenções e hábitos. Vejamos no aforismo 630 de *Observações*:

Em vez do não-analisável, específico, indefinível: o fato de que agimos de tal e tal maneira, de que, por exemplo, *punimos* certas ações, *constatamos* o estado de coisas de tal e tal forma, *damos ordens*, oferecemos relatos, *descrevemos* cores, nós nos interessamos pelos sentimentos dos outros. O que deve ser aceito, o dado – poderíamos dizer – são fatos da vida (*lebensformen*). (WITTGENSTEIN, 2008a, § 630, grifos do autor).

É a nossa forma de vida que comporta a interação do agir com a linguagem e é na linguagem que podemos afirmar isso. O mesmo não podemos afirmar sobre a forma de vida do leão, por exemplo. A noção de forma de vida também desempenha a função de um conceito primitivo na investigação de Wittgenstein, onde ele é um “dado final” num processo de justificação. Ou seja, ele impede que façamos um regresso infinito numa cadeia de razões e que extrapolemos para uma investigação metafísica. Concordamos, então, quando Dall’Agnol afirma que, “por conseguinte, se toda *cadeia de razões* tem que terminar, o que deve ser aceito sem justificação posterior é exatamente os fatos da forma-de-vida humana” (DALL’AGNOL, 2009, p. 286, grifos do autor). Portanto, temos que *aceitar* a nossa forma de vida e não a transformar em um conceito que requer explicações.

Agora nos voltemos para a noção de seguir regras. Iremos mostrá-la a partir da problematização das palavras “compreender” e “ler”. Começemos pela *compreensão*. Tradicionalmente quando a pronunciamos parecemos nos referir ao *processo mental* que permite apreender o sentido das demais palavras ou situações. É o caso de quando usamos a frase “agora eu entendi como se faz”. As palavras “agora entendi” parecem substituir *aquilo* que ocorre na mente ou consciência do indivíduo, a saber: a compreensão. É como se o acesso à compreensão estivesse para além das nossas palavras e estas nos ajudariam a acessá-la. Ainda assim, usando as palavras, temos a impressão de que acessamos somente *parte* desse mecanismo de compreensão, pois o processo em si estaria oculto. Para Wittgenstein, porém, existe um equívoco nessa explicação, fruto de um jogo de linguagem primitivo, aquele do objeto-designação da concepção agostiniana, motivo pelo qual ele assegura que “o emprego incompreendido de uma palavra é interpretado como expressão de um estranho *processo*. (Como pensamos o tempo como um

estranho meio, a alma como um ser estranho.)” (WITTGENSTEIN, 1975, § 196, grifo do autor). Podemos dizer o mesmo sobre a compreensão.

Desse modo, é mais precisamente entre a passagem 146 e a 155 de *Investigações* que Wittgenstein problematiza a concepção mentalista de que a compreensão seria um estado. Com isso, aquele que compreende uma série numérica, por exemplo, faria apenas uma *aplicação* parcial da compreensão, visto que sua *fonte* estaria afastada de seu uso. Averiguemos:

Se agora pergunto: “Ele compreendeu o sistema quando continua a série até 100?”. Ou – se não devo falar de ‘compreensão’ no nosso jogo de linguagem primitivo –: “Ele assimilou o sistema, quando continua a série corretamente *até lá*?” – Então você poderia dizer, talvez: assimilar (ou também, compreender) o sistema não pode consistir no fato de se continuar a série até *este* ou *aquele* número; *isto* é apenas a aplicação da compreensão. A própria compreensão é um estado, *de onde* nasce o emprego correto. (WITTGENSTEIN, 1975, § 146, grifos do autor).

Desse modo, retornaríamos para o essencialismo ou platonismo da concepção agostiniana. Wittgenstein, é claro, rejeita essa concepção. Sua posição fica evidente quando ele inicia a frase do § 196 descrevendo que é o emprego incompreendido da palavra – e aqui acrescentaríamos a desconsideração do jogo de linguagem – que gera a *brecha* para relacioná-la a um “estranho processo”. Logo, compreender, para Wittgenstein, é executar, “‘dominar’ uma técnica” (1975, § 150), assim como compreender uma linguagem também o é (1975, § 199). Ora, quando alguém compreende um comando, por exemplo, ele o executa. É assim que sabemos que a pessoa apreendeu. Por isso que no aforismo acima Wittgenstein propõe para seu interlocutor que quem compreende o sistema continua a série até determinado número.

Como o uso das palavras se confunde com a atividade na qual ela é empregada, Wittgenstein se interessa, nesse caso, pela gramática da palavra “compreensão”. Portanto, sua análise não é empírica, nem metafísica, é conceitual. Ele declara que “a gramática da palavra ‘saber’, está claro, é estreitamente aparentada com a de ‘poder’, ‘ser capaz de’. Mas também estreitamente aparentada com a da palavra ‘compreender’” (WITTGENSTEIN, 1975, § 150). Ou seja, todas indicam domínio de uma habilidade, porém, não apresentam uma essência que possa ser

condensada em um único conceito ou palavra. O significado de cada uma delas apresenta nuances que variam conforme o jogo de linguagem no qual são usadas.

Podemos falar “agora eu posso”, “agora eu compreendo”, “quase consegui entender dessa vez”, entre outras possibilidades, mas, para compreender o seu sentido, devemos considerar o jogo de linguagem e o emprego de cada uma dessas sentenças. Assim, podemos olhar para a *gramática* do saber e do compreender. “Com isso, a compreensão é vista não como um estado interno de conhecimento, mas como uma ação mediada por usos” (PERUZZO JÚNIOR, 2010, p. 70).

Porém, temos que cuidar com o modelo de significação mentalista e com sua falsa imagem sobre o significado dessas sentenças. Nessa concepção, é como se as palavras “agora eu posso” indicassem que em algum momento não usamos toda a nossa capacidade em determinada situação – “agora eu posso”, logo, antes “não podia” ou “quase consegui entender dessa vez”, ou seja, ainda não usei toda a minha capacidade para tal. Ora, essas frases ordinárias geram a imagem de que tais palavras estão substituindo um processo “maior” e oculto, a compreensão ou o entendimento, o qual não vemos, mas sabemos que existe. Isto pois, a linguagem nos permitiria acessá-lo. Todavia, para o ‘segundo’ Wittgenstein,

Se algo deve haver ‘atrás do pronunciar da fórmula’, então são *certas circunstâncias* que autorizam dizer que eu posso continuar, – quando a fórmula me vem ao espírito.

Não pense, pelo menos uma vez, na compreensão como “processo anímico”! – Pois *este* é o modo de falar que o confunde. Mas pergunte-se: em que espécie de caso, sob que espécies de circunstâncias dizemos, pois, “agora sei continuar”? Quero dizer, quando a fórmula me veio ao espírito. (WITTGENSTEIN, 1975, § 154, grifos do autor).

Perceba que Wittgenstein não nega que existe um processo interior que faz com que saibamos a fórmula. Tampouco nega que podemos ter uma imagem mental dela. O que ele está mostrando é que não é a imagem e nem um processo mental que nos permite usar a fórmula, ou seja, não é por causa deles que sabemos *como* aplicá-la em nossa vida. Aplicamos a fórmula porque fomos treinados para tal: “fui treinado para reagir de uma determinada maneira a este signo e agora reajo assim” (WITTGENSTEIN, 1975, § 198).

Seguimos regras a ponto de elas guiarem nosso comportamento e determinarem o significado das palavras (GLOCK, 1998). Portanto, uma das circunstâncias que nos permite usar uma fórmula é o fato de seguirmos regras. Nossa forma de vida comporta hábitos e costumes que permitem essa regularidade na aplicação dos signos. A outra delas diz respeito a própria gramática da compreensão conforme começamos a elucidar.

Ressaltamos que, para Wittgenstein, quando seguimos regras não escolhemos, mas o fazemos cegamente (1975, § 219). Assim, ele considera que “seguir uma regra” é uma *práxis*, ela se dá no uso e, dessa forma, é um costume ou hábito. É por meio dessa noção que ele continua a problematizar a forma como a palavra “compreensão” é usada. Para Hebeche (2016), a noção de seguir regras é uma propedêutica para abordar a complexidade da compreensão. Para ele, é por meio dessa noção que podemos ter uma visão mais abrangente das sutilezas da linguagem ordinária. O autor embasa seu argumento nas considerações wittgensteinianas acerca da matemática e das séries numéricas, abordadas entre os aforismos 185 a 188 de *Investigações*. Seu intuito é mostrar que assim como não temos como afastar uma ordem de sua execução nas séries numéricas o mesmo ocorre com a linguagem e com a significação.

Com isso, Wittgenstein quer desfazer “o platonismo que tende a encobrir a atividade de seguir uma regra” (HEBECHE, 2016, p. 149), ou seja, o caráter mentalista que ronda o uso da palavra “compreensão”. Isto pois, é comum utilizarmos essa palavra para sinalizar que apreendemos, como citamos, o emprego de uma fórmula ou signo. Nesse caso, costumamos considerar que a compreensão decorre de um processo mental e individual que precede a execução da palavra. Porém, não temos como compreender algo sem executá-lo, assim como não temos como seguir uma regra sem executá-la.

Desse modo, só podemos compreender uma ordem porque já estamos inseridos em uma forma de vida onde ela opera e porque aprendemos a reagir a ela. Portanto, seguimos regras cegamente o tempo todo, mesmo que não as notemos, pois elas estão sempre diante de nossos olhos (WITTGENSTEIN, 1975, § 130). Enfim,

Não pode ser que apenas uma pessoa tenha, uma única vez, seguido uma regra. Não é possível que apenas uma única vez tenha sido feita uma comunicação, dada ou compreendida uma ordem, etc. – seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez são *hábitos* (costumes, instituições). (WITTGENSTEIN, 1975, § 199).

Além das séries numéricas, Wittgenstein recorre ao jogo de xadrez para mostrar como o funcionamento da linguagem se assemelha ao desse jogo. Assim, se trocarmos as regras que usamos para abordar a palavra “compreensão” por aquelas que usamos para abordar o jogo do xadrez, veremos que compreender ou seguir uma regra é um hábito, uma convenção. Wittgenstein indaga:

Pois dizemos que não há nenhuma dúvida de que compreendemos esta palavra, mas, por outro lado, que sua significação reside em seu emprego. Não há dúvida de que quero agora jogar xadrez; mas o jogo de xadrez é este jogo devido a todas as suas regras (e assim por diante). Não sei então o que quero jogar antes de *ter* jogado? Ou todas as regras estão contidas em meu ato de intenção? É a experiência que me ensina que geralmente a este ato de intenção segue-se este modo de jogar? Posso não estar *certo* do que tencionava fazer? E, se isto é absurdo, que espécie de ligação mais rígida existe entre o ato da intenção e o intencionado? – Onde é feita a ligação entre o sentido das palavras “joguemos uma partida de xadrez!” e todas as regras do jogo? (WITTGENSTEIN, 1975, § 197, grifos do autor).

Ele mesmo responde que esta “ligação” se dá “nas instruções do jogo, na lição de xadrez, na *práxis* diária do jogo” (WITTGENSTEIN, 1975, § 197, grifo do autor). Wittgenstein defende que “*acreditar* seguir a regra não é seguir a regra. E daí não podermos seguir a regra ‘privadamente’” (WITTGENSTEIN, 1975, § 202, grifo do autor). Isto pois, quem fala que segue a regra não a está seguindo, mas, sim, realizando um determinado uso dessa expressão como na seguinte frase: “Guardei os livros conforme a indicação da bibliotecária”. Nesse caso estamos falando da gramática do “seguir uma regra”, onde “o emprego da palavra ‘regra’ está entrelaçado com o da palavra ‘igual’”. (Como o emprego de ‘proposição’ está entrelaçado com o de ‘verdadeiro’)” (WITTGENSTEIN, 1975, § 225).

