

KARINA CORRÊA LELLES

**A CONCEPÇÃO DE COMPREENSÃO E SIGNIFICAÇÃO
NO SEGUNDO WITTGENSTEIN**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE
DARCY RIBEIRO- UENF**

**Campos dos Goytacazes-RJ
JUNHO-2007**

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

KARINA CORRÊA LELLES

**A CONCEPÇÃO DE COMPREENSÃO E SIGNIFICAÇÃO
NO SEGUNDO WITTGENSTEIN**

**Tese apresentada ao curso de
Cognição e Linguagem, da
Universidade Estadual Norte-
fluminense Darcy Ribeiro, como
requisito parcial à obtenção do título
de mestre.**

**Orientador: Prof. Dr. Julio C. R.
Esteves**

**CAMPOS DOS GOYTACAZES - RJ
JUNHO-2007**

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Mariza e José Gabriel, e aos meus irmãos Mara e Wladimir, pelo amor e apoio que garantiram todas as condições necessárias para que eu pudesse estar hoje realizando este trabalho.

Às minhas sobrinhas lindas, Carolina e Giulia, que me encheram de alegria e esperança em todos os momentos em que o mestrado se tornava árduo.

À minha vovó Maria, pelas orações e pelo amor e carinho, e ao meu avô Alberto, pela preocupação, amor e apoio. Aos meus avós Gabriela e José, que apesar de não estarem mais entre nós, sempre sinto presentes.

À Lina e Zuleica, minhas irmãs de alma que conheci no mestrado, que estiveram comigo todos os dias me apoiando e dividindo todos os momentos tristes e alegres.

À Alexandra, Aline, Juliana e Paola, minhas irmãs de alma da terrinha, que fazem sempre parte da minha vida, independente do tempo ou da distância, e me apóiam sempre em todas as minhas batalhas.

Ao Ralph, André, à Ana Cândida, Pati e Margarita, outros amigos muito especiais da terrinha, pela amizade, carinho e apoio.

À Carol, essa mente tão brilhante que me ajudou muito com a primeira versão do meu projeto de mestrado, além de ser uma amiga e um alma tão nobre.

À Patrícia, minha “irmã de leite”, pela amizade e apoio constantes.

Ao Paulo, um daqueles amigos que pouco vejo, mas que tem uma presença constante e de grande importância na minha vida. Pelas palavras de conforto e encorajamento, pelo carinho, pela preocupação e confiança.

Ao Rodrigo Lacerda e Thiago pelas palavras e elogios doces, pela amizade, companheirismo e “terças insanas”.

À Renatinha, Vânia, Vilma, Aline, e Nara, e ao Brand e Wander por terem feito com que esse mestrado também tivesse momentos extremamente divertidos.

Ao Fabrício e Roberto, pelo carinho, apoio e amizade e pelos estudos e conversas que tantas coisas acrescentaram à minha vida.

À Keli, por ter colocado o seu lar como extensão do meu, pela amizade, apoio e confiança.

Ao professor Sérgio Arruda, que além de ser um mestre querido, é uma pessoa iluminada. Pelo carinho, apoio, pelas oportunidades dadas para o meu desenvolvimento profissional, pelos risos e pelas “terças insanas”.

À todos os mestres do mestrado em Cognição e Linguagem, por tudo que me ensinaram: obrigada!

Ao Fillipe, amor da minha vida, pelo companheirismo, paciência, amor, dedicação e carinho.

Ao meu sogro Gilson, pelo carinho, amor e PAItrocínio.

AGRADECIMENTO ESPECIAL

Faço um agradecimento especial à pessoa que, sem a qual , eu jamais teria realizado este trabalho: meu professor orientador Julio Esteves.

Segundo Wittgenstein, o significado de uma palavra varia de acordo com o contexto no qual ela está inserida. Quem me ensinou isto foi você. Portanto, eu posso agora dizer que nesta orientação você incorporou o verdadeiro significado da palavra “mestre”: aquele que sabe e ensina. Você não me orientou, você me **ensinou** filosofia. Você transformou alguém formado em letras, que nunca tinha lido Wittgenstein na vida, em mestre no assunto. E você fez isso, porque é um mestre, no sentido literal da palavra. Você conseguiu isto, porque acreditou e confiou na minha capacidade de aprender, porque não se colocou na posição de alguém que sabe mais, mas na de alguém que sabe compartilhar o conhecimento e entende que sempre há algo para se aprender. “Só sei que nada sei”. E você me ensinou que não existe limite para o conhecimento. Por isso, eu quero dizer um obrigada que significa muito mais do que o sentido literal desta palavra: é um obrigada com admiração e com a certeza de que o que você fez por mim vai ter uma conseqüência para o resto da minha vida, pois a filosofia tem a capacidade de transformar o indivíduo. Portanto, obrigada pelo carinho, paciência, dedicação, pela doçura quando a vida foi pesada para mim, e pela dureza quando a vida insistia em ser leve demais. Obrigada por ter me dado um exemplo do que é ser um professor e por ter me dado a oportunidade de realizar este trabalho!

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo principal refletir sobre o que é a compreensão de um signo lingüístico, ou, mais especificamente, sobre como as palavras podem adquirir significado, permitindo a representação do mundo e a comunicação entre os indivíduos. Nós temos como principal referencial teórico as reflexões de Ludwig Wittgenstein, em sua segunda fase. Para o filósofo, o significado de uma palavra deve ser encontrado no seu uso dentro da multiplicidade de jogos de linguagem do nosso cotidiano. Falar uma língua é parte de uma atividade ou de uma forma de vida. Assim, com o fim de saber se alguém compreende uma linguagem, seria necessário adotarmos como critério a observação da capacidade desta pessoa de usar os signos dentro destes diversos contextos lingüístico-sociais. Wittgenstein critica e rejeita a tese da filosofia tradicional que supõe que para que a palavra tenha um significado, é necessário que ocorram determinados atos ou processos mentais na mente do falante e do ouvinte, respectivamente. Nosso objetivo nessa dissertação é refletir sobre tais concepções opostas para compreendermos como as palavras de uma língua adquirem significado. Concluimos, assim, que as duas teorias apresentam argumentos problemáticos para explicar como isto ocorre, mas que ambas possuem pontos importantes para explicar o que ocorre quando seres humanos compreendem as palavras.

PALAVRAS-CHAVE: compreensão; significado; atos mentais; jogos de linguagem.

ABSTRACT

This dissertation has as its main goal to give an account of what is the understanding of a word, more specifically, of the way words can come to acquire meaning, making possible the representation of the world and allowing communication between human beings. We have as our main theoretical basis the work of the later Ludwig Wittgenstein. According to Wittgenstein, the meaning of a word is to be found in its use in the manifoldness of language-games of daily life. Speaking a language is itself part of an activity or of a form of life. Thus, in order to know if someone understands a language, we should adopt as our criteria the observation of its ability to use words in the manifoldness of social linguistics contexts. Wittgenstein criticizes and rejects the view of the traditional philosophy, according to which it is necessary the occurrence of some act or process so to speak within the speaker's, respectively, receiver's mind, for a word to have a meaning and communication between them to be possible. Our aim in this dissertation is to reflect on such opposing views on the understanding of how words can acquire meaning. In short, we come to the conclusion that both views present problematic explanations of how it occurs, but also important insights into what happens when human beings understand words.

KEY-WORDS: understanding; meaning; mental acts; language games.

SUMÁRIO

RESUMO	V
ABSTRACT	VI
INTRODUÇÃO AO PROBLEMA	1
I. CAPÍTULO I: A TEORIA TRADICIONAL DO PAPEL DOS ATOS MENTAIS NO PROCESSO DE COMPREENSÃO E SIGNIFICAÇÃO	7
1.1. WILLIAM JAMES	8
1.2. G. E. MOORE	11
1.3. B. RUSSELL	15
1.4. O PAPEL DOS ATOS MENTAIS NO WITTGENSTEIN DA PRIMEIRA FASE	20
II. CAPÍTULO II: A CONCEPÇÃO TRADICIONAL DO SIGNIFICADO	28
2.1. A CONCEPÇÃO AGOSTINIANA DA LINGUAGEM	29
III. CAPÍTULO III: A CRÍTICA DE WITTGENSTEIN À TEORIA DOS ATOS MENTAIS	61
3.1. O PAPEL DOS ATOS MENTAIS NOS ESCRITOS DE TRANSIÇÃO	62
3.2. O PAPEL DOS ATOS E PROCESSOS MENTAIS NO WITTGENSTEIN DA SEGUNDA FASE	67
IV. CONSIDERAÇÕES FINAIS	97
V. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	102

INTRODUÇÃO AO PROBLEMA

Palavras faladas não passam de “string of noises”, ou seja, de uma seqüência de ruídos sem sentido e significado¹. Esse fato nos é obscurecido pela familiaridade que temos com nossa língua materna, a primeira que ouvimos em nossas vidas, mas se mostra com toda clareza quando acompanhamos um diálogo entre falantes de uma língua a nós desconhecida, como o japonês ou o chinês, por exemplo. Palavras escritas (essas mesmas palavras que agora escrevo ao computador e que serão impressas numa folha de papel) não passam de rabiscos em si mesmos destituídos de sentido e significado. Esse fato também nos é obscurecido pela destreza com que somos capazes de ler de um só golpe palavras inteiras em português, como resultado de um longo treinamento que recebemos desde a escola fundamental. Entretanto, que palavras escritas não passam de meros rabiscos em si mesmos destituídos de sentido e significado, é algo que fica claro quando deparamos com ideogramas chineses ou hieróglifos egípcios. Em suma, palavras escritas ou faladas não passam de seqüências de eventos físicos no mundo, sem significado e sentido. Na verdade, em si mesmas, palavras faladas ou escritas não são sequer “palavras”, mas meras seqüências de rabiscos e de ruídos, fatos físicos brutos, e só vêm a se tornar palavras propriamente ditas, porque e quando são produzidas por alguém com a intenção de dar algo a entender e são recebidas por alguém capaz de compreender seu significado. Desse modo, podemos enunciar o problema que constitui o tema central desta dissertação: Como é possível dar algo a entender, seja a si mesmo ou a outrem, através de algo que não passa de meros ruídos ou rabiscos, como o são os signos lingüísticos? Como é possível a compreensão desses signos lingüísticos? 2

¹Nesta dissertação, utilizaremos indistintamente as palavras “sentido” e “significado” como designando aquilo que é compreendido quando se compreende uma palavra ou uma expressão lingüística.

² O conceito de compreensão é o gênero, do qual o de compreensão lingüística é uma das espécies. Restringiremos o nosso trabalho à tematização da compreensão de signos lingüísticos.

A pergunta sobre as condições de possibilidade de doar significado aos signos lingüísticos conduziu a tradição filosófica a uma clara distinção entre o domínio dos fenômenos característicos do que é mental, espiritual e humano, de um lado, e o domínio dos processos instintivos ou mesmo absolutamente automáticos característicos do mundo material, de outro lado. Por exemplo, há uma inegável diferença entre a fala humana e sonoridades produzidas por um papagaio ou emitidas por uma máquina. De fato, suponhamos um homem pronunciando a frase “Pedro vem”, a qual é repetida por um papagaio e produzida por um computador. Ora, do ponto de vista do que é acusticamente perceptível não há nenhuma diferença relevante entre essas três emissões sonoras. Mas, parece inquestionável, somente no caso do ser humano, a emissão daquelas palavras de fato significará que Pedro vem. E como ao nível do físico não há diferença relevante entre essas emissões sonoras, então a diferença tem de ser buscada ao nível de algo não-físico, ou seja, em algo de natureza mental ou espiritual. De fato, é plausível sustentar que somente no caso do ser humano, a expressão “Pedro vem” pode significar que Pedro vem porque o emissor humano quis dizer exatamente isso com aquelas palavras; porque o proferimento dessas palavras foi acompanhado pelo pensamento de que Pedro vem. E também parece inquestionável que “querer dizer” e “pensar” são expressões que designam um tipo de ato ou de processo mental.

E para mostrar que são atos mentais como o de pensar e o do querer dizer que fazem a diferença entre proferimentos lingüísticos autênticos e proferimentos pseudo-lingüísticos, nem sequer precisamos fazer comparações com outros seres na natureza ou no mundo. Assim, por exemplo, se, ao proferir mecanicamente as palavras “Pedro vem”, um falante humano não acompanhar sua emissão com o pensamento de que Pedro vem ou não estiver querendo dizer que Pedro vem, então seu proferimento em nada distinguir-se-á do realizado por animais ou máquinas falantes, ou seja, será um proferimento sem significado. E, do ponto de vista do receptor humano desse mesmo enunciado, para que aquela seqüência sonora seja compreendida como significando exatamente que Pedro vem, é preciso que ele execute atos mentais

correspondentes, por exemplo, atos de pensamento, algo de que nossos hipotéticos papagaio e computador não são capazes. Pois, como sabemos, compreender também é um ato ou processo mental.

Ora, uma das questões privilegiadas pelas reflexões empreendidas pelo filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein acerca da linguagem é exatamente a da possibilidade dos signos significarem algo para nós. Entretanto, sua resposta é incompreensível sem uma exposição e crítica à resposta dada pela filosofia tradicional. Ora, a resposta dada pela concepção tradicional pode ser muito bem ilustrada pelas seguintes passagens do *Blue Book*:

Parece que há determinados processos mentais ligados com o funcionamento da linguagem, através dos quais, unicamente, a linguagem pode funcionar. Eu tenho em mente aqui os processos de compreender e de dar a entender. Os signos de nossa linguagem parecem mortos sem esses processos mentais; e poderia parecer que a única função dos signos é induzir em nós tais processos, os quais são as coisas nas quais nós deveríamos estar realmente interessados. (...) Nós somos tentados a pensar que o funcionamento da linguagem consiste de duas partes: uma parte inorgânica, a manipulação dos signos, e uma parte orgânica, que nós podemos chamar de compreender esses signos, dar significado a eles, interpretá-los, pensar. Essas últimas atividades parecem ter lugar em uma estranha espécie de ambiente: a mente. E o mecanismo da mente, cuja natureza, assim parece, nós não compreendemos completamente, pode produzir efeitos que nenhum mecanismo material poderia produzir. (WITTGENSTEIN, 1969, p.3)

Wittgenstein está fazendo referência a certos processos, atos e estados mentais que são caracterizados pelo que se denomina tradicionalmente de propriedade da “intencionalidade da consciência”, i.e. a propriedade inerente a toda consciência que é a de ser “consciência de alguma coisa”, “de estar voltada ou dirigida para outra coisa (dela distinta)” (Searle, 1997). Ora, um signo ou palavra está sempre no lugar de alguma coisa, está sempre representando algo. Assim, é muito natural supor que a compreensão de um signo lingüístico seja um caso da intencionalidade da consciência. Assim, quem emite o que não passa de uma mera seqüência de ruídos, quem imprime o que não passa de meros rabiscos sobre uma folha de papel, executa

esses movimentos no mundo físico acompanhado-os por atos mentais conscientes e dirigidos para os significados e, somente através disso, emprestaria sentido e significado àqueles fatos físicos brutos no mundo. Ou seja, unicamente executando concomitantemente esses atos e processos mentais, é que um falante é capaz de dar algo a entender através de ruídos e rabiscos que, de outro modo, permaneceriam “mortos”. E, para que um terceiro seja capaz de compreender esses rabiscos, ele tem de poder executar os mesmos atos mentais, dirigidos para os mesmos significados, para os quais estavam dirigidos os atos mentais intencionais do falante.

Essa dissertação surge do desejo de investigar a maneira pela qual signos, que, a rigor, não passam de meros eventos físicos no espaço e no tempo, como quaisquer outros, podem vir a adquirir significado para seres humanos, possibilitando a representação do mundo e permitindo a comunicação dos indivíduos. Mais precisamente, o tema deste trabalho consiste numa investigação, sob uma perspectiva filosófica, do processo de compreensão dos signos lingüísticos, tendo como base principal as reflexões empreendidas por Ludwig Wittgenstein, em sua segunda fase. Pois, a filosofia de Wittgenstein é usualmente dividida em duas fases. Para o Wittgenstein da primeira fase, o sentido de uma proposição deveria ser univocamente determinado, uma vez que, no mundo, assim como este é, nada pode ser vago e indeterminado. Nas proposições elementares que descrevem os estados de coisas mais simples, não deveria haver qualquer ambigüidade ou indeterminação de sentido e, por conseguinte, qualquer possibilidade de mal-entendido. Porém, mais tarde, Wittgenstein percebeu o erro de idealizar uma linguagem perfeita, surgida numa base especulativa, em lugar da observação do real funcionamento da linguagem quotidiana e correspondente descrição. A partir daí, o filósofo revoluciona o campo dos estudos da linguagem com um enfoque eminentemente pragmático (Araújo, 2004, p.100). A escolha desse filósofo se deve à convicção de que ele trouxe grandes inovações à compreensão do que seja a compreensão do significado das palavras e expressões.