Mas, quando Wittgenstein alega que seguimos regras, mesmo sem perceber, ele não está falando de uma escolha pessoal, mas de hábitos e costumes que executamos cegamente (WITTGENSTEIN, 1975, § 199, 219). Portanto, seguimos regras publicamente. Com isso esclarecido, fica mais fácil de olhar para a compreensão enquanto parte de uma *práxis* da nossa forma de vida. Também fica mais claro visualizar que o modo *como*

utilizamos essa palavra na nossa linguagem ordinária faz com que ela seja representada numa concepção mentalista. Nas palavras de Wittgenstein, os critérios ou as circunstâncias que aceitamos como válidas para usar a palavra “compreender”:

[...] são muito mais complicados do que poderia parecer à primeira vista. Isto é, o jogo com essas palavras, seu emprego nas relações linguísticas das quais são os meios, é mais complicado – o papel dessas palavras na nossa linguagem é diferente daquele que seríamos tentados a crer. (WITTGENSTEIN, 1975, § 182).

Por isso Wittgenstein insiste em afirmar que a compreensão não é um processo, apesar de existirem processos característicos dela, como o fisiológico e o anímico. Todavia, se não houvesse regras sobre *como usar e agir* com aquilo que denominamos compreensão, esses processos não teriam “vida”, ou seja, não teriam sentido ou função. Para mostrar seu argumento, Wittgenstein persiste na possibilidade de que o processo anímico da compreensão, que parece se esconder “atrás desses fenômenos concomitantes mais grosseiros e, portanto, facilmente visíveis” (WITTGENSTEIN, 1975, § 153) da linguagem ordinária, seja apreendido. Ele conclui que não é possível chegar a um resultado:

Pois, mesmo supondo que tenha encontrado algo que acontecesse em todos aqueles casos de compreensão, – por que *isto* seria a compreensão? Sim, como o processo da compreensão podia estar oculto, se digo mesmo “agora eu compreendo”, *porque* eu compreendo? E se digo que está oculto, – como sei, pois, o que tenho que procurar? Estou numa enrascada. (WITTGENSTEIN, 1975, § 153, grifos do autor).

É uma “armadilha” da linguagem achar que a compreensão essencialmente *representa* ou *é* um processo. Para mostrá-la, Wittgenstein descreve algumas situações como a que encontramos na passagem 151 de *Investigações* e que elucidaremos a seguir. Essas situações são fictícias, ou melhor, experimentos de pensamentos ou investigações conceituais (*Gedanken-experiment*). Nelas os jogos de linguagem figuram como expediente metodológico ou objetos de comparação (DALL’AGNOL, 2009), portanto, não são investigações empíricas. Consideremos, então o seguinte jogo de linguagem onde “A”

e “B” estão envolvidos com fórmulas numéricas. O primeiro escreve os números enquanto o segundo o observa com um sentimento de tensão. Todavia, inicialmente, “B” não pensa em fórmulas numéricas, mas apenas observa “A”. Diante disso, diferentes pensamentos confusos passam pela cabeça de “B” até que ele se pergunta: “qual é a série das diferenças?”. Eis que ele encontra uma sequência numérica X que se aplica à fórmula usada por “A” e, então, diz: “agora posso continuar”. Outra possibilidade de desfecho para essa situação seria aquela em que “B” olha para os números escritos por “A” e diz: “sim, conheço essa série” e, dessa forma, a continuasse. Ou ainda, uma em que “B” não falaria nada e simplesmente continuasse a série. Neste caso, Wittgenstein sugere que talvez “B” tenha tido uma sensação que se pode chamar de “isto é fácil!”. “Tal sensação é, por exemplo, a de uma leve e rápida aspiração, como por ocasião de um pequeno susto” (WITTGENSTEIN, 1975, § 151).

Wittgenstein quer mostrar que nesses três casos é como se “B” estivesse dizendo “compreendi!”. Poderíamos facilmente supor, então, que por trás das palavras usadas por “B” existem processos que *são* a compreensão e que eles permitiram a apreensão da sequência numérica. Desse modo estaríamos abordando a compreensão por um viés mentalista ou representacionista, no qual “a compreensão seria uma correspondência entre a experiência sensível e a imagem existente na mente ou memória do sujeito” (MULINARI, 2013, p. 35). Porém, se abordamos a palavra “compreensão” dessa forma, a afastamos de seu uso e ela perde a sua vitalidade, motivo pelo qual Wittgenstein enfatiza que são as circunstâncias que autorizam o uso das palavras. Assim, para sabermos o que ela significa, basta considerarmos *como* ela é usada, isto é, quais circunstâncias autorizaram alguém a dizer que, em determinada situação, “soube continuar”, ou melhor, qual foi o jogo de linguagem no qual essa palavra foi empregada. Deste modo, no ‘segundo’ Wittgenstein a compreensão deixa de ser abordada como um *superconceito* cujo sentido se atribui a uma propriedade anímica ou a um processo mental *atrás* dela, isto é, a compreensão deixa de ter uma essência mentalista e passa a ver vista como habilidade: “[...] entender uma linguagem não é um *processo*, mas uma *habilidade*” (GRAYLING, 1996, p. 65, tradução nossa, grifos do ator).

O mesmo ocorre com a palavra “ler”. Assim, Wittgenstein também sugere que olhemos para as circunstâncias nas quais podemos usá-la. Desse modo, ele quer descartar que a leitura seja a compreensão do sentido daquilo que é lido. Ao invés disso, Wittgenstein considera a leitura enquanto a atividade de transformar algo escrito em som, assim como quando escrevemos a partir de um ditado ou tocamos uma música

seguindo uma partitura. Para tanto, ele descreve duas situações ou jogos de linguagem. Em uma delas encontramos um leitor que foi treinado em sua língua materna e domina a leitura de jornal, livros, cartas, etc. Ele consegue reproduzir a frase, palavra por palavra, após lê-la em voz alta ou para si próprio. Nesse caso, podemos considerar tanto a possibilidade de que o leitor prestou atenção no que leu, quanto aquela de que simplesmente repetiu as palavras em questão, mas sua atenção estava voltada para algo diferente, a ponto de que, logo após a leitura, se alguém lhe perguntasse o que leu, não saberia repetir. Na outra situação encontramos um principiante que, ao ler determinadas palavras, soletra algumas com dificuldade, outras ele adivinha pelo contexto ou porque conhece parte do trecho de cor. Se houvesse um professor nesse cenário provavelmente ele diria que o principiante não leu realmente as palavras e que, em alguns momentos, apenas fingiu que as leu (WITTGENSTEIN, 1975, § 156). Facilmente diríamos que o que difere o leitor fluente do principiante é *algo*, um pensamento ou processo, que ocorre de modo distinto na mente de cada um. Ainda no aforismo 156, Wittgenstein instiga:

E mesmo que não houvesse nenhuma diferença quanto àquilo de que são conscientes, deveria haver uma diferença no trabalho inconsciente de seus espíritos; ou também no cérebro. – Diríamos, portanto: há aqui, em todo caso, dois mecanismos diferentes! E o que se passa neles deve diferenciar a leitura da não-leitura. – Mas esses mecanismos são apenas hipóteses, modelos para a explicação, para o resumo do que você percebe. (WITTGENSTEIN, 1975, § 156).

Ora, o que percebemos é a *práxis* da linguagem. É devido a ela e nela que podemos usar as palavras em um jogo de linguagem da explicação. Fora isso, não há nada *além* para ser explicado. Wittgenstein, portanto, chama nossa atenção para o papel da palavra “ler” e para o jogo de linguagem onde a aplicamos:

O uso dessa palavra, nas circunstâncias da nossa vida habitual, nos é naturalmente muito bem conhecido. Mas *o papel que a palavra desempenha* em nossa vida, e, além disso, *o jogo de linguagem* no qual a *empregamos*, seriam difíceis de expor mesmo em traços grosseiros. (WITTGENSTEIN, 1975, § 156, grifos nossos).

A atividade da linguagem é algo dado, faz parte da nossa forma de vida. Ler, portanto, é uma habilidade, assim como falar ou compreender, e, para executá-la, seguimos regras publicamente partilhadas. Ou seja, o modo pelo qual aprendemos a usar os signos e lhe conferir significado se constitui como uma prática pública. Se não fosse assim, não poderíamos nos comunicar, visto que cada um teria uma concepção diferente para a leitura, por exemplo. Porém, devido ao predomínio da concepção mentalista da linguagem, facilmente afirmamos que a leitura é um processo mental e particular, assim como facilmente alegamos que esse processo ocorre em um *lugar*, isto é, em uma mente que recebe as representações dos signos. Wittgenstein mostra, contudo, que lidar com a mente enquanto um *lugar privado de representações* é uma ilusão metafísica, a qual ocorre quando ignoramos o funcionamento ou a *práxis* da linguagem. Para mostrar a linguagem em funcionamento e desfazer o mito do mental que a ronda, recorremos a algumas estratégias wittgensteinianas apresentadas neste capítulo.

Com isso sustentamos com mais convicção que a concepção do mental em Wittgenstein não se encontra em uma *substância, lugar ou definição/teoria*, mas ela se confunde com a própria concepção tradicional, ou agostiniana, da linguagem. Afinal, essa concepção propõe que a linguagem é um meio para acessarmos nossos pensamentos e sentimentos. Outro modo de desfazer o caráter de *instância* do mental é passar a considerar os jogos de linguagem nos quais esta palavra – mente ou mental – é empregada na linguagem ordinária. Assim, dependendo do jogo de linguagem no qual a palavra “mente” é usada, pode ter uma função referencialista, porém, esta não é a sua *essência*.

A questão é que esta concepção mentalista da linguagem não é encontrada somente na Filosofia. Ela embasa outros campos do saber, como é o caso da Psicologia. Todavia, se a linguagem não tem a finalidade de acessar o conteúdo *interno* da *mente*, quais são as implicações da concepção wittgensteiniana do mental sobre as concepções psicológicas? Afinal, a ciência Psicológica pressupõe que a mente é uma *instituição interior e privada*, a partir da qual nossos comportamentos, pensamentos e emoções ganham vida. É o que veremos no capítulo IV.

4 ALCANCES DO MENTAL: O INTERIOR E OS CONCEITOS PSICOLÓGICOS

No primeiro capítulo apresentamos a concepção agostiniana da linguagem e mostramos o quanto ela se confunde com a própria concepção de mente com a qual estamos habituados tradicionalmente. Isso porque a própria concepção agostiniana ou clássica da linguagem é formada por pressupostos mentalistas. Dentre outros pontos apresentados, destacamos que, para Wittgenstein, a linguagem é uma atividade ou habilidade e não uma *via de acesso* ao nosso mundo *interior*. Logo, a linguagem não é, *essencialmente*, transmissora de pensamentos e nem a palavra tem a *essência* de representar objetos no mundo. Essa imagem é fruto da significação ostensiva presente na concepção agostiniana.