Tentar entender como ocorre o processo de significação³ e de compreensão dos signos lingüísticos é uma tarefa complexa, pois, no interior da filosofia, e até mesmo em outras áreas que estudam esse tema, ainda não existe uma teoria que consiga explicar como ele ocorre. Para a filosofia tradicional do significado de expressões lingüísticas, no momento em que estamos fazendo uso da linguagem, quer na perspectiva do emissor, quer na perspectiva do receptor do signo lingüístico, determinados atos mentais e psicológicos emprestariam significado às imagens acústicas ou escritas, que, como foi dito, por si mesmas, não passam de meros eventos físicos como outros quaisquer no mundo, possibilitando a comunicação e o entendimento entre os indivíduos. Torna-se importante esclarecer que, para a concepção tradicional, os “atos mentais” em questão seriam produzidos por uma entidade não-física, a saber, a mente, e não o cérebro, que é uma entidade à qual aplicamos predicados do mundo físico. Em suma, não poderia estar em questão atos ou processos como aqueles investigados pela neurofisiologia. Em contraposição a isso, Wittgenstein vai apresentar duas alternativas a esta questão do suposto papel representado por atos e processos mentais na compreensão e significação dos signos. Com efeito, em algumas passagens, Wittgenstein procura dar uma resposta àquela pergunta fundamental que norteia este trabalho reformulando-as nos termos de um questionamento sobre o critério para dizer, do ponto de vista da terceira pessoa, que um indivíduo compreendeu ou que usa com compreensão um signo lingüístico. Argumentando do ponto de vista para atribuir compreensão, Wittgenstein tende a sustentar a tese de que a compreensão poderia dispensar o recurso a esses supostos atos mentais e psicológicos, concentrando-se apenas nas ações e no comportamento exibidos pelo mesmo. Porém, em outras passagens, Wittgenstein parece ser mais radical ao negar a existência desses mesmos atos e processos mentais.

³ Doravante, farei uso da expressão “significação” para fazer referência ao ato ou processo de “dar algo a entender” ou “querer dizer”, *to mean*, em inglês, e *meinen*, em alemão, termos que, aliás, não são de fácil tradução para o português e que também podem ocasionalmente ser vertidos por “visar” e “ter em mente”.

Ao longo deste trabalho, a concepção tradicional e a wittgensteiniana serão estudadas e confrontadas, visando uma conclusão satisfatória sobre o processo de compreensão e significação.

CAPÍTULO I

A teoria tradicional do papel dos atos mentais no processo de compreensão e significação

Neste capítulo, pretendemos esboçar a concepção tradicional da linguagem sobre o processo de compreensão e significação ou de doação de significado aos signos. De um modo geral, a crença da filosofia tradicional é a de que processos mentais de diferentes naturezas (e não cabe à filosofia definir de que natureza estes seriam, pois isso seria tarefa da psicologia), estariam presentes no ato de compreensão e significação. Estes processos seriam absolutamente indispensáveis no uso da linguagem. Esta teoria tem uma grande relevância neste trabalho por dois motivos: o primeiro deles é por termos como um dos objetivos desta pesquisa contrapor a concepção tradicional e a wittgensteiniana para tentar compreender o processo de significação e compreensão, e, sendo assim, o papel dos atos mentais neste processo torna-se essencial. A segunda razão consiste no fato de que Wittgenstein irá criticar esta teoria na sua segunda fase, como veremos no terceiro capítulo. De fato, o que deve ficar realmente claro, aqui, é que, para a teoria tradicional da linguagem, determinados atos ou processos mentais estariam presentes no momento em que os signos passam a fazer sentido para o usuário da linguagem, ou seja, no momento em que o sujeito passa a compreender e a dar significado às palavras que ele faz uso. Em contraposição a isso, para o segundo Wittgenstein, estes atos ou processos não teriam importância ou nem sequer existiriam (este é um outro ponto a ser discutido no terceiro capítulo), no momento em que compreendemos e damos significado a uma palavra. Assim, vamos prosseguir expondo as concepções da filosofia tradicional que consideramos importantes para entendermos o processo de compreensão e significação, assim como a segunda fase de Ludwig Wittgenstein.

Segundo Spaniol (1989, p.17), à semelhança da expressão “ter em mente”, nossa linguagem contém uma série de verbos, tais como, “esperar”, “entender”, “crer”, “lembrar” etc, que poderíamos chamar de verbos psicológicos, na medida em que todos parecem referir-se a algum ato, processo ou estado mental. Desse modo, tendemos a pensar que o emprego desses verbos na primeira pessoa equivale a relatos daquilo que determinada pessoa faz ou experimenta a nível psíquico ou mental. A presença de processos mentais, principalmente o do “ter em mente”, seria fundamental para a explicação da possibilidade da linguagem, segundo vários pensadores, inclusive Wittgenstein, em sua primeira fase. Assim, inicialmente, concentrar-nos-emos no suposto papel representado pelos processos mentais no ato de significação em W. James, G.E. Moore e B. Russell e no Wittgenstein da primeira fase. Os três pensadores anglo-saxões mencionados constituíram parte importante do *background* intelectual da filosofia do primeiro Wittgenstein e, além disso, eles apresentam determinadas concepções que constituem o alvo das críticas de Wittgenstein, já em sua fase de transição e, sobretudo, nas *Investigações Filosóficas*⁴.

1.1. William James

Segundo Spaniol (1989, p.20), tanto ao analisar conceitos mentais particulares, como, por exemplo, o conceito de “lembrar”, o conceito do “eu” etc, quanto na análise do pensamento em geral, James exige, constantemente, a presença de processos psíquicos determinados, a serem identificados através de um penoso trabalho de introspecção, o que James entende, em conformidade com o uso filosófico tradicional, como um processo de olhar para dentro de si mesmo, para dentro da própria mente, obtendo acesso imediato aos conteúdos e processos mentais.

⁴ Assim, com a “teoria tradicional dos atos mentais” fazemos referência exclusivamente à tradição anglo-saxã, ou seja, àquela a que Wittgenstein pôde ter acesso, deixando de lado a assim chamada “tradição da filosofia continental”, da qual o filósofo austríaco praticamente não tomou conhecimento.

Segundo James, “todas as pessoas, sem hesitar, crêem perceber a si mesmas como alguém que pensa e distingue o estado mental, como atividade interior ou paixão, de todos os objetos aos quais se refere o conhecimento” (*apud* SPANIOL, 1989, p.20). O método de James, na medida em que a psicologia tem como objeto a realidade interior, é essencialmente o introspectivo. Para James, “primeiro, acima de tudo e sempre, temos que contar com a observação introspectiva” (*apud* SPANIOL, 1989, p.20). Entretanto, ele tem consciência de que uma análise introspectiva não é fácil, pelo fato de haver um abismo entre os fenômenos físicos e mentais, o que torna a introspecção difícil e falível. Contudo, para ele, se quisermos investigar o pensamento humano, teremos de nos voltar para dentro de nós mesmos, a fim de observar a ocorrência de processos e atos mentais.

Segundo James, ao voltar-se para dentro de si mesma, a consciência não aparece a si mesma como que dissecada em partes, mas ela “flui à maneira de um rio” (*apud* SPANIOL, 1980, p.21). Assim, James fala de um “*stream of thought*” (corrente de pensamento), na qual, segundo Spaniol:

ao lado dos “lugares de repouso” (resting places), existem também os “lugares de transição” (transitive places). Aos primeiros, James dá o nome de “partes substantivas” (substantive parts), e os últimos são chamados de “estados de transição” (transitive states) (1989, p.21).

Assim, de acordo com James,

*as imagens definidas da psicologia tradicional constituem, tão somente, a parte mínima de nossas mentes, assim como elas de fato vivem (...). Cada imagem definida, na mente, está envolta e impregnada pela água que corre livre à sua volta. Assim, as palavras e as imagens não são isoladas, como se poderia supor, mas são todas elas franjadas (fringed). E o significado ou o valor da imagem está todo nesse halo ou franja que a acompanha e envolve, ou melhor, que se funde com ela numa unidade (*apud* SPANIOL, 1989, p.21).*

Para James, existiria uma continuidade no pensamento, o que o leva a concluir que “todas as coisas que são pensadas em relação, desde o início são pensadas em uma unidade, num único impulso da subjetividade, num único processo psíquico, sentimento, ou estado da mente” (*apud* SPANIOL, 1989, p.22).

A importância dessas considerações psicológicas se mostra quando James afirma que, para determinar o significado, não bastam palavras nem imagens, isoladamente consideradas, sendo necessária, além disso, a intervenção de um “sentimento” (*feeling*). Esse sentimento funciona como “franja” circundando a palavra e a imagem, dotando-as de significados determinados. O que faz com que a palavra “homem”, por exemplo, ao ser pronunciada duas vezes de uma maneira idêntica do ponto de vista sonoro e acompanhada da mesma imagem mental tenha a cada vez significados diferentes é o fato de existirem certos atos mentais, que, por assim dizer, circundam a ocorrência da palavra ou da imagem, como franjas, dotando-a desses significados. Este processo mental seria mais especificamente o que James chama de “*feelings*”:

Todo complexo peculiar de processos cerebrais deve possuir algum correlato peculiar na mente. A um conjunto de processos corresponderá o pensamento (thought) de uma parte indefinida da extensão de uma palavra como homem; a outro conjunto corresponderá uma consideração particular e, a um terceiro, a consideração universal da extensão da mesma palavra (apud SPANIOL, 1989, p.22).

E o mesmo deve valer para as palavras em relação entre si, constituindo frases. Com efeito,

se de alguma forma existem sentimentos (feelings), então, e com mais certeza ainda, existem sentimentos aos quais essas relações são conhecidas. Por isso, não existe conjunção ou proposição, ou mesmo expressão adverbial, forma sintática, ou inflexão da voz na fala humana, que não exprima alguma forma de relação, que, em dado momento, sentimos (feel) existir entre os objetos maiores do nosso pensamento (Ibid). Por essa razão, deveríamos falar de um sentimento de “e” (a feeling of and), um sentimento de “se” (a feeling of if), um sentimento de “mas” (a feeling of but) e um sentimento de “por” (a feeling of by), da mesma forma como falamos de um sentimento de “azul” (a feeling of blue), ou de um sentimento de “frio” (a feeling of cold) (apud SPANIOL, 1989, p.22).

Em suma, segundo James, o ato de significar ou de ter em mente (*mean*) consiste em um elemento da “corrente do pensamento”. O significar pertence à franja do estado subjetivo com um sentimento de algo específico. Para James, existe no pensamento um elemento característico, responsável por aquilo que temos em mente (*mean*) ou damos a entender com uma palavra. É esse elemento que é acrescido às palavras e às imagens, “um tipo de sentimento (*feeling*) absolutamente característico, que transforma em algo compreendido o que, de outra forma, seria mero ruído ou objeto da visão” (apud SPANIOL, 1989, p.30). Também é esse sentimento que determina de maneira bem definida a seqüência do nosso pensamento, as sucessivas palavras e imagens. Para James, sempre que significamos algo com uma palavra ou frase, deve haver algum processo mental correspondente “na corrente do pensamento”. E se identificássemos tal processo, teríamos identificado aquilo que determina o significado.

1.2. G. E. Moore

A importância dos estados e processos mentais na obra de Moore, diz respeito não tanto ao seu papel no processo de significação, como o era para James, mas ao papel que eles representariam na epistemologia de

Moore, na análise de verbos como “conhecer”, “imaginar”, “acreditar” (ter *beliefs*) etc. De todo modo, Moore acreditava na existência de atos e processos mentais, o que será objeto de crítica por Wittgenstein, como veremos no terceiro capítulo. De acordo com Spaniol (1989, p.24), a existência de atos mentais é um ponto pacífico para Moore:

Penso que uma das coisas mais importantes que queremos significar ao dizer que possuímos uma mente é esta, a saber, que realizamos certos atos mentais ou atos conscientes. Ou seja, vemos, ouvimos, sentimos, lembramos, imaginamos, pensamos, cremos, desejamos, gostamos, não gostamos, queremos, amamos, temos raiva, medo, etc. Todas essas coisas que realizamos são atos mentais - atos da mente ou consciência: toda vez que realizamos qualquer um destes atos, estamos cientes de algo (apud SPANIOL, 1989, p.25).

Para Moore, “à medida que os referidos verbos traduzem algum tipo de conhecimento, podemos dizer que este é interpretado como envolvendo algum processo mental, algo que ocorreria na mente das pessoas” (apud SPANIOL, 1989, p. 25). Moore faz então a seguinte questão posta: “o que precisamente é aquilo que acontece quando vemos um objeto material? A pergunta apresentada está relacionada com algum processo que Moore pretendia considerar como algo dizendo respeito meramente ao mental, a algum ato de consciência, distinto dos processos fisiológicos que ocorrem no olho, no nervo ótico e, em última análise, no cérebro. Para Moore, quando olhamos para um objeto, o que apreendemos diretamente são os dados dos sentidos (*sense-data*). Cada pessoa percebe o objeto de forma diferente. Contudo, para ele, ver um objeto não pode consistir apenas na apreensão desses dados do objeto, mas deve haver algo mais. Moore considera o seguinte caso:

proponho levantar um envelope em minha mão e pedir a todos que olhem para ele por um momento, e, a seguir, considerar comigo o que é exatamente aquilo que acontece quando vocês o vêem: o que é esse processo que chamamos ver (apud SPANIOL, 1989, p.26).

Ora, ao ser mostrado para vários indivíduos, o envelope em questão é visto de forma diferente por cada um. Assim, Moore conclui que:

os referidos dados dos sentidos (sense-data) são inteiramente dependentes da nossa mente, porque existem apenas enquanto tenho consciência dos mesmos, nenhuma outra pessoa tem consciência direta dos mesmos, e eles estão situados num espaço particular apenas meu (apud SPANIOL, 1989, p.26).

De acordo com Moore, no exemplo do envelope, a visão dos dados dos sentidos é apenas uma parte do que acontece, e deve-se investigar o que mais pode ocorrer, além dessa visão dos dados dos sentidos. Moore se defronta com o problema clássico da epistemologia empirista:

se só temos acesso direto e imediato aos nossos próprios sense-data, que são subjetivos e variáveis de indivíduo para indivíduo, como é possível conhecer através deles um mundo de objetos, invariável de indivíduo para indivíduo? (apud SPANIOL, 1989, p.26).

De acordo com Moore,

de nenhum modo é fácil ver esse algo mais que ocorre em nossa mente, e, mesmo estando convencidos de que algo a mais de fato ocorre, é muito difícil ver qual a natureza daquilo que ocorre. Para resolver esta questão será preciso mostrar que há outras maneiras

de conhecer além da apreensão direta de “dados dos sentidos” (sense-data) (apud SPANIOL, 1989, p.27).

Moore recorreu então a outras instâncias epistemológicas e cognitivas, tais como, imaginação de algo irreal, recordação e crença, para tentar compreender o que ocorreria além dos dados dos sentidos. Ao recorrer à imaginação de algo irreal, Moore conclui que ocorre algo além dos dados dos sentidos, porque, caso contrário, não haveria diferença entre imaginar algo irreal e pensar em algo real. No entanto, ele se declara incapaz de apresentar qualquer descrição clara do que realmente ocorre internamente.

Sobre a recordação, Moore formula a seguinte pergunta: “em que pode consistir isto, a saber, o conhecimento de que a imagem que possuímos é diferente do dado dos sentidos original?” (*apud SPANIOL, 1989, p.28*). E segue afirmando que

toda vez, portanto, que sabemos que recordamos algo, precisamos ter consciência do dado dos sentidos de alguma forma diferente da mera percepção direta de uma parte do mesmo, ou da mera percepção direta de uma imagem, que, na verdade, é uma cópia do mesmo (apud SPANIOL, 1989, p.28).

Moore reconhece que é quase impossível descobrir por introspecção o que estaria além dos dados dos sentidos, de modo a determinar, mais exatamente, o que é que ocorre. Para ele, temos consciência (dos dados dos sentidos) daquela maneira obscura e característica, mas necessária, se devemos ter consciência do mesmo como um objeto recordado e não de uma percepção real.

De acordo com Moore, na crença, seja ela verdadeira ou falsa, “sempre podemos distinguir dois elementos constitutivos, a saber, o ato da crença, por um lado, e o objeto da crença ou aquilo que é acreditado, do outro

lado” (*apud* SPANIOL, 1989, p.30). Para Moore, um ato de crença, mesmo sendo familiar a todos, é muito difícil de ser analisado, por ser um ato de consciência. Para ele, é perfeitamente óbvio que a existência de atos de crença verdadeiros depende, por inteiro, da existência de mentes. Segundo Moore (*apud* Spaniol, 1989, p.30), crenças, mesmo com objetos diferentes, “são semelhantes entre si quanto ao fato de serem atos de crença” (*apud* SPANIOL, 1989, p.30). Moore utiliza a palavra “crença” como nome para uma atitude da mente que está presente no saber, mas também está presente quando não há saber, quando podemos estar enganados, portanto, nos mais diferentes graus, desde o estar certo (*to feel certain*) até o mero imaginar. Segundo Spaniol (1989, p.30), na análise da crença, Moore recorre à introspecção, a fim de descobrir em que consiste a própria crença. E de acordo com a concepção de Moore, verbos como “ver”, “recordar”, “crer” etc, designam algum ato mental ou consciente.