É a partir dessa problematização da linguagem que Wittgenstein nos mostra que a mente não *é* e nem se *refere* a algo *interior* e *privado*. Essa *imagem* do *mental* acontece devido ao próprio funcionamento da linguagem, ou seja, é na linguagem que ela é instituída e se mantém devido a nossa “ânsia de generalização”. Mas, se ainda insistirmos em querer saber o *que é* a mente, devemos primeiro considerar o jogo de linguagem no qual esta palavra está sendo usada e as regras sob as quais ela está submetida na *práxis* da linguagem. É assim que veremos o seu sentido. Isso implica que só podemos falar da *mente* devido à linguagem e não fora dela. Além disso, se a mente não *é* algo *privado*, a significação não acontece via introspecção, mas, sim, em um âmbito público com regras compartilhadas. Estes foram uns dos principais tópicos apresentados no segundo capítulo.

Agora vamos nos deter na noção de *interior*, que é um conceito tão caro não só para a filosofia como para a psicologia. Para tanto, temos que estar cientes de que a concepção agostiniana da linguagem não se restringe aos problemas filosóficos. Como ela faz parte de um modo primitivo de usar a linguagem e compõe a nossa linguagem ordinária, partimos dela para explorar diferentes assuntos, desde questões matemáticas até as psicológicas, conforme mostra Wittgenstein em *Investigações Filosóficas*. Em relação aos conceitos psicológicos, podemos verificar a “presença” da concepção agostiniana no modo como os empregamos, por exemplo, quando vivenciamos a sensação de dor. Vamos considerar uma dor de cabeça. Quando nos sentimos desse modo costumamos falar “ai, que dor chata...” ao mesmo tempo em que levamos nossas mãos até nossa cabeça. Em um primeiro momento parece que estamos descrevendo nosso estado interior, a sensação de dor, por meio dessas palavras para que o outro nos entenda. Porém, essa é uma

imagem que acompanha o modo de usar as palavras na concepção mentalista. Wittgenstein assegura que não há problema em usar a linguagem desse modo em nosso dia a dia, afinal, ela desempenha uma função no jogo de linguagem do qual faz parte. O “problema” surge quando afastamos essas palavras de seu uso e, “acreditando” que ela seja uma descrição *incompleta* de um evento *interno*, buscamos *explicações* para entender o que *realmente* acontece *entre* o nosso *interior* e o *exterior*. Com isso ignoramos o funcionamento do jogo de linguagem do *interior*, que gera uma imagem de que a palavra “dor” pode ser “apontada internamente”. Ignoramos também que todo jogo de linguagem é completo, como vimos no capítulo III, o que implica que não há nada para ser *revelado* sobre o interior, tudo já está disponível na gramática da linguagem:

Se alguém pergunta: “Como é que a frase faz para expor (*darstellt*)?” a resposta poderia ser: “Você não sabe? Mas *you* vê *isso*, quando *you* a utiliza”. Nada está oculto. (WITTGENSTEIN, 1975, § 435, grifos nossos).

Se nada está oculto, o que nos cabe é tornar mais claro o uso do conceito de “interior”, que é uma das propostas desse capítulo. Lembremos, então, que esse conceito é amplamente usado no campo da Psicologia e que, embora componha um jogo de linguagem específico, “reforça” a imagem do interior enquanto entidade privada. Isto porque boa parte desse campo do saber considera e busca explicar teoricamente e/ou experimentalmente que nossos pensamentos e emoções *se originam* em um âmbito *interior* e *privado*, onde só eu posso acessá-los *verdadeiramente*. O outro o acessa *através* de meu comportamento ou da *descrição* em minha fala. Ignora-se, assim, a gramática do conceito de interior. Assim, tanto o método cartesiano quanto os métodos psicológicos e psicanalítico apresentam uma imagem privada do interior. Essa imagem os leva a buscar *explicações* para além da linguagem para abordar os fenômenos psicológicos, como veremos a seguir.

Portanto, neste capítulo mostraremos como a problematização wittgensteiniana acerca do mental lança luzes sobre o conceito de interior e como ela alcança algumas perspectivas psicológicas e psicanalítica. Espera-se, assim, tornar mais clara a intrincada relação entre o “mental”, o “interior” e os conceitos psicológicos e, com isso, evitar as confusões gramaticais que os envolvem. Desse modo, atingimos a etapa final de nossa proposta, cujo objetivo é mostrar a concepção do mental em Wittgenstein e um de seus alcances para além da filosofia.

4.1 O MENTAL, O INTERIOR E OS CONCEITOS PSICOLÓGICOS: UM EMARANHADO GRAMATICAL

Assim como estamos habituados com uma imagem ou *essência* da linguagem estamos acostumados com uma essência da mente, qual seja, de que a mente *é* uma *instância onde* as representações mentais ganham sentido. Tradicionalmente, afirma-se que essa instância tem propriedades *internas e privadas*, ou seja, isso implica que somente o indivíduo pode acessá-la. Já estamos tão familiarizados com essa concepção do *mental* que, mesmo quando surgem novas *explicações* sobre o que *é* a mente, esses aspectos se mantêm incontestáveis. Assim, podemos problematizar se a mente *é* material ou imaterial, por exemplo, como discutem os materialistas ou idealistas, mas dificilmente duvidamos de seus atributos *interno e privado*. Podemos até mais facilmente considerar a proposta wittgensteiniana de que as palavras e signos ganham vida não devido a um processo mental, mas no acordo das regras inerentes à linguagem. Contudo, quando se trata das emoções, sensações e comportamentos, parece não ser tão simples de afirmar o mesmo.

Essa resistência não acontece sem fundamento, pois em nosso dia a dia, a todo instante, manifestamos nossos sentimentos e sensações como no exemplo da dor de cabeça. Basta pensarmos naqueles outros momentos, como quando sentimos raiva e erguemos as mãos cerradas para perto da cabeça afirmando que estamos *com* a cabeça quente, ou quando sentimos cansaço e, suspirando, erguemos a mão até a testa, nela nos apoiamos e dizemos “estou com um cansaço daqueles!”. Nesses casos, usamos as palavras de um jeito que nos remete para a seguinte imagem: ao falar “ai, que dor chata!”, descrevemos aquilo que sentimos internamente, porém, o “objeto interno” correspondente a sensação, a dor, não nos é acessível porque é imaterial. Junto dessa imagem paira aquela outra de que *é na* mente que ocorre, via *processo mental*, a significação daquilo que *dizemos* vivenciar, nos casos citados, a dor, a raiva e o cansaço. Nessas situações, nas quais usamos os termos psicológicos, não mencionamos a palavra *mente*, mas usamos as palavras de um modo que nos leva a entender que existe um *local interno* onde o sentido acontece – mesmo que em um primeiro momento não percebamos isso – e este local tradicionalmente é chamado de *mente*. Isto se deve, como vimos, ao funcionamento da linguagem e da imagem que dele resulta de que a significação é o processo mental e privado.

Claro que não há problema em usarmos essas expressões em nossa linguagem ordinária. O problema surge quando “aceitamos” que *é* essa imagem gerada pelas expressões que pode *explicar* o sentido das palavras

empregadas. Acoplada a essa imagem está aquela de que é o pensamento que nos conecta com a realidade, seja ela externa ou interna. Com isso, afastamos as palavras de seu uso e aplicamos um método para “melhor examinarmos” a imagem que provém das expressões de nossas sensações. Vimos que em *Tractatus* Wittgenstein usou o método de análise lógica para examinar como acontece essa conexão. Antes, porém, Descartes já havia desenvolvido um método a partir da dúvida hiperbólica e com ele instaurou uma “cortina de ferro ontológica entre o interno e o externo” (GLOCK, 1998, p. 220). “Certificado” por esse método, ele postula que a significação das sensações e emoções acontece devido a uma coisa que pensa, isto é, ao nosso espírito ou mente conforme consta em *Meditação Segunda*. Desde então separamos *cientificamente* o interior do exterior, a mente do corpo e a subjetividade da objetividade. Fazemos isso amparados por um método que tem o intuito de nos assegurar que estamos afastados dos mal-entendidos gerados pelos sentidos. É na nossa mente, através do pensamento, que encontramos a certeza que precisamos, diz Descartes (1973). Apesar desse dualismo não nascer com ele – lembremos de Platão –, é Descartes quem coloca o pensamento e o mental em uma posição de certeza e o separa ontologicamente do corpo e demais objetos do mundo. Para Descartes (1973), é a partir do *mental* que compreendemos o mundo e, certificado disso, em *Meditação Sexta*, ele assevera que assim podemos afirmar a existência do corpo e demais objetos externos ao pensamento.

Até então a linguagem pairava intocada enquanto mediadora de nossos pensamentos e emoções, palavras costumeiramente relacionadas ao nosso mundo interior. Ora, vimos que Descartes utiliza as palavras conforme a concepção agostiniana da linguagem. Portanto, para ele sentimentos e emoções apresentam um *objeto interno*, ganham sentido através de representações mentais e se manifestam no mundo como comportamento ou como palavra. “Que alegria!”, eu digo, e, no mesmo momento, levanto meus braços para o alto comemorando com os punhos cerrados. Quando ouvimos essas palavras e vemos esses gestos temos a imagem de que eles transmitem um sentimento, que é visto como correspondente a *algo* interno. Afinal, se toda palavra representa um objeto, a palavra alegria se refere a um *objeto* do meu *interior*. Essa é a imagem da essência da palavra que Wittgenstein identifica no trecho de *Confissões* de Agostinho. Essa imagem também compõe a essência de nosso interior, de que ele se *refere a algo interno* no meu corpo ou na minha mente. Retomemos o trecho de Agostinho:

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 a minha boca a esses signos, dava expressão aos *meus desejos*. (WITTGENSTEIN, 1975, § 1, grifos nossos).

A partir das palavras grifadas podemos identificar o problema da dualidade entre “interior × exterior”. Agostinho utiliza as palavras de um modo que indica que tanto as *minhas* sensações quanto os *meus* desejos provêm da alma, na linguagem eles são transmitidos. Enfatizamos o *modo de usar* as palavras pois é devido a ele, argumenta Wittgenstein, que a confusão do interior ou do mental acontece. Além disso, estamos tão habituados a usar a linguagem nesse formato que é difícil perceber, nos primeiros momentos, suas armadilhas. Portanto, a ênfase não é à toa. É nesse modelo de uso da linguagem que encontramos a brecha para a *explicação* metafísica do interior, que se mistura com a definição dos conceitos psicológicos. Assim, se o conceito de interior é definido como se referisse a uma *substância* ou *algo imaterial*, isto é, para além da linguagem, os conceitos psicológicos também o são. Afinal, eles são usados juntos como verificamos nos exemplos das sensações.

Curiosamente, também foi uma brecha que mobilizou Freud (2014 [1916-1917]), mas, em seu caso, ela aparece no relato ordinário de suas pacientes que sofriam de dores “no corpo e na alma”, os denominados “casos de histeria”, nos quais, “[...] por exemplo, observa-se a existência de lacunas nas correntes de atos conscientes” (LOPARIC, 2001, p. 94). Freud passa a identificar essas lacunas ou brechas como formações do inconsciente, quais sejam, o lapso, o ato falho, o chiste, o sonho e os sintomas. Além de produzirem uma descontinuidade no discurso consciente, essas formações trazem um sentimento de ultrapassagem, que nos remete para uma outra ordem, que não é mais da consciência e, sim,

do inconsciente, diz Garcia-Roza (2009). Isso não implica, porém, que o inconsciente seja o mais profundo, “[...] nem o mais instintivo, nem o mais tumultuado, nem o menos lógico, mas uma outra estrutura, diferente da consciência, mas igualmente inteligível” (GARCIA-ROZA, 2009, p. 173). É nessa nova estrutura que Freud busca uma nova saída para tratar as dores, físicas e emocionais, de suas pacientes. Temos que ter em mente, então, que a teoria psicanalítica busca resolver um problema do estudo empírico e do tratamento das neuroses. Para sustentá-la enquanto ciência, o pai da psicanálise elaborou a metapsicologia, a qual permitiu que ele pudesse estudar e *explicar*:

[...] qualquer processo psíquico quando focado sob os pontos de vista de sua localização em instâncias (ponto de vista tópico), da distribuição dos investimentos (ponto de vista econômico) e do conflito de forças pulsionais (ponto de vista dinâmico). (GARCIA-ROZA, 2009, p. 114).

Essa estrutura teria que se “apoiar” em algum lugar, mas já não poderia mais ser na consciência, visto que ela parecia não ser mais o seu alicerce. Freud considerou, então, que essa estrutura com propriedades tópica, econômica e dinâmica tinha um cenário e um funcionamento próprio, que pertencia a um sistema que ele denomina de Inconsciente.

Conforme Caropreso (2003), quando Freud formula uma teoria onde a consciência não mais abarca a totalidade do psiquismo, ele se afasta das teorias psicológicas tradicionais. Discordamos da autora, pois, por mais que Freud desvincule o funcionamento psíquico da consciência – que por um lado é diferente das teorias psicológicas – e passe a argumentar que existem *representações inconscientes* que pertencem a um sistema próprio, ele ainda estava imerso em uma concepção mentalista do psíquico e, mais especificamente, da linguagem. Por mais que ele insira a palavra “representação” em uma nova perspectiva, a do Inconsciente, ele ainda a mantém atrelada a uma visão mentalista do pensamento, da mente e, novamente, da linguagem. Podemos perceber isso na própria explicação de Caropreso a respeito da representação que consta na obra *Projeto de uma Psicologia*, uma das quais Freud desvincula o conceito de representação do âmbito da consciência.

Dessa forma, a representação seria o correlato psíquico de um processo associativo cortical, que consistiria no último estágio da série de reorganizações sucessivas do material perceptivo.

Desse modo, as representações seriam construções mentais, pois o sistema nervoso rearranjará as informações provenientes do mundo externo, e não cópias dos estímulos que alcançassem a periferia do sistema nervoso. Este último não seria, então, mero receptor das informações sensoriais, como considerava Meynert, mas teria um papel ativo na constituição dos correlatos das representações (CAROPRESO, 2003, p. 333).

Ainda que Freud proponha a existência de representações inconscientes para explicar as lacunas nos discursos das suas pacientes e mesmo que formule um sistema que não seja regido pelo princípio da Consciência, ou da realidade, ele continua a abordá-los a partir de uma concepção mentalista da linguagem e, conseqüentemente, do *interior*. O próprio modo funcionalista com que ele aborda a percepção também reforça nosso ponto de vista. Portanto, ele mudou de posição em relação aos objetos de estudo – consciência e representação – deu-lhes outros nomes – Inconsciente e representação inconsciente – mas continua a olhá-los com a antiga lente – a concepção agostiniana da linguagem. Ora, o modo como ele emprega essas palavras denunciam isso. E a explicação de Loparic parece corroborar o nosso ponto de vista acerca do estatuto do mental freudiano:

Para Freud, o *psiquismo* é um conjunto de fenômenos ou de processos mentais, conscientes ou inconscientes, de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos, sediados em ou produzidos por uma *psique* (Seele). Os processos psíquicos são ditos mentais, no sentido de serem atos *representacionais carregados afetivamente*. (LOPARIC, 2001, p. 97, grifos do autor).

Portanto, a *mente* deixa de ser só consciência, pois agora ela também tem uma estrutura inconsciente onde os atos representacionais carregados afetivamente ganham sentido, mas ela continua sendo *algo e a significação* continua sendo um processo exclusivo do indivíduo. Também temos que considerar que o modo como essa estrutura é apresentada nos remete para algo que está “fora” dela. Os termos que Freud usa para explicar o funcionamento do sistema Inconsciente pertencem ao jogo de linguagem da Física: força, distribuição de investimento e localização. Esse jogo de linguagem, quando aplicado à Física, é possível de ser significado ostensivamente, logo, conseguimos

relacioná-las com objetos materiais. Mas, quando o aplicamos por generalização à estrutura do Inconsciente nos deparamos com uma ilusão gramatical, pois o uso dessas palavras provoca a *imagem* de que encontraremos algo interno que corresponde a essas estruturas. Então, apesar de Garcia-Roza (2009) afirmar que o inconsciente não é o mais profundo e nem está no interior, as palavras empregadas provocam essa impressão.

Aqui se dá o mesmo que com a relação: objeto físico e impressão sensorial. Temos aqui dois jogos de linguagem e suas relações entre si são de uma espécie complicada. – Se quisermos transpor estas relações para uma fórmula *simples*, então nos enganamos. (WITTGENSTEIN, 1975, p. 182, grifo do autor).

No caso em questão, a relação se dá entre os jogos de linguagem do *mental* e da Física, que são rearranjados com o intuito de explicar o funcionamento do sistema Inconsciente, o qual justificaria as lacunas na fala das pacientes. Porém, essa explicação novamente nos coloca em um beco sem saída. Se voltarmos a olhar para a explicação freudiana a partir da lente da visão clássica da linguagem, notaremos que o sistema Inconsciente, por ser de outra ordem, sugere que sua “natureza” é distinta daquela do sistema consciente, apesar de eles “coabitarem”. Ainda que o Inconsciente coabite com a Consciência, eles continuam pertencendo ao plano mental – lembremos das representações mentais conscientes e inconscientes – e, de acordo com a concepção agostiniana da linguagem, se é mental é privado. Ou seja, somente o indivíduo poderia acessar o seu funcionamento e as significações dele provenientes, mas não é isso que acontece, vide o fato de que não podemos “ver” os objetos que correspondem ao seu funcionamento e as lacunas de significação nas falas das pacientes. A nosso ver, a explicação de Freud fica contraditória. Não por acaso Caropreso pondera que,

Com o psíquico sendo identificado ao consciente, a ideia de uma representação inconsciente não poderia passar de uma contradição em termos. Freud, então, é levado a formular uma teoria na qual a consciência não mais abarcasse a totalidade do psiquismo, afastando-se das teorias psicológicas tradicionais. (CAROPRESO, 2003, p. 330).

Novamente discordamos de Caropreso, agora por outro motivo. Se seguirmos o pensamento de Wittgenstein perceberemos que, quando Freud formula uma teoria sobre o inconsciente, não desfaz a contradição supracitada nem *explica* a relação causal entre os mecanismos estruturais do Inconsciente e o que *acontece* quando suas pacientes apresentavam lapsos na fala. Usar estes conceitos dessa forma, como se explicassem algo, seria atribuir-lhe uma visão metafísica ou agostiniana de significação, pois estamos afastando as palavras de seus jogos de linguagem. A explicação freudiana não simplifica nosso entendimento a respeito do lapso na fala, ela não esclarece nada, simplesmente substitui um jogo de linguagem por outro. A partir da visão wittgensteiniana concluímos que, se o inconsciente tem uma estrutura, ela não é *mental*, mas, sim, conceitual porquanto se encontra na linguagem. Ele é uma *práxis* assim como nossa linguagem.

As problematizações wittgensteinianas também atingem alguns pressupostos da Psicologia Experimental, que, assim como a Psicanálise, realiza uma investigação empírica mas que, diferente dela, tem o comportamento humano e a consciência como seus objetos de estudo. Um dos métodos de avaliação da Psicologia Experimental é a análise estatística e matemática. Através dela espera-se ter uma previsibilidade do comportamento humano, uma base científica para investigar e comprovar os dados avaliados e, principalmente, dar uma *explicação* para os fenômenos psicológicos tal como o comportamento de dor. Com isso, psicólogos experimentais como Willem Wundt (1832-1920) e John Watson (1878-1958), entre outros, privilegiam o exterior em detrimento do interior. Peruzzo Júnior (2015, p. 201) lembra que para Watson, por exemplo, “a ideia de existência de uma vida mental é superstição, um resquício da Idade Média”. Watson considera que elementos que fazem parte do “conteúdo mental” tais como crenças, desejos e imagens mentais não deveriam ser investigados cientificamente. Watson faria parte, então, de uma corrente do behaviorismo que nega a existência dos fenômenos mentais. Mas, ainda existe uma corrente behaviorista que diz que os psicólogos não deveriam evocar esses fenômenos por eles não serem intersubjetivamente acessíveis, chamada behaviorismo metodológico. E outra corrente que é o behaviorismo lógico, por meio da qual defende-se que as proposições do mental são semanticamente equivalentes a proposições sobre disposições comportamentais, como exemplifica Glock (1998, p. 87): “Helga está triste pode traduzir-se como Helga está falando de forma arrastada e monocórdia, com a cabeça baixa”. Isto é, como se a tristeza, um objeto interno, fosse descrita pelo comportamento de Helga.

A nosso ver, Wittgenstein se opõe à caracterização behaviorista dos conceitos psicológicos da seguinte forma: em seus mais variados tipos, o behaviorismo comete o erro de “jogar fora o bebê junto com a água do banho”. Mais exatamente, em sua ânsia de eliminar o *mental*, o psicólogo behaviorista acaba eliminando o *discurso* sobre o mental, destituindo-lhe de significação. Ora, afirmações psicológicas do tipo “tenho dor”, “estou cansada”, “fico deprimido ao ouvir essa música”, etc., *possuem um significado*, pois são usadas por nós cotidianamente em nossas interações com outros falantes da linguagem. A crítica de Wittgenstein à visão agostiniana da linguagem não tem por objetivo desprover de significado o discurso do mental. Antes, o objetivo é chamar a atenção para o fato de que tais afirmações não adquirem significado por referência a objetos em nossa mente que chamamos de “dor” ou “depressão” ou “cansaço”. O behaviorista procura impugnar a dicotomia externo/interno descartando um de seus elementos; Wittgenstein, por sua vez, impugna o fundamento a partir do qual a dicotomia surge, isto é, a ideia mesma de significação como referência e não como uso. Sendo assim, concordamos quando Marques sustenta que “no universo da expressão humana encontra-se pois um elemento de interioridade que Wittgenstein quer sublinhar e manter intocável” (MARQUES, 2014, p. 13). Sob uma perspectiva conceitual, temos que aceitar que o interior e o exterior fazem parte da nossa forma de vida e que um não tem prioridade sobre o outro, pois,

[...] o comportamento, tal como é entendido por Wittgenstein, designa a unidade do ser humano, na multiplicidade das suas expressões ou exteriorizações⁴, que Wittgenstein não pretende *explicar* da forma como se viu que a Psicologia experimental o faz. A sua pretensão é simultaneamente mais humilde e mais exigente: por um lado, não se pretende uma explicação mais ou menos definitiva do fenômeno; por outro, traça-se como objetivo a exploração descritiva dessa multiplicidade. [...] O seu método descritivo explora o universo das exteriorizações, no sentido de manifestações para além da dicotomia subjetividade/objetividade que subjazem toda

⁴ Esta obra está traduzida na versão portuguesa, portanto, expressões ou exteriorizações podem ser lidas como “manifestações” na versão brasileira.

atividade humana. (MARQUES, 2014, p. 12, grifo do autor).