1.3.B.RUSSELL

Wittgenstein foi introduzido na filosofia por Bertrand Russell, após sua chegada em Cambridge, em 1912. Os dois mantinham grandes discussões filosóficas e Wittgenstein tinha grande admiração por seu trabalho.

Segundo Spaniol (1989, p.31), a concepção de Russell poderia parecer estranha em um primeiro contato, pois, se, de um lado, ela é antipsicologista, por outro lado, quando se trata de explicar o funcionamento da linguagem, ele é explícito na exigência ou pressuposição da existência de processos mentais operantes. Russell segue a mesma linha de pensamento de Moore e James: a partir da interpretação dos verbos psicológicos tomados como descrições, ele conclui a existência de processos ou atos mentais específicos.

Russell se propõe a analisar o que acontece quando “cremos” ou “desejamos”. E, nesta proposta inicial, segundo Spaniol (1989, p.31), revela-

se o pressuposto fundamental de Russell: “verbos como “*crer*”, “*desejar*” denotariam determinados “objetos” (*objects*), e, portanto, para esclarecer seu significado, é preciso determinar, por meio de “análise”, o que seriam tais “objetos”. Russell conclui que o que seria denotado pelos mencionados objetos são atos ou processos mentais” (*apud* SPANIOL, 1989, p.31). E, para Russell, esta decisão a favor dos processos mentais se liga a outra exigência básica: o significado, ou tudo que é decisivo para o significado, deve encontrar-se presente no momento da fala. Assim, segundo Russell (*apud* SPANIOL, 1989: p.32), “em primeiro lugar, tudo aquilo que constitui uma crença-recordação (*memory belief*) acontece agora, e não no instante passado, ao qual dizemos que a crença se refere” (*apud* SPANIOL, 1989, p.32).

Prossegue ele afirmando que,

se tudo que é necessário para determinar o significado deve encontrar-se presente no momento atual, isto implica, em relação a verbos psicológicos, que se deve tratar de algo mental, de algum processo que ocorre na mente de quem fala: “aquilo que é acreditado e o acreditar devem ambos consistir de ocorrências atuais naquele que acredita. E isto vale também quando aquilo que é acreditado é um acontecimento passado: “Quando acreditamos que César atravessou o Rubicão, aquilo em que realmente acreditamos é algo existente em nossa mente, já que o atravessar (o Rubicão) já não existe (...). O que alguém acredita em determinado momento está totalmente especificado se conhecemos o conteúdo de sua mente naquele instante” (*apud* SPANIOL, 1989, p.32).

A partir daí, Russell introduz então a noção de linguagem privada, que, como se sabe, será objeto de crítica pelo Wittgenstein em sua segunda fase. Com efeito, Russell afirma que, “se é necessária uma mente particular para determinar o significado, então tudo deve situar-se numa esfera da mais absoluta privacidade” (*apud* SPANIOL, 1989, p.33). Para Russell,

qualquer palavra que nós entendemos deve ter um significado que se encontra dentro de nossa experiência presente; é a experiência

particular e privada. Assim, por exemplo, se vemos uma mesa, a mesa como objeto físico não é objeto (no sentido psicológico) de nossa percepção. Isto porque nossa percepção é feita de sensações, imagens e crenças, mas o suposto objeto (físico) é algo inferencial, relacionado externamente, e não logicamente ligado, com aquilo que ocorre em nós. À medida, portanto, que o significado depende da experiência de cada um, também ele será sempre privado e particular: quando uma pessoa usa uma palavra, com ela não significa (means) a mesma coisa que outra pessoa significa com a mesma palavra (apud SPANIOL, 1989, p.33).

A análise da função dos processos mentais é um dos pontos fundamentais do trabalho de Russell. Para ele, devemos sempre distinguir a consciência, de um lado, daquilo do qual temos consciência, de outro lado:

há um elemento que, de maneira óbvia, parece comum às diferentes formas de consciência, a saber, que todas elas estão orientadas para objetos. Temos consciência de algo. A consciência, parece, é uma coisa, e aquilo do qual temos consciência, outra (apud SPANIOL, 1989, p.33).

E esse conhecimento também se aplica aos verbos psicológicos, assim como às “crenças”, “recordações” etc. E, na tarefa de analisar o que acontece, quando, por exemplo, acreditamos ou desejamos, Russell depara com a necessidade de “representações” (*images*):

O uso de palavras, no pensamento, depende, ao menos na origem, de representações (images), e não pode ser explicado plenamente por uma linha behaviorista. Isto porque o objeto, ao qual se refere o pensamento, deve, de alguma forma, estar presente em nível mental. E isto se dá através da “representação” (...) creio que o estofo de nossa vida mental, enquanto oposto a suas relações e estrutura, consiste inteiramente de sensações e representações (images) (apud SPANIOL, 1989, p.34).

Para Russell, tais “representações”, além das sensações, parecem ser tudo o que é necessário: “penso que os únicos ingredientes da vida mental exigidos, além das sensações, são representações (*images*)” (*apud* SPANIOL, 1989, p.34). À medida que as “representações” (*images*) têm a função de tornar presente na mente os dados ou conteúdos do pensamento, elas devem assemelhar-se, de alguma forma, aos referidos dados. De acordo com Russell, “é o fato de as representações (*images*) se assemelharem a sensações antecedentes que nos capacita a chamá-las de representações de algo”. (*apud* SPANIOL, 1989, p.34)

Entretanto, Russell tem consciência de que “representações” não determinam o significado. A grande questão de Russell, seria a seguinte: “qual a relação do processo atual com o acontecimento passado, que é recordado?”. A essa questão, segue-se então a resposta:

Penso que a característica pela qual distinguimos representações (images), nas quais confiamos (sic) é o sentimento (feeling) de familiaridade (acquaintance) que as acompanha. Algumas representações, assim como algumas sensações, são sentidas como familiares, enquanto outras são sentidas como estranhas. E esses sentimentos não servem apenas para identificar recordações de acontecimentos recentes, mas devem desempenhar um papel essencial no processo de datar acontecimentos recordados (apud SPANIOL, 1989, p.35).

Assim, ele distingue a recordação da mera imaginação.

Segundo Russell,

este sentimento de crença (feeling of belief) tem uma importância decisiva, porque é ele que determina o significado, ou seja, aquilo que nós significamos (mean) com determinada “representação” (image): “A crença–recordação (memory-belief) confere à

representação (image) do que é recordado algo que podemos chamar de “significado”: é ela que nos faz sentir que a representação (image) aponta para um objeto que existiu no passado” (apud SPANIOL, 1989, p.36).

Em suma, ainda de acordo com Spaniol (1989, p.36),

Russell está convencido da existência de semelhantes “sentimentos” (feelings), de sua necessidade e função, contudo, como lógico, não se considera mais obrigado a fornecer uma análise precisa dos mesmos.

E ele prossegue então com uma citação de Russell:

uso a palavra sentimento (feeling) num sentido ordinário, para abranger uma sensação, ou uma representação (image), ou um complexo de sensações ou representações, ou ambos; uso esta palavra porque não pretendo comprometer-me com qualquer análise específica do sentimento de crença” (feeling of belief)” (apud SPANIOL, 1989, p.36).

Para Russell, determinados sentimentos são exigidos para a compreensão do funcionamento da linguagem e do pensamento. Entretanto, uma consideração mais aprofundada de sua natureza seria de competência da psicologia, o que preservaria, ainda assim, o caráter antipsicologista da filosofia de Russell.

1.4.O PAPEL DOS ATOS MENTAIS NO WITTGENSTEIN DA PRIMEIRA FASE

Em sua primeira fase, Wittgenstein não deixou explícita sua concepção de que os atos mentais teriam importância para o processo de compreensão e significação. Porém, no *Tractatus*,⁵ podemos encontrar em alguns parágrafos apoio textual para uma possível interpretação, segundo a qual atos mentais seriam relevantes para a compreensão dos signos lingüísticos.

Wittgenstein abre sua análise do conceito de figuração com o intrigante e famoso aforismo: “*Wir machen uns Bilder der Tatsachen*“. Nós figuramos fatos para nós mesmos” (1993, § 2.1). Mediante o uso do pronome reflexivo, Wittgenstein parece querer dar a entender que a figuração dos fatos é algo que um **sujeito** faz para si mesmo, o que suporia a realização de determinados atos mentais por parte do mesmo. E, de fato, essa impressão parece se confirmar em outros aforismos relativos à análise do conceito de figuração.

Segundo Spaniol, a grande questão presente no pensamento do primeiro Wittgenstein seria a seguinte: “existe uma ordem *a priori* no mundo, e, em caso afirmativo, em que consiste essa ordem?” (*apud* SPANIOL, 1989, p.37). Essa ordem consistiria na lógica. E as unidades lógicas mínimas, no que concerne à linguagem, seria representada pela proposição.