Wittgenstein não se detém em abordar o comportamento a partir de uma distinção entre o interior e o exterior. Ele considera que esses dois conceitos são interdependentes e avança sua investigação ao mostrar como eles são usados em nossa linguagem. Para tanto, temos que ter uma visão panorâmica da linguagem. Assim, trocamos uma dieta unilateral, onde “alimentamos nosso pensamento apenas com uma espécie de exemplos” (WITTGENSTEIN, 1975, § 593) e passamos a considerar as particularidades e múltiplas conexões inerentes ao uso das palavras e dos jogos de linguagem. Com uma visão clara da linguagem podemos ver o uso desses conceitos e conseguimos nos desfazer do emaranhado gramatical no qual se encontravam as palavras “mente”, “interior” e os termos psicológicos.

Para facilitar o nosso percurso pelo emaranhado gramatical do mental, do interior e dos termos psicológicos, retomaremos aquilo que já está claro para nós, a saber, que a *mente* não é o nosso interior e nem algo externo à linguagem, razão pelo qual não é uma *substância* e nem um *processo* ou *estado*. A respeito desses dois últimos conceitos, Wittgenstein ressalta que:

Falamos de processos e estados e deixamos indecisa sua natureza! Talvez venhamos a saber mais sobre ela – achamos. Mas, exatamente por isto, nos fixamos num determinado aprender de ver. Pois temos um determinado conceito do que significa: aprender a conhecer um processo mais de perto. [...] Precisamos, pois, negar o processo ainda não compreendido em um meio ainda não pesquisado. E assim parecemos, pois, ter negado os processos espirituais. E naturalmente não queremos negá-los! (WITTGENSTEIN, 1975, § 308).

Novamente Wittgenstein deixa claro que não nega que possuímos processos mentais, portanto, ele não pode ser considerado um behaviorista como Watson. Isto pois, essa imagem insiste em se repetir em nossa linguagem e confunde nossa compreensão do funcionamento dos conceitos psicológicos. A mente não corresponde a uma substância e os chamados atos mentais não são objetos a serem apontados ostensivamente. O erro da visão agostiniana é exatamente o de usar a linguagem da descrição para descrever esses atos mentais. Antes,

empregamos dois jogos de linguagem distintos: aquele do exterior, onde podemos usar palavras “substância” e “estado”, que se referem ostensivamente a objetos e propriedades; e outro, do *interior*, onde usamos a palavra “mente” de forma indeterminada e vaga, pois não podemos relacioná-la ostensivamente com algo em nosso interior. Caso tentemos fazer isso,

[...] esta tentativa vai esbarrar no aspecto paradoxal do mundo interior, decorrente de sua própria definição, que é o seu estatuto de privacidade, isto é, o caráter não observável que o constitui. (FATTURI, 2010, p. 41).

Portanto, não posso “observar a mim mesma internamente” como se houvesse um olho dentro de minha mente. Essa imagem do interior surge, pois, no uso ordinário dos jogos de linguagem, usamos as palavras de forma ostensiva tanto para falar de um objeto, uma folha que caiu na minha sacada, quanto de uma sensação como a dor: “estou com uma dor de cabeça daquelas hoje!” e levo minhas mãos até a testa. Porém, vimos que a dor não pode corresponder a um objeto, diferentemente da palavra “folha”.

Essa imagem de que podemos olhar internamente para nosso interior aparece na proposta introspeccionista de William James (1842-1910). Para Spaniol (1989), James considera que a realidade interior é o objeto de estudo da Psicologia, não o comportamento. Ele declara que podemos nos perceber como alguém que pensa e, assim, conseguimos distinguir o *mental*, que é uma atividade interior, dos objetos que requerem conhecimento, isto é, dos objetos externos. Para James, é privadamente que percebemos nosso *interior* e nossos processos mentais. A introspecção seria algo que todos conseguem acessar quando olham para dentro da própria mente e, a partir dela, podem identificar aquilo que veem. Outra característica importante no pensamento de James é a de que, para ele, é o sentimento que determina a sequência de nossos pensamentos, bem como a sucessão das palavras que eles representam e suas imagens mentais. Além disso, James considera que “toda vez que significamos (*mean*) algo com uma palavra ou frase, deve haver algum processo correspondente na ‘corrente do pensamento’.” (SPANIOL, 1989, p. 24). E se identificássemos esse processo conseguiríamos descobrir *aquilo* que *determina* o significado. Em James, portanto, o funcionamento da linguagem e do pensamento pode ser explicado a partir de pressupostos funcionalistas dos processos mentais que os acompanham.

Ora, como vimos até agora, essa proposta é veementemente refutada por Wittgenstein, principalmente por meio da ideia que ficou conhecida como o argumento da linguagem privada. Essa problemática pode ser encontrada entre os aforismos 243 a 315 de *Investigações*. Nela, Wittgenstein não cita James, mas aborda a temática da introspecção. Já nos aforismos 342 e 610 da mesma obra podemos encontrar o seu nome. Logo nos deteremos no argumento da linguagem privada, antes, porém, veremos a crítica wittgensteiniana de que é o sentimento que possibilita a significação ou “compreensão”, como afirma James.

“Saí do quarto porque você ordenou.”

“Saí do quarto, mas não porque você ordenou.”

Esta frase *descreve* uma conexão de minha ação com a ordem dada, *ou faz* esta conexão?

Pode-se perguntar: “De onde você *sabe* que você o faz por causa disto ou não?” E a resposta é mesmo: “Eu o sinto?” [*sic*] (WITTGENSTEIN, 1975, § 487, grifos nossos).

Wittgenstein mostra que as palavras usadas na primeira e na segunda frase não descrevem ou correspondem a *algo* interno que possibilite a ação de sair do quarto. São as palavras que *fazem* a conexão entre a ordem e a ação, isto é, são elas que significam a ação, já que com ela se confundem nos jogos de linguagem: “O emprego (da palavra) parece adaptar-se à palavra” (WITTGENSTEIN, 2014, I, § 277). Aquele aforismo ainda evidencia o emaranhado gramatical que se instala entre a gramática do saber e do sentir e que gera, por sua vez, uma imagem do interior. Para mostrá-lo, Wittgenstein recorre ao interlocutor imaginário e problematiza que o saber está ligado ao sentir, que corriqueiramente é atrelado a *algo interno* – no aforismo em questão parece ser um *processo interno*. Pergunta, então, o interlocutor “como, de onde, você sabe sobre isso que afirma?” e Wittgenstein sugere que poderíamos saber pautados em nosso sentimento. Do jeito que essas palavras são empregadas no aforismo, e em nosso dia a dia, elas remetem para a ocorrência de um *objeto interno* a nós, como se o saber viesse de um *lugar interno* e estivesse, portanto, relacionado a um *critério interno e privado* que só quem diz pode acessá-lo. Mas, já vimos que o critério para a significação é externo, mediado por regras acordadas publicamente em nossa linguagem e, portanto, mostra-se em nossa ação, a qual se “confunde” com as palavras que empregamos, como sugere Wittgenstein nesse aforismo. Ele ainda reitera que “palavras são também atos”

(WITTGENSTEIN, 1975, § 546), portanto, não são representações mentais.

Além do que foi exposto, temos que levar em consideração que toda ação pressupõe o domínio de uma técnica. É assim com o andar, falar, mastigar, escrever e, como mostra o ‘segundo’ Wittgenstein, com a linguagem. Portanto, quando nos referimos à palavra “saber”, enquanto uma ação e não representação, temos que levar em conta que “dominamos uma técnica” para usá-la, visto que aprendemos a usar sua gramática.

A gramática da palavra “saber”, está claro, é estreitamente aparentada com a de “poder”, “ser capaz de”. Mas também estreitamente aparentada com a da palavra “compreender”. (“Dominar” uma técnica). (WITTGENSTEIN, 1975, § 149).

Sendo assim, o sentimento não pode ser um *processo, estado* ou *objeto interior* que *possibilite* a compreensão/significação ou a certeza, como mostra Wittgenstein na parte I de *Últimos Escritos Sobre a Filosofia da Psicologia*:

Não penses no ter-a-certeza como num estado de espírito, uma *espécie de sentimento*, ou qualquer coisa do gênero. O importante na certeza é o *modo de ação*, não a expressão da voz com que se fala (WITTGENSTEIN, 2014, MS I69, § 156, p. 273, grifos nossos).

A crença, a certeza, uma *espécie de sentimento* na entoação da frase. Ora bem, há um tom da convicção, da dúvida, etc. Mas a expressão mais importante da convicção não é esse tom, e sim o *modo de ação* (WITTGENSTEIN, 2014, MS I69, § 157, p. 273, grifos nossos).

Nesses aforismos Wittgenstein não cita James, mas já o havia feito em outras passagens próximas onde fala do sentimento, o que indica que ele continua a discussão da mesma temática. É importante destacar que Wittgenstein não nega que os sentimentos existam ou que eles são importantes em nossa forma de vida, o que ele rejeita é o caráter mentalista que acompanha o sentimento e suas explicações psicológicas. Como sua análise é conceitual, sua proposta é mostrar as sutilezas do uso desse conceito em nossa linguagem ordinária. É o que vemos na seguinte passagem:

Quando a saudade fala em mim: “Se ele viesse!”, o sentimento dá ‘significação’ às palavras. Mas dá às palavras isoladas suas significações?
 Mas poderíamos dizer também: o sentimento dá *verdade* às palavras. E aqui você vê como os conceitos fluem um no outro. (WITTGENSTEIN, 1975, § 544, grifo do autor).

Os conceitos fluem um no outro, afirma Wittgenstein. Eles não fluem, portanto, em nosso interior. A sutileza da significação está na gramática das palavras e no emprego fluído dos conceitos em nossa linguagem. Não decorre, portanto, de um processo ou estado perceptivo de nossos sentidos. Voltemo-nos agora para o argumento da linguagem privada. Vimos que James considera que a realidade interior é o objeto de estudo da Psicologia, pois todos podem se voltar para si e distinguir aquilo que é do *mundo interior*, o “pensamento”, daquilo que é do *exterior*, os objetos. A introspecção gera uma imagem de que somente eu sei o que vejo internamente, isto é, sou eu quem privadamente significo o que sinto. Mas, essa afirmação é contraditória, pois se só eu sei o que sinto ou encontro privadamente, como poderia me comunicar com outra pessoa? Da mesma forma, como o outro poderia ter acesso às minhas significações se elas são privadas? Se é privadamente que significo, como eu poderia acessar o critério interno e privado a partir do qual identifico aquilo que vejo? Nem eu poderia alcançá-lo. É a partir da sensação de dor que Wittgenstein tece suas considerações contra o argumento da linguagem privada:

Quando digo de mim mesmo que sei o que significa a palavra “dor” apenas a partir de um caso específico, – não devo também dizer *isto* de outros? E como posso generalizar *um* caso de modo tão irresponsável? (WITTGENSTEIN, 1975, § 293, grifos do autor).

Ou seja, se fosse assim, não teríamos um consenso sobre a dor. Sequer poderíamos afirmar que alguém tem dores, pois não teríamos um critério compartilhado para dar sentido a essa frase. Por isso que Wittgenstein insiste que a significação acontece de forma pública e compartilhada. Assumimos critérios públicos na linguagem para que possamos nomear e identificar que “a dor existe”. Sabemos “o que é a dor” porque usamos essa palavra de um modo determinado. Mas, alguém

pode afirmar que só ele sabe se realmente tem dor, o outro pode apenas supor.

– De certo modo, isto é falso, de outro, absurdo. Quando usamos a palavra “saber”, como normalmente é usada (e como deveríamos, pois, usá-la!), então os outros frequentemente sabem quando tenho dores. – Sim, mas não com a certeza com que eu próprio sei! (WITTGENSTEIN, 1975, § 246).