Desse modo, todo o problema parecia residir, para Wittgenstein, na necessidade de esclarecimento da natureza ou essência da proposição. Por conseguinte, a ordem de sua investigação partiria da linguagem para o mundo, ou seja, da lógica para a ontologia. E a solução de todas as questões deveria ser simples, pois, para Wittgenstein, a solução dos problemas lógicos deveria ser simples, já que a lógica estabelece o padrão de simplicidade. Pois a lógica deve cuidar de si mesma, ou seja, os problemas

⁵ Doravante, utilizaremos a sigla TLP para fazer referência ao *Tractatus Logico-Philosophicus*.

lógicos deveriam ser tratados simplesmente no interior da lógica, sem recurso à outra instância qualquer como, por exemplo, à psicologia.

De maneira a obter uma compreensão mais intuitiva da resposta de Wittgenstein ao problema da natureza da proposição, é importante ter em conta aqui um fato que produziu grande efeito sobre o seu pensamento acerca da linguagem. Com efeito, de acordo com Kenny (1973), Wittgenstein se recordara de que havia lido que, na corte de justiça de Paris, um acidente automobilístico havia sido reconstituído e representado utilizando-se bonecos e carrinhos de brinquedo. Mais exatamente, através de um jornal, ele havia tomado conhecimento de que uma colisão entre um caminhão e um carro de bebê teria sido representada desta forma em um julgamento. Ora, a representação do acidente por meio de carrinhos e bonecos corresponde a uma imagem tridimensional do acidente. Refletindo sobre isso, Wittgenstein teve um grande *insight* para sua teoria da proposição. Pois, aquele mesmo acidente teria podido ser representado mediante proposições, do mesmo modo que o fora mediante brinquedos. Naturalmente, no caso da proposição, a representação não será tridimensional. Porém, de todo modo, podemos supor que a relação entre a linguagem e a realidade tem de ser de algum modo análoga à relação mantida entre o modelo feito com brinquedos e a cena do acidente, a saber, uma relação de **representação pictórica**.

Isso posto, a pergunta que se impõe é a seguinte: como seria possível este tipo de representação? Ora, para começar, os bonecos e os carrinhos deveriam estar na posição correta, ou seja, na posição correspondente ao acidente, para que pudesse ser estabelecida a relação pictorial. Pois, segundo Wittgenstein,

que os elementos da figuração estejam uns para os outros de uma determinada maneira representa que as coisas assim estão umas para as outras. Essa vinculação dos elementos da figuração chama-se sua estrutura; a possibilidade desta, sua forma de afiguração (1993, § 2.15).

Mas isso não é suficiente para dar conta da relação pictorial. Pois, segundo Wittgenstein, “na figuração e no afigurado deve haver algo de idêntico, a fim de que um possa ser, de modo geral, uma figuração do outro” (1993, § 2.161). De fato, se não houvesse nada em comum entre a figuração ou representação e o afigurado ou representado, não seria possível estabelecer uma relação pictorial. E o que há de comum ou de idêntico nesta relação é o que Wittgenstein chama de forma da figuração (*Form der Abbildung*). Mas, de outro lado, também é preciso que a figuração e o afigurado apresentem dessemelhanças entre si, para que não se confundam, ou seja, para que um seja uma representação e o outro o representado. Ora, o que a afiguração tem de diferente do afigurado é o que Wittgenstein chama de forma da representação (*Form der Darstellung*). Porém, de volta à forma da figuração, Wittgenstein afirma que ela varia de acordo com o tipo de figuração ou representação. Assim, “a figuração pode afigurar toda a realidade cuja forma ela tenha. A figuração espacial, tudo que seja espacial; a colorida, tudo que seja colorido, etc.” (1993, § 2.171)

Porém, são em determinadas passagens que se ressalta mais claramente a concepção wittgensteiniana da proposição como uma espécie de representação pictórica: “um nome toma o lugar de uma coisa, um outro, de outra coisa, e estão ligados entre si, e assim o todo representa - como quadro vivo - o estado de coisas” (1993, § 4.0311). Mas o que significa dizer que um quadro está vivo ou que uma proposição está viva? Só pode significar que o quadro ou a proposição representa efetivamente aquilo que pretende representar. Para isso, algumas características objetivas têm que estar presentes, como, por exemplo, a forma da espacialidade, quando o quadro representa uma paisagem, ou a forma lógica, quando a representação desta mesma paisagem for feita por uma proposição (1993, § 2.18). Entretanto, o que pode “dar vida” à figuração ou à proposição, i.e. fazer com que elas se projetem para fora de si mesmas e venham a representar a realidade parece **não** ser algo de natureza objetiva, ou seja, não ser algo que a figuração ou a

proposição tenha por si mesma. Aqui, parece, teríamos de introduzir um aspecto de natureza **subjativa**, a saber, um sujeito que toma a figuração, quadro ou proposição como representando algo exterior a eles. Com efeito, somos tentados a afirmar que o que faz com que esses objetos físicos como quaisquer outros “ganhem vida” são determinados atos mentais subjetivos. Veremos este tipo de argumentação reaparecer no *Blue Book*, do Wittgenstein da segunda fase, só que, agora, em uma intenção crítica.

Para Wittgenstein, toda figuração representa uma situação ou estado de coisas, ou seja, o seu **sentido**; a figuração é verdadeira, se o sentido concordar com a realidade, e será falsa, se seu sentido não concordar com a realidade.

Entretanto, cingindo-nos ao nosso problema, uma questão central não explicitamente tratada por Wittgenstein é aquela a que fizemos alusão acima: o que estabeleceria a conexão entre a proposição e o estado de coisas, entre a representação e a realidade? Afirmamos acima que Wittgenstein parece supor que algum elemento de natureza subjativa represente um papel importante na conexão da representação, seja ela pictórica ou proposicional, com a realidade, em última análise, transformando o que não passa de um mero fato bruto no mundo numa representação do mundo. Contudo, essa interpretação das declarações feitas por Wittgenstein no *Tractatus* poderia soar estranha, uma vez que ele assume uma posição decididamente anti-psicologista nessa obra. Entretanto, podemos encontrar apoio para tal interpretação num intérprete autorizado como Anthony Kenny.

Com efeito, segundo Kenny (1973, p.56), embora Wittgenstein não seja explícito sobre esse ponto, uma coisa parece certa:

a correlação entre nomes e o que eles nomeiam é algo que cada um de nós tem de fazer por si mesmo; de modo que cada um de nós é senhor de uma linguagem que, em certo sentido, é uma linguagem privada para si mesmo.

E, para que não fique parecendo que essa interpretação seja válida unicamente para a representação proposicional, é importante salientar que, em seu comentário à teoria da afiguração do *Tractatus*, Kenny (1973, p.56) afirma que:

É a escolha de um objeto qua objeto com uma determinada forma pictorial (i.e. com a possibilidade de combinação com outros objetos de certa maneira a ser tomada como significativa) que estabelece a conexão com a realidade (...). Assim, a conexão com a realidade é feita pela pessoa que estabelece a correlação entre os elementos da afiguração e da realidade.

É verdade que Wittgenstein permanece enigmático acerca da questão **como** essa conexão é estabelecida. Pois, para ele, responder a isto seria um problema para a psicologia. De todo modo, fica claro que a conexão entre representação e representado, entre afiguração ou proposição e a realidade, é algo que elas não são capazes de estabelecer por si mesmas, sendo antes algo que, para o Wittgenstein do *Tractatus*, **tem de ser feito** (por um sujeito). Numa palavra, o primeiro Wittgenstein supõe ser necessário um recurso a atos mentais para dar conta da possibilidade da representação.

Outra circunstância que parece tornar necessário o recurso a atos mentais seria referente a uma questão levantada pelo próprio Wittgenstein: “seria possível a lógica ser aplicada, tal como ela se encontra nos *Principia Mathematica*, às proposições ordinárias?” (*apud* SPANIOL, 1989, p.40). A solução de Wittgenstein a essa pergunta deve passar, realmente, pelo recurso aos processos mentais, ainda que isso pareça desconcertante pela atitude antimetafísica e antipsicológica do *Tractatus*, tal como mencionado anteriormente. Pois, sempre quando queremos exprimir um sentido preciso, existe a possibilidade de falharmos neste objetivo. E esta seria a grande dificuldade para determinar o sentido de algumas proposições.