Como se somente eu, internamente, pudesse realmente saber da minha dor. Porém, não é internamente que identificamos uma sensação, simplesmente a temos, ela faz parte de nossa forma de vida.

Em nosso próprio caso, nós não *identificamos* nossa dor – nós a *manifestamos*. Aquilo que é exibido nos comportamentos de dor é parte daquilo que queremos dizer quando utilizamos a expressão ‘dor de dente’. (HACKER, 2000, p. 43, grifos do autor).

Mas, só passamos a afirmar que manifestamos uma sensação de dor porque aprendemos publicamente a usar a palavra “dor” e a reagir de determinados modos diante dessa sensação.

Uma criança se machucou e grita; então os adultos falam com ela e lhe ensinam exclamações e, posteriormente, frases. Ensinam à criança um novo comportamento perante a dor. “Assim, pois, você diz que a palavra ‘dor’ significa, na verdade, o gritar?” – Ao contrário; a expressão verbal da dor substitui o grito e não o descreve. (WITTGENSTEIN, 1975, § 244).

Portanto, quando afirmo “ai, que dor na minha mão!” não descrevo ou relato o que sinto, pois não posso observar, perceber ou reconhecer *internamente* minhas próprias sensações. Simplesmente tenho a dor e reajo a ela gritando, fazendo gestos, caretas ou usando palavras. Reconhecemos nossas sensações publicamente, na interação com as demais pessoas, como na situação em que os pais ensinam a criança uma nova manifestação perante a dor, razão pela qual podemos substituir uma reação da sensação por outra, isto é, o grito pela expressão verbal. Além disso, devemos considerar o modo como empregamos a palavra “dor”.

Mesmo que hipoteticamente alguém desse um determinado nome, “X”, por exemplo, sempre que sentisse a sensação de dor, para poder fazer isso, pressupõe o jogo de linguagem da sensação em uma linguagem que é pública. Logo, já existe uma trama gramatical da palavra “dor” em operação, a qual irá acomodar o emprego deste novo nome.

– Quando se diz: “Ele deu um nome à sensação”, esquece-se o fato de que já deve haver muita coisa preparada na linguagem, para que o simples denominar tenha significação. E quando dizemos que alguém dá um nome à dor, o preparado é aqui a gramática da palavra “dor”; ela indica o posto em que a nova palavra é colocada. (WITTGENSTEIN, 1975, § 257).

Portanto, por mais que mudemos o nome da sensação, a trama gramatical e de hábitos ligada à *dor* continuará em operação, pois partilhamos critérios públicos sobre o uso e reação diante dessa palavra. Mesmo que alguém mude, individualmente, a denominação da sensação, isso não impede que essa trama continue operando na linguagem. Assim, a significação das sensações não pode ser um processo privado, uma imagem mental, mas faz parte de um jogo de linguagem. Como vimos, uma característica importante desses jogos é que suas regras são públicas, portanto, seus critérios de significação também o são. Mas, se alguém insistir que:

“Posso apenas *crer* que o outro tem dores mas *sei* quando as tenho.” – Sim, podemos decidir-nos a dizer “creio que ele tem dores” em lugar de “ele tem dores”. Mas isto é tudo. – O que aqui aparentemente é uma elucidação ou uma asserção sobre os processos anímicos, é na verdade uma substituição de um modo de falar por outro que, quando filosofamos, nos parece mais apropriado (WITTGENSTEIN, 1975, § 303, grifos do autor).

Nesse diálogo podemos encontrar duas vertentes da problematização wittgensteiniana. Uma delas é a crítica de que a crença tenha uma essência ou corresponda a um *processo interior*, pois ele mostra que é possível alterar as palavras, extraindo o “creio” da frase e ainda ser possível haver um entendimento naquele diálogo. Isso mostra que há uma fluidez no uso das palavras em nossos jogos de linguagem. A outra vertente mostra que existe uma assimetria conceitual entre a

gramática da 1ª e da 3ª pessoa. Vimos que não podemos descrever estados internos, pois simplesmente os temos, ademais, não podemos verificá-los conforme um critério interno, pois “um ‘processo interior’ necessita critérios exteriores” (WITTGENSTEIN, 1975, § 580). Porém, quando nos referimos a sensação de dor de outrem, de fato podemos observá-la, pois ela se manifesta em suas expressões faciais e gestos, tom de voz e palavras empregadas. Enquanto eu externalizo a dor, o outro a observa. Enquanto o outro externaliza a dor, eu observo. Porém, podemos ainda afirmar “eu sei que tenho dores, ele pode apenas supor”, como se só eu a acessasse, como se tivéssemos um olho interno que vê esse objeto, quando na verdade só podemos saber, verificar, constatar – lembremos da semelhança de sentido entre a gramática dessas palavras – as sensações dos outros. Isto pois, simplesmente *temos* as nossas sensações. Mas, a nossa linguagem ordinária gera a imagem de que a introspecção é uma fonte de conhecimento, quando em muitos casos ela é só um modo de falar. A significação, o sentido, não é acessado via introspecção, mas, sim, publicamente. “Tem sentido perguntar: ‘De onde você sabe que você crê?’; – e a resposta seria: ‘Eu o reconheço pela introspecção?’. Em *certos* casos poderemos dizer algo como isso, na maioria, não” (WITTGENSTEIN, 1975, § 587).

Ao falar em “introspecção” ou em um “sentido interno”, a filosofia fala por metáforas, projetando, mais uma vez, características do físico sobre o mental. Há um uso inócuo do termo “introspecção”. [...] Em decorrência disso, Wittgenstein subverte a ideia de *privacidade* epistêmica, segundo a qual só eu posso saber da minha dor, ao passo que os outros podem no máximo conjecturá-la. Como não existe a possibilidade de percebermos equivocadamente nossa própria dor, ou de enganarmo-nos com relação a ela, dizer que sei que estou com dor é ou um absurdo ou uma asserção enfática que reforça o fato de que eu *estou* com dor. (GLOCK, 1998, p. 219, grifo do autor).

Para nos livrarmos dessa imagem de que a introspecção é uma via segura de conhecimento acerca de nossas próprias sensações, temos que romper

[...] radicalmente com a ideia de que a linguagem funciona sempre de *um* modo, serve sempre ao

mesmo objetivo: Transmitir pensamentos – sejam estes pensamentos sobre casas, dores, bem e mal, ou o que seja. (WITTGENSTEIN, 1975, § 304, grifo do autor).

Apesar de haver um estatuto de privacidade, de irredutibilidade, do interior, essa palavra só ganha sentido conforme usamos os conceitos do interior e dos termos psicológicos na linguagem ordinária, que é constituída por regras públicas. É desse modo que o mundo do interior ganha sentido e a concepção do *mental* também. Por esse motivo que podemos dizer que a mente não tem uma essência privada, isto é, não podemos *vê-la* de nosso *interior*, mas ela só se mostra nos conceitos do interior que utilizamos em nossa linguagem ordinária, pois é “ali” que ela está. A confusão acontece quando queremos analisar experimentalmente os conceitos do *interior*, já que no uso ordinário eles geram a “falsa” imagem de que *correspondem* a objetos internos, assim como os conceitos da Física correspondem a objetos externos, por exemplo. Mas essa é só uma imagem da linguagem que não pode ser verificada experimentalmente ou metafisicamente. Por isso que Wittgenstein insiste na análise conceitual do mundo interior.

Paralelo enganador: a psicologia trata de processos na esfera psíquica, como a física, na esfera física. Ver, ouvir, pensar, querer, não são objetos da psicologia *no mesmo sentido* que o movimento dos corpos, os fenômenos elétricos, etc. são objetos da física. Isto você percebe pelo fato de que o físico vê, ouve esses fenômenos, reflete sobre eles e os transmite a nós, enquanto que o psicólogo observa as *manifestações* (o comportamento) do sujeito. (WITTGENSTEIN, 1975, § 571, grifos do autor).

Isto é, enquanto o jogo de linguagem da física pressupõe objetos externos que podem ser significados ostensivamente e explicados a partir daquilo que o seu observador vê e analisa, o jogo de linguagem da psicologia pressupõe um interior, mas este não pode ser significado ostensivamente, visto que não temos objetos interiores. Desse modo, os conceitos empregados em Psicologia são instrumentos que se caracterizam pelo *modo como são empregados*, e não por corresponderem a algo para além da sua manifestação/comportamento. Os conceitos psicológicos não *explicam* nada “novo”, eles fazem parte da nossa forma de vida. Wittgenstein pondera: “Pode o psicólogo comunicar-me o que é ver? O que designamos por ‘comunicar o que é ver’? Não é o psicólogo

que me ensina o uso da palavra ‘ver’.” (WITTGENSTEIN, 2014, IV, § 106). Isto pois, o nosso comportamento de ver só pode ser assim chamado e compreendido pois está entrelaçado com um domínio da gramática do ver. Portanto, enquanto os psicólogos experimentais estão interessados na causa do fenômeno da visão, Wittgenstein volta seu interesse para o conceito de “ver” e sua posição nos conceitos da experiência. Por esse motivo, para ele, o “ver” não pode ser apanhado e definido em sua totalidade por meio de um experimento psicológico, afinal, “aprendemos a usar as expressões ‘eu vejo...’, ‘ele vê...’, etc., antes de aprendermos a distinguir entre visão e cegueira” (WITTGENSTEIN, 2014, IV, § 108).

Com isso, Wittgenstein não descarta as explicações causais, sejam elas fisiológicas ou funcionais, do “ver” enquanto fenômeno perceptivo, mas ele rejeita que é a partir delas que construímos o significado linguístico. Para mostrar seu ponto de vista, na segunda parte de *Investigações*, principalmente na sessão XI, Wittgenstein discute os usos da palavra “ver” e “ver como...” e a sua relação com a oscilação dos aspectos de uma figura. A revelação do aspecto acontece quando estamos surpresos diante de uma figura que, conforme observamos, ora parece ser um objeto “x”, ora “y”, ao mesmo tempo que continua sendo “x”. Pensemos na figura pato-lebre que Wittgenstein empresta de Jastrow. O desenho é o mesmo, mas ele pode ser percebido tanto como pato quanto lebre. Costumamos explicar essa oscilação através de uma confusão cognitiva envolvendo nossa visão e percepção. Essa mesma explicação acaba separando o mundo da consciência, ou do *interior*, daquele da realidade, ou do exterior, quando lançamos perguntas do tipo:

[...] em que consiste essa “vivência” (*Erleben*) na qual se vê uma figura – pato-lebre-pato – oscilar entre duas formas e, ao mesmo tempo, permanecer a mesma? A ambiguidade está na figura ou na mente de quem a observa? Essas ilusões gramaticais surgem da incompreensão da lógica da linguagem, em que o pensar é tomado por um processo interno, e o aspecto, por um processo externo. (HEBECHE, 2002, p. 93).

A sutileza do aspecto está no domínio da sutileza da linguagem. Podemos ver o desenho da figura pato-lebre, por exemplo, e perceber que os seus traços continuam os mesmos. O que muda, porém, são nossas reações e atitudes com relação ao que percebemos. Assim, de acordo com Glock, “[...] o conceito de ver um aspecto situa-se entre o

conceito de ver, que constitui um estado, e o de interpretar, que é uma ação” (GLOCK, 1998, p. 52). A percepção de um aspecto está mais próxima de um estado quando consideramos que ela tem uma duração genuína, ou seja, ela tem começo e fim, podendo ser cronometrada, por exemplo. E está mais perto de uma ação quando consideramos que os traços do desenho permanecem o mesmo e que ver um aspecto, diferente de outros casos que envolve a visão, depende de nossa vontade. Pois, mesmo que nem sempre possamos ver um aspecto, podemos tentar o fazer. Wittgenstein sustenta, porém, que não é sempre que a percepção do aspecto opera, pois, por exemplo,

Dizer ‘vejo-o agora como...’, teria tido para mim tão pouco sentido quanto dizer, à vista de faca e garfo: ‘vejo-os agora como faca e garfo’. Essa expressão não seria compreendida. (WITTGENSTEIN, 1975, XI, p. 194).

A percepção continuada de aspectos limita-se a objetos como figuras, porquanto, como ressalta Glock,

O que ouvimos normalmente não são apenas ruídos, mas, sim palavras e melodias; não vemos apenas cores e formas, mas antes objetos materiais; não apenas movimentos puramente corporais, mas antes comportamentos humanos carregados de atitudes e de emoções. (GLOCK, 1998, p. 55).

Dessa forma, Wittgenstein rejeita o pressuposto empirista do dado, isto é, de que aquilo que percebemos em um primeiro momento são estímulos brutos e que é num segundo momento que eles são interpretados como algo.

Entretanto, essa posição wittgensteiniana diante da visão e da percepção não o aproxima dos pressupostos da Psicologia da Gestalt, mais especificamente de Wolfgang Köhler (1887-1967). Köhler também rejeita a ideia de que aquilo que percebemos de imediato são estímulos brutos. Diante de três pontos disponibilizados em nossa frente, por exemplo, o que percebemos de antemão é uma figura – um triângulo ou uma linha, que ele denomina de unidades organizadas e circunscritas (*Gestalten*). Mas, diferentemente de Wittgenstein, que sustenta que vemos um mesmo objeto sob aspectos distintos, Köhler atribui a mudança de aspecto (*Gestalt*) a *objetos diferentes* que são percebidos a partir de diferentes *Gestalten*. Para Köhler, o que muda é o modo como

percebemos as relações espaciais entre as *Gestalten*, já que as propriedades sensoriais dos objetos não são alteradas.

A alegada mudança na organização não pode ser especificada, o que significa que a “organização” de Köhler só poderia referir-se a traços inefáveis de um objeto privado, descartado, por seu caráter quimérico, no chamado argumento da linguagem privada. (GLOCK, 1998, p. 52).

A mudança de aspecto (*Gestalt*) seria, portanto, na própria estrutura da percepção, isto é, “interna” ao observador. Mas, para Wittgenstein, a oscilação do aspecto se encontra entremeada na sutileza do uso da gramática do ver, motivo pelo qual “o ‘ver como...’ não pertence à percepção. E por isso é como um ver e também não é como um ver” (WITTGENSTEIN, 1975, XI, p. 195).

Com o que foi apresentado notamos que existe uma congruência entre o pensamento cartesiano, o psicanalítico e o psicológico, qual seja, todos dividem uma concepção agostiniana da linguagem. Isto é, essas abordagens investigativas veem a linguagem como via de acesso para um mundo interno. Com isso, ignoram o seu funcionamento e não percebem que:

Nossa linguagem descreve primeiramente uma imagem. O que deve acontecer com ela, como deve ser empregada, isso permanece nas trevas. Mas é claro que deve ser pesquisado, se se quer compreender o sentido de nossas afirmações. A imagem, porém, parece dispensar-nos dessa tarefa; ela já indica um determinado emprego. Com isso, ela nos logra. (WITTGENSTEIN, 1975, p. 185).

O ‘segundo’ Wittgenstein mostra por meio de suas investigações conceituais que é justamente na linguagem, e devido ao seu funcionamento, que nossas confusões em Filosofia acontecem. Na Psicologia não é diferente, visto que essas duas áreas do saber apresentam fundamentos em comum, principalmente quando tratamos do conceito de interior. Assim, por mais que os métodos de investigação psicológica divirjam daqueles filosóficos, ambos dividem uma mesma imagem do interior – privado e mentalista. Porém, quando pesquisamos o interior em Wittgenstein, não encontramos uma definição, uma teoria ou explicação de sua essência na linguagem, pois ele mostra que estamos tratando de um conceito que é impreciso e flutuante. O que constatamos é que o

interior não tem prioridade sobre o exterior. Vimos ainda que este conceito não se refere a objetos internos, nem *ao mental*, mas que é o modo de usá-lo em nossa linguagem ordinária que gera essa imagem. É na trama do uso dos conceitos psicológicos, assim como no modo que expressamos nossas sensações e exteriorizamos nossas vivências, que o interior ganha vida. Portanto, o interior não está enclausurado no “Eu” e nem “o eu possui um critério unívoco de individuação, sendo a gramática que fala dele desde logo coletiva” (GIANNOTTI, 2008, p. 136). Essa afirmação reflete, então, no lugar que o conceito de homem ocupa na linguagem (HEBECHE, 2016). De portador de uma posição privilegiada em uma visão agostiniana, este conceito passa a fazer parte de um “emaranhado gramatical”, junto dos conceitos de “interior”, “mente” e aqueles psicológicos, em uma visão panorâmica da linguagem. Afinal, existe uma intrincada relação no modo como usamos esses conceitos em nossa complicada forma de vida.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A concepção do mental em Wittgenstein tem um amplo alcance. Torna-se um desafio, portanto, condensá-la em uma explicação ou mesmo delimitá-la em uma discussão sobre o assunto. Para ele, a noção de *mente* ou do mental não *corresponde a algo*. Seja esse algo uma substância, uma instância, um processo, uma definição ou mesmo uma explicação teórica. Logo, qualquer tentativa de capturar a sua *essência* nos aforismos de *Investigações Filosóficas* é fugidia. Isso se deve, como vimos, ao próprio estilo de escrita e de investigação de Wittgenstein e, sobretudo, ao seu *modo* de abordar a linguagem e a significação.

Wittgenstein nos mostra, a partir da concepção agostiniana da linguagem, que estamos habituados com uma imagem ou essência da linguagem: palavras substituem objetos, logo, elas *correspondem a algo*. Como vimos, porém, esse não é o único modo de compreendermos o significado das palavras – ele é *um* dos modos, o mais primitivo. Somado a essa imagem temos aquela outra de que a linguagem e as palavras transmitem pensamentos, ideias, sensações ou o que mais estiver em nosso interior ou mente. Assim, não é de estranhar que o nosso primeiro ímpeto seja o de questionar: *o que é* o mental para Wittgenstein? Mas, na busca de encontrar *algo*, nos deparamos com um problema mais amplo. Em uma análise conceitual vimos que o *mental* está na própria linguagem. O mental ou a mente se *confunde* com o próprio modo de abordar a linguagem na visão tradicional. Por isso a importância de entrarmos em contato com a concepção agostiniana, apesar de estarmos habituados a ela, pois, de certo modo, agimos a partir dela. Mas, justamente por isso não nos damos conta de seu funcionamento e nem das ilusões que ela provoca.

Porém, para percebermos o emaranhado gramatical do *mental*, não basta entendermos que a palavra não tem como essência nomear objetos ou representá-los mentalmente, apesar de ela poder desempenhar essas funções. Temos que considerar que as palavras ganham sentido, isto é, significam alguma coisa ou desempenham determinada função conforme os jogos de linguagem dos quais elas fazem parte. É no uso das palavras que o sentido se mostra, assim como é no uso das peças do xadrez que o jogo acontece. Mas, para haver jogo, além das peças e dos jogadores, deve haver regras e elas são estabelecidas no acordo entre os participantes. As regras de funcionamento do jogo e de movimentação das peças são mais importantes do que a peça do jogo, assim como as regras compartilhadas entre os falantes são em relação ao signo da palavra, pois sozinho “ele não diz nada”, mas é o acordo entre as pessoas na linguagem que permite

haver um critério de significação, de verdade ou falsidade, para elas. Isso implica na conclusão de que não pode ser *na mente* de alguém que a significação se dá. Se assim o fosse não haveria acordo, nem comunicação e muitos menos uma sociedade. Isso não implica, como vimos, que Wittgenstein nega que existam processos mentais, mas que não são eles que *explicam* como a significação acontece.

Vimos, ainda, que nem mesmo as nossas sensações, como a dor, podem ser significadas privadamente. Isto porque a sensação não pode ser significada ostensivamente igual um objeto externo, visto que não temos como vê-la internamente, diferentemente de uma cadeira por exemplo. Portanto, a mente não pode *ser* algo privado. Essa imagem da mente é gerada pelo funcionamento da própria linguagem, pela nossa predominância de operar com a significação via ostensão e pelo próprio modo como usamos os conceitos psicológicos. Isso reforça nossa constatação de que a mente não é algo, muito menos interior, e de que o seu significado vai variar conforme os jogos de linguagem no qual essa palavra for empregada.

O que encontramos, portanto, foi um grande emaranhado conceitual que rompe as fronteiras das investigações filosóficas e chega até os fundamentos das vertentes psicológicas. Afinal, esse modo agostiniano de operar com a linguagem faz parte de nossa linguagem ordinária e é a partir dele que investigamos diferentes problemas do conhecimento humano. Todavia, não foi só a mente que entrou em questão a partir das considerações wittgensteinianas, a noção de interior, de subjetividade, de comportamento, de exterior e as próprias sensações também foram por elas afetadas. Assim, se tentarmos *explicar* um desses conceitos, perceberemos que o anterior entra em jogo e que não é fácil delimitá-los ou conceituá-los de um modo que conseguíssemos abarcar toda a definição de seu alcance. Vide as teorias de Descartes, Freud e outros teóricos, que, na tentativa de explicar o que eram esses conceitos e se livrarem de seu caráter impreciso, acabaram emaranhados em suas elaborações.

Afinal, para explicar o que é a *mente*, muitas vezes recorremos ao conceito de interior, subjetividade, comportamento, etc., e vamos agregando o funcionamento dessas palavras em jogos de linguagem distintos na tentativa de clarear o seu significado, porém gradativamente aumentamos a sua complexidade. Contudo, a falta de clareza ou objetividade acerca da definição do *mental* não decorre de uma produção científica escassa ou de insuficiente compreensão sobre esse conceito dentro da Filosofia ou mesmo da Psicologia, mas, sim, devido a própria vagueza e indeterminação que constitui o uso dessa *palavra* em nossa

linguagem ordinária. Isso não significa, por sua vez, que haja algo errado com a linguagem ordinária, mas mostra, isto sim, como ela funciona. Assim, antes de ser transmissora, a linguagem é uma habilidade, uma atividade. As palavras, por sua vez, não correspondem a algo, elas são ferramentas e também são atos. É a nossa forma de vida que nos permite operar dessa forma com a linguagem e a abordar tanto por um viés mentalista, conforme propõe a tradição, como por uma *práxis*, como propõe Wittgenstein.

Portanto, a nossa essência não é mental, conforme argumenta Descartes e alguns psicólogos experimentais, nem puramente comportamental, como defendem outros. Talvez a nossa essência estaria mais próxima daquela proposta psicanalítica do inconsciente, mas sem o viés mentalista de uma estrutura que funciona de modo análogo aos objetos da Física, pois esta afirmação ainda está às voltas com a concepção agostiniana da linguagem. Ainda assim, todas essas vertentes pressupõem um “eu”. Mas, se o interior é um conceito que, assim como os demais, não apresenta uma essência referencialista a um objeto, instância mental ou definição, ele não pode se encontrar no “Eu”. Nem o “Eu” tem como essência ser morada do homem, afinal, esse é um dos modos de usar essa palavra em um jogo de linguagem. Inferimos, dessa forma, que o interior não pertence ao homem e, sim, à linguagem.