Para Wittgenstein, de um lado, as proposições ordinárias, entre as quais se incluem também as da ciência, parecem vagas em seu sentido. Por outro lado, é um fato que as proposições de linguagem ordinária, como as da ciência, “são aplicadas à realidade sólida”. Donde a pergunta crucial: se eu digo ‘o livro está sobre a mesa’, isto de fato possui um sentido permanentemente claro? De acordo com Spaniol, a resposta de Wittgenstein é afirmativa:

É verdade que as proposições ordinárias, assim como aparecem na escrita ou na fala, não preenchem os requisitos de precisão necessários à figuração (Bild). Mas o nosso ato mental de querer dizer (meinen), que acompanha a cada vez a fala ou a escrita, como que vai além da forma vaga, e confere um sentido claro a cada proposição. (WITTGENSTEIN apud SPANIOL, 1989, p. 41).

Para Wittgenstein, aquilo que temos em mente sempre deve ser preciso, ou seja, o ato de significar confere um sentido preciso à proposição vaga. Assim, concluímos que, para o primeiro Wittgenstein, é o nosso ato de pensar que determina qual é o sentido de uma determinada proposição.

O processo mental é essencial para todo o funcionamento da linguagem. No entanto, ele é de natureza psicológica e, assim, não pertencente à esfera da lógica. Diante da pergunta de Russell, se um pensamento consiste em palavras, Wittgenstein, é taxativo: “Não! Mas de componentes psíquicos, que têm a mesma relação para com a realidade como o têm as palavras. Quais são estes componentes, não o sei” (*apud SPANIOL, 1973, p.58*). Esse total desconhecimento da natureza e característica dos constituintes do pensamento seria algo admissível para Wittgenstein, por se tratar de uma questão para a psicologia. E, como lógico, não caberia a Wittgenstein investigar tais processos.

Entretanto, em sua análise do conceito de afiguração (*Abbildung*) e de figuração (*Bild*), que deve servir de modelo da representação lingüística do mundo, Wittgenstein observa que a figuração, ou melhor, os elementos da figuração têm de tocar os objetos correspondentes no estado de coisas representado (1993, § 2.15121). Mais à frente (1003, § 2.1513), Wittgenstein se refere à “relação afigurante” (*abbildende Beziehung*), que se estabelece quando os elementos da figuração são coordenados ou correlacionados com os objetos, acrescentando que essas coordenações ou correlações são como que “antenas dos elementos da figuração, com as quais a figuração toca a realidade” (1993, § 2.1515). Ora, mais uma vez, poderíamos perguntar se essas supostas “antenas”, mediante as quais a figuração pode tocar a realidade, são uma característica objetiva da mesma, ou se seriam antes algo constituído e estabelecido por um sujeito, na medida em que afigura fatos para si mesmo (Wittgenstein, 1993, § 2.1). Em suma, poderíamos argumentar que a figuração por ela mesma não toca a realidade, o que abriria espaço para se pensar em atos mentais que estabeleceriam as coordenações e correlações entre a afiguração e a realidade afigurada.

Os filósofos tematizados neste primeiro capítulo, incluindo o Wittgenstein em sua primeira fase, fornecem um bom esboço geral da concepção tradicional da linguagem, a qual será duramente criticada por Wittgenstein nas *Investigações*. Como veremos no terceiro capítulo, apesar de Wittgenstein nem sempre negar a existência de atos e processos mentais (e este é um ponto que ainda deverá ser discutido), ele descarta a possibilidade deles serem os responsáveis pelo processo de significação das palavras.

Como podemos concluir, para os teóricos que representam aqui a filosofia tradicional, atos e processos mentais são considerados de suma importância para o processo de significação e compreensão e, conseqüentemente, para a existência da linguagem. Para estes estudiosos, as palavras não passariam de meros rabiscos ou ruídos, ou seja, não teriam nenhum significado se as mesmas não fossem acompanhadas de qualquer evento mental. Com isso, eles estariam admitindo que a nossa linguagem é, numa importante medida, algo de ordem privada, já que seriam atos

conscientes, executados por sujeitos individuais que doariam significados às palavras. Mas se o significado é dado por algo que se encontra na esfera mental de cada indivíduo, ou seja, numa esfera privada, como é possível que os indivíduos se compreendam? Além disso, poder-se-ia talvez alegar que, se a doação de significados aos signos depende de atos dessa natureza, ou seja, de caráter subjetivo e individual, então qualquer um seria capaz de querer dizer o que bem quisesse com qualquer signo.

A concepção tradicional nos traz uma interessante explicação do modo como ocorre o processo de compreensão e significação. No entanto, ela vem acompanhada de determinados problemas que serão apontados no capítulo sobre a crítica de Wittgenstein à teoria dos atos mentais. Contudo, já nesta altura, podemos apontar para um desses problemas, a saber, esse componente de **subjetividade** supostamente presente no processo de dar a algo a entender. Com efeito, se fosse algo assim como uma espécie de **sentimento** (*feeling*) que doasse um determinado significado a um ruído e rabisco, então, mediante um outro sentimento, talvez **arbitrariamente** introduzido pelo sujeito falante, seria possível atribuir significados diferentes, a cada vez, por sujeitos diferentes, a um mesmo signo. Contudo, que não se possa atribuir diferentes significados a um mesmo signo ao nosso bel-prazer, é algo que se pode atestar pela própria realidade de comunicação entre diferentes sujeitos. Disso não decorre, porém, que a concepção segundo a qual determinados atos mentais estariam necessariamente presentes no processo de significação já possa ser dada por descartada. Pois, como veremos no próximo capítulo, é possível conceber uma teoria alternativa, segundo a qual, apesar da importância dos atos mentais, haveria algo **objetivo** ou da ordem de um **objeto** e que impediria que os sujeitos conferissem significados aos signos de uma maneira arbitrária. Trata-se da assim chamada teoria **referencialista**, que representa uma concepção mais plausível sobre o papel dos atos mentais, e que será exposta e criticamente discutida a seguir.

CAPÍTULO II

A concepção tradicional do significado

Neste capítulo, pretendemos traçar um esboço do que Wittgenstein considerava ser a concepção filosófica tradicional sobre o significado, também conhecida como concepção agostiniana da linguagem, por ter sido ilustrada no início das *Investigações Filosóficas* pela citação de um trecho das *Confissões* de Sto. Agostinho. Pois é necessário obter alguma familiaridade com essa concepção para compreender corretamente o sentido das reflexões feitas por Wittgenstein em sua segunda fase, as quais se constituem em contraponto e oposição àquela. Além disso, ter clareza sobre essa concepção será também, sobretudo, importante para tematizarmos o problema do suposto papel dos atos mentais no processo de significação. Pois é sobre o significado, tomado sempre como algo da ordem de um “objeto” (segundo Wittgenstein, o cerne da concepção tradicional), que os atos mentais incidiriam dando sentido ou “animando” os signos, que, do contrário, não passariam de meros rabiscos ou ruídos. Contudo, uma vez que os aforismos das *Investigações* se estruturam dialogicamente, é impossível expor separadamente a crítica negativa à concepção agostiniana do significado, de um lado, e, de outro lado, o que próprio Wittgenstein propõe, positivamente, pôr em seu lugar.

A concepção agostiniana do significado como objeto é um primeiro elemento na teoria tradicional, que vai se juntar à teoria dos atos mentais, segundo a qual a relação entre a palavra e o objeto seria estabelecida por atos mentais. Contudo, poder-se-ia, talvez, argumentar que nem toda e qualquer concepção que sustente que o processo de dar significado aos signos envolva atos mentais esteja comprometida com a concepção agostiniana do significado como consistindo em algo da ordem de um objeto. Ou seja, talvez seja possível defender a tese de que aquilo sobre o que atos mentais determinados incidiriam no processo de significação seria algo assim como regras publicamente estabelecidas e, por conseguinte, tendo de ser aprendidas

num contexto de intersubjetividade. Numa palavra, poder-se-ia tentar conciliar um elemento da concepção tradicional do significado, a saber, o aspecto da intencionalidade da consciência, com a tese wittgensteiniana de que o significado consiste não em algo da ordem de um objeto, mas numa regra de uso publicamente acessível. Como quer que seja, não exploraremos essa possibilidade aqui, porque ela não é levada em conta pelo próprio Wittgenstein, não nos cabendo, portanto, no âmbito de uma dissertação de mestrado, ir além da exposição da concepção do filósofo austríaco.