Podemos questionar, ainda, o próprio uso da palavra “homem” em nossa linguagem e as funções ou posições que viemos tomando a partir dele em nossa complicada forma de vida. Lançamo-nos, então, em uma dimensão ética da linguagem. Poderíamos, ainda, indagar se seria possível construir conhecimento caso não operássemos com a concepção agostiniana ou mentalista da linguagem. Ou então, se seria possível constituir novos critérios de convívio social a partir de um novo modo de abordar a linguagem. Por ora, ficaremos com a constatação de que, se ignoramos o funcionamento da linguagem e o uso dos conceitos de mente, interior e aqueles psicológicos em nossa complicada forma de vida, não percebemos que é devido a essa estreita relação que os significados se emaranham. Ignoramos ainda que é nesse emaranhado conceitual da linguagem ordinária que eles geram ilusões e também ganham vida.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **Confissões; De magistro = Do mestre**. Tradução de Ângelo Ricci. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção: Os pensadores).

ARAÚJO, Inês Lacerda. O “conhecimento” na relação entre linguagem e realidade. *In*: VALLE, Bortolo; MARTÍNEZ, Horácio Luján; PERUZZO JÚNIOR, Léo (Org.). **Ludwig Wittgenstein: perspectivas**. Curitiba: CRV, 2012. Cap. 1, p. 2-11.

CAROPRESO, Fátima. As origens do conceito de inconsciente psíquico na teoria freudiana. **Natureza Humana**, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 329-350, dez. 2003.

DALL’AGNOL, Darlei. Natural ou Transcendental: sobre o conceito de *Lebensform* em Wittgenstein e suas implicações para a ética. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 21, n. 29, p. 277-295, jul./dez. 2009.

DESCARTES, René. **As Meditações**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 81-152. (Coleção: Os pensadores, vol. XV).

DONAT, Mirian. **Linguagem e significado nas Investigações Filosóficas de Wittgenstein: uma análise do argumento da linguagem privada**. 2008. 161 f. Tese [Doutorado em Filosofia] – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2008.

FATTURI, Arturo. Conceito de “jogos de linguagem” nas Investigações Filosóficas. *In*: VALLE, Bortolo; MARTÍNEZ, Horácio Luján; PERUZZO JÚNIOR, Léo (Org.). **Ludwig Wittgenstein: perspectivas**. Curitiba: CRV, 2012. Cap. 2, p. 12-26.

FATTURI, Arturo. **Mundo interior e expressão: A filosofia da psicologia de Ludwig Wittgenstein**. 2010. 172 f. Tese [Doutorado em Filosofia] – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2010.

FREUD, Sigmund. **Obras completas, v. 13: conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917)**. Tradução de Sergio Tellaroli; revisão da tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente**. 24. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

GLOCK, Hans-Johann. **Dicionário Wittgenstein**. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

GRAYLING, A. C. **Wittgenstein**. (First published 1988 as an Oxford University Press Paperback Reissued 1996). Great Britain: Cox and Wyman Ltda Reading, Berkshire, 1996.

GIANNOTTI, José Arthur. Da representação estruturalista do *Tractatus* para além das Investigações. *In*: DALL'AGNOL, Darlei. (Org.). **Wittgenstein no Brasil**. São Paulo: Escuta, 2008. Cap. 1, p. 37-138.

HACKER, Peter M. S. **Wittgenstein**: sobre a natureza humana. Tradução de Joao Virgilio Gallenari Cuter. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

HEBECHE, Luiz. **O mundo da consciência**: ensaio a partir da filosofia da psicologia de L. Wittgenstein. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. (Coleção História, 138).

HEBECHE, Luiz. **A filosofia *sub specie grammaticae***: curso sobre Wittgenstein. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2016.

HUNTER, J. F. M. **Forms of life in Wittgenstein's Philosophical Investigations**. Essays on Wittgenstein. Edited by E. D. Klemke. Chicago: University of Illinois Press, 1971.

LOPARIC, Zeljko. Além do inconsciente: sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise. **Natureza Humana**, v. 3, n. 1, p. 91-140, jan.-jun. 2001.

MARQUES, António. Vivência e significado: introdução aos Últimos escritos sobre a Filosofia da Psicologia de Wittgenstein. *In*: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Últimos escritos sobre a Filosofia da Psicologia**. Tradução de António Marques, Nuno Venturinha, João Tiago Proença. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014. p. 5-28.

McGINN, Marie. **Routledge Philosophy GuideBook to Wittgenstein and the Philosophical Investigations**. New York: Routledge, 2002.

- MOSE, Viviane. **Toda Palavra**. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- MULINARI, Filicio. A noção tradicional de *vorstellung* segundo as Investigações Filosóficas de Ludwig Wittgenstein. **Kínesis**, v. V, n. 10, p. 30-46, dez. 2013.
- MULINARI, Filicio. Os escritos sobre filosofia da psicologia de Ludwig Wittgenstein: alguns apontamentos. **Revista Ipseitas**, São Carlos, v. 2, n. 1, p. 116-126, jan.-jun. 2016.
- PERUZZO JÚNIOR, Léo. **Considerações sobre o “interior” em Ludwig Wittgenstein**. 2010. 110 p. Dissertação [Mestrado em Filosofia] – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2010.
- PERUZZO JÚNIOR, Léo. Linguagem e mente na filosofia de Wittgenstein. **Argumentos**, Fortaleza, v. 7, n. 13, jan.-jun. 2015.
- PERUZZO JÚNIOR, Léo. O conceito de *lebensform* (formas de vida) na filosofia de Wittgenstein. **Ítaca**, n. 17, p. 73-85, jul. 2011.
- PESSANHA, José Américo Motta. Santo Agostinho: vida e obra. *In*: AGOSTINHO, Santo. **Confissões; De magistro = Do mestre**. Tradução de Ângelo Ricci. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 5-32. (Coleção: Os pensadores).
- SPANIOL, Werner. **Filosofia e método no segundo Wittgenstein**: uma luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento. São Paulo: Loyola, 1989.
- SPANIOL, Werner. “Formas de vida”: significado e função no pensamento de Wittgenstein. **Síntese**, v. 12, n. 51, p. 11-31, 1990.
- VELLOSO, Araceli. Forma de vida ou formas de vida? **Philosophos - Revista de Filosofia**, v. 8, n. 2, p. 159-184, jul.-dez. 2003.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Gramática Filosófica**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2010.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **O Livro Castanho**. Portugal: Edições 70, 1958.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. Tradução de José Arthur Giannotti. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Victor Civita, 1975.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Observações sobre a filosofia da psicologia** – volumes I e II. Tradução de Ricardo Hermann Ploch Machado). Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008a. (Título Original: Remarks on the Philosophy of Psychology; Ano copyright: 1980). (Subjetividade Contemporânea).

WITTGENSTEIN, Ludwig. **O Livro Azul**. Portugal: Edições 70, 2008b.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Últimos escritos sobre a filosofia da psicologia**. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

BIBLIOGRAFIA RECOMENDADA

ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret. **An introduction to Wittgenstein's Tractatus**. London: Hutchinson University Library, 1971.

ASSOUN, Paul Laurent. **Freud e Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1990.

BAKER, Gordon. **Wittgenstein, Frege and the Vienna Circle**. Oxford: Basil Blackwell, 1988.

BAKER, Gordon P.; HACKER, Peter M. S. **Scepticism, Rules and Language**. Oxford: Blackwell, 1984.

BAKER, Gordon P.; HACKER, Peter M. S. **Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity**. Volume 2 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. Oxford: Blackwell, 1985 (2nd extensively revised edition 2009).

BAKER, Gordon P.; HACKER, Peter M. S. **Wittgenstein: Understanding and Meaning**. Volume 1 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Oxford: Blackwell, 1980 (2nd extensively revised edition 2005).

BLACK, Max. **A Companion to Wittgenstein's "Tractatus"**. Cornell: Cornell University Press, 1964.

BOZATSKI, Maurício Fernando. **Entre o Humano e a Linguagem: um estudo sobre a filosofia de Wittgenstein**. 189 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2008.

BRANQUINHO, João; MURCHO, Desidério; GOMES, Nelson Gonçalves. (Eds.). **Enciclopédia de Termos Lógico-filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

COSTA, Claudio. **Filosofia da Linguagem**. 4. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. (Coleção: Filosofia – Passo a Passo 5).

DOS SANTOS, Luiz Henrique Lopes. A essência da proposição e a essência do mundo (Ensaio Introdutório). *In*: WITTGENSTEIN, Ludwig Josef Johann. **Tractatus Logico-philosophicus**. 3. ed. São Paulo: EdUSP, 2001.

DOS SANTOS, Luiz Henrique Lopes. A Harmonia Essencial. *In*: DOS SANTOS, Luiz Henrique Lopes. **A Crise da Razão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DOS SANTOS, Luiz Henrique Lopes. Sobre o transcendental prático e a dialética da sociabilidade. **Novos estudos – CEBRAP**, São Paulo, n. 90, p. 7-18, jul. 2011.

FATTURI, Arturo. Wittgenstein e as experiências psicológicas. **Revista Dissertatio de Filosofia**, v. 35, p. 209-226, 2012.

FOGELIN, Robert J. **Wittgenstein (and the arguments of the philosophers)**. London: Routledge, 2015.

FRANCIOTTI, Marco Antonio. Contribuições de Wittgenstein à epistemologia da psicanálise. **Natureza humana**, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 59-93, jun. 2003.

GIANNOTTI, José Arthur. **Apresentação do Mundo**: considerações sobre o pensamento e Ludwig Wittgenstein. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HACKER, Peter M. S. **Insight and Illusion**: Themes in the Philosophy of Wittgenstein. Revised Edition. Oxford: Oxford University Press, 1986.

HACKING, Ian. **Why does Language Matter to Philosophy?** Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

HINTIKKA, Jaakko; HINTIKKA, Merrill. **Uma investigação sobre Wittgenstein**. Campinas, SP: Papirus, 1994.

JANIK, Allan S.; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

KENNY, Anthony. **Wittgenstein**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2008.

- KUUSELA, Oskari. **The Struggle against Dogmatism: Wittgenstein and the Concept of Philosophy.** Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.
- LONGUENESSE, Béatrice. **I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again.** New York: Oxford University Press, 2017.
- MALCOLM, Norman. **Ludwig Wittgenstein: A Memoir.** Oxford: Oxford University Press, 1958.
- MALCOLM, Norman. **Nothing is Hidden: Wittgenstein's Criticism of his Early Thought.** Oxford: Blackwell, 1986.
- McGUINNESS, Brian. **Approaches to Wittgenstein: Collected Papers.** London: Routledge, 2002.
- MONK, Ray. **Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius.** New York: Macmillan, 1990.
- SLUGA, Hans D., STERN, David G. (Eds.). **The Cambridge Companion to Wittgenstein.** Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- SLUGA, Hans. **Wittgenstein.** Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.
- STERN, David G. **Wittgenstein's Philosophical Investigations: An Introduction,** Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- STROLL, Avrum. **Moore and Wittgenstein on Certainty.** New York: Oxford University Press, 1994.
- VALLE, Bortolo. Ludwig Wittgenstein: sobre o tratamento dos conceitos psicológicos. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 21, n. 29, p. 383-398, jul./dez. 2009.
- WILLIAMS, Meredith. **Wittgenstein, Mind and Meaning: Towards a Social Conception of Mind.** London: Routledge, 2002.