2.1. A concepção agostiniana da linguagem

É digno de nota que Wittgenstein inicie suas *Investigações* com uma citação de Santo Agostinho, e não com uma citação de algum texto de Russell ou de Moore, com os quais ele tinha grande familiaridade. A decisão de iniciar com tal passagem se deve, provavelmente, ao fato de que, para Wittgenstein, a concepção agostiniana da linguagem representaria uma visão geral para a qual convergiriam as mais diversas teorias filosóficas sobre o significado das expressões lingüísticas. Segundo Chauviré (1989, p.42), “o que Wittgenstein combateu não foi tanto a concepção agostiniana na forma como a invocou, mas uma família de concepções, ou ainda um *Bild*, uma prototeoria falsamente inofensiva”. Em linhas gerais, a concepção agostiniana da linguagem se resume na tese de que as palavras são, essencialmente, nomes de objetos, e as frases, combinações de nomes. Dessa tese central decorre, naturalmente, a tese de que a principal forma de explicação das palavras consistiria na exibição dos objetos correspondentes aos nomes, ou seja, mediante o que Wittgenstein chama de definições ostensivas, e, em última análise, a tese de que o sentido ou significado de uma palavra esgotar-se-ia no objeto que ela nomeia. Em virtude da importância que assume para a compreensão das *Investigações*, reproduzimos a seguir a famosa citação das *Confissões* de Santo 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 minha boca a esses signos, dava expressão aos meus desejos. (SANTO AGOSTINHO apud WITTGENSTEIN, 1979 p. 9, § 1)

Com o objetivo de obter clareza sobre o que está em jogo na passagem acima, é conveniente recorrer aos comentários feitos por Hacker, um autorizado intérprete de Wittgenstein. Com efeito, Hacker (1986, p.33) procede a uma interessante distinção das teses parciais constituintes da teoria agostiniana da linguagem. Para Hacker, esta noção da essência das palavras, que se encontra na citação de Agostinho, seria a raiz de uma teoria ainda mais complexa, que poderia ser dividida em três teses: i) toda palavra teria um significado; ii) este significado seria algo correlacionado à palavra; iii) a palavra seria o nome do objeto com o qual ela estaria correlacionada. Isso pode ser corroborado na seqüência do texto, no qual Wittgenstein expõe sua interpretação da passagem de Agostinho:

Nessas palavras temos, assim me parece, uma determinada imagem da essência da linguagem humana. A saber, esta: as palavras da linguagem denominam objetos - frases são ligações de tais denominações.- Nesta imagem da linguagem encontramos as raízes da idéia: cada palavra tem um significado. Este significado é correlacionado à palavra. Ele é o objeto que a palavra substitui. (1979, p. 10, § 2)

De acordo com Hacker (1986, p.33), Wittgenstein utiliza a voz do seu opositor para caracterizar a noção filosófica tradicional da essência da

linguagem: “as palavras de uma linguagem denominam objetos, e frases são ligações de tais combinações”. Ou seja, palavras, mais exatamente, **todas as palavras**, independentemente das diferenças de classes gramaticais, não passariam de substantivos, de nomes designando “objetos”, em algum sentido da palavra “objeto”, ou seja, englobando tanto objetos concretos no espaço e no tempo, como objetos abstratos. Ainda a esse respeito, Wittgenstein observa que Santo Agostinho “não fala de uma diferença entre espécies de palavras” (1979, p.9, § 1), ou seja, ele fala primeiramente em substantivos e nomes de pessoas e, em segundo lugar, em nomes de certas atividades e qualidades, e nas restantes espécies de palavras como algo que se terminará por encontrar. O que Wittgenstein quer dizer é que Agostinho se refere àquela classe de palavras, a saber, substantivos próprios ou comuns, com relação às quais é muito plausível sustentar a tese de que seu significado é “alguma coisa” ou objeto. Entretanto, essa plausibilidade já se vê ameaçada quando passamos para palavras que não designam coisas propriamente ditas, mas atividades ou ações, ou quando consideramos palavras, usualmente chamadas de predicados, que designam propriedades ou qualidades de coisas. Contudo, essas dificuldades podem ser facilmente contornadas pela concepção tradicional, na medida em que a linguagem permite que substantivemos os verbos que designam atividades (o andar, o pensar, o sentir etc.) e procedamos à operação de nominalização dos predicados (em frases como: “A vermelhidão e a secura do agreste” etc.). Desse modo, a filosofia tradicional da linguagem acaba por encontrar uma maneira de sustentar sua tese fundamental, segundo a qual a função primária de todas as palavras da linguagem seria a de nomear algum tipo de “objeto”.

Em contraposição a essa concepção, Wittgenstein simula uma situação absolutamente trivial e ordinária, tendo por objetivo nos convidar a pensar num determinado emprego da linguagem. Assim, suponhamos que

(...) mando alguém fazer compras. Dou-lhe um pedaço de papel, no qual estão os signos: “cinco maçãs vermelhas”. Ele leva o papel ao negociante; este abre o caixote sobre o qual encontra-se o signo

*“maçãs”; depois, procura numa tabela a palavra “vermelho” e encontra frente a esta um modelo de cor; a seguir enuncia a série dos numerais- suponho que a saiba de cor- até a palavra “cinco”, e a cada numeral tira do caixote uma maçã da cor do modelo. – Assim, e de modo semelhante, opera-se com palavras. – “Mas como ele sabe onde e como consultar a palavra “vermelho” e o que tem de fazer com a palavra “cinco”?” – Ora, suponho que ele **aja** como eu descrevi. As explicações têm um fim em algum lugar. – Mas qual é o significado da palavra “cinco”?- De tal significado nada foi falado aqui, apenas de como a palavra “cinco” é usada (1979, p. 10, § 1).*

Apesar de este exemplo conter uma descrição de um uso da linguagem simples e trivial, não é possível dar conta dele tomando por base a concepção agostiniana do significado das palavras e expressões lingüísticas. Pois, na situação simulada por Wittgenstein, as palavras estão dentro de um contexto de uso e funcionando como um instrumento deste uso. Segundo McGinn (1997, p.37) Wittgenstein não utiliza este caso particular para falar da essência da linguagem, mas para mostrar que a linguagem é um fenômeno complexo que só pode ser compreendido se observamos o seu funcionamento.

Examinando mais detidamente esse complexo funcionamento, vemos que o uso e emprego com compreensão de palavras como “vermelho” e “maçã” não é feito correlacionando as palavras ou nomes, **diretamente**, como pensava a tradição, com os objetos correspondentes, mas supõe uma referência ao que **não** é maçã, ao que **não** é vermelho. Isso é o que está implícito na pergunta feita por Wittgenstein: partindo do suposto de que o comerciante faça uso de uma tabela para recolher frutas exatamente da cor exigida pelo comprador, “como [o primeiro] sabe onde e como consultar a palavra ‘vermelho’?” O que Wittgenstein quer dizer é que podemos supor uma multiplicidade de tabelas com amostras de outras qualidades atribuíveis a frutas, frente às quais o comerciante teve de selecionar a tabela com amostras de cores, e não a tabela com amostras de texturas ou de sabores, por exemplo, como sendo a relevante para o caso em questão. Mas isso significa que a compreensão do que significa “vermelho” não ocorreu com base num

simples e direto correlacionamento da palavra com o modelo da cor, mas supôs um “desvio”. Ou seja, de modo a dar minimamente sentido à concepção agostiniana, mesmo que supuséssemos que o comerciante recorresse a algo assim como uma tabela de cores na compreensão da palavra “vermelho”, o recurso à tabela correta pressuporia que aquele fosse capaz de determinar qual a qualidade relevante, em oposição às inúmeras qualidades possíveis com suas respectivas tabelas de amostras. Em suma, a compreensão da palavra “vermelho” não consiste num simples e direto correlacionamento da palavra com algo que seria seu significado, mas supõe uma negação de uma série de outras qualidades. E, embora Wittgenstein seja menos explícito no que tange à compreensão da palavra “maçã” na situação por ele propugnada, podemos igualmente supor que, ao se dirigir justamente ao caixote em que estava escrita a palavra “maçãs”, e não a um caixote onde estivessem escritas, por exemplo, as palavras “alface” ou “cenouras”, o comerciante procedeu a uma seleção do tipo de produto (frutas) relevante para o pedido do cliente, em oposição a uma multiplicidade de outros produtos possíveis (legumes, verduras, etc.). Em suma, também nesse caso, compreender o que significa “maçãs” é algo mais que correlacionar diretamente a palavra com um tipo de objetos, é saber operar com ela, é saber usá-la.

E isso fica completamente claro no caso da compreensão do número 5, tal como aparece na situação simulada acima. Pois, aqui, o que interessa não é um suposto significado de “5”, um objeto abstrato existente num céu platônico, mas, como afirma Wittgenstein, “apenas como a palavra ‘cinco’ é usada”. Com efeito, compreender números é saber como **operar** com eles. A esse respeito, aliás, Kant já havia mostrado que um número em geral “é a representação de um método de apresentar numa imagem um conjunto em conformidade com um determinado conceito” ou também “a representação de um procedimento universal da imaginação, para fornecer a um conceito a sua imagem” (*Crítica da Razão Pura*, A 140/B 179-80). Assim, antecipando Wittgenstein, Kant sustenta que compreender um número é nada mais nada menos que compreender um método ou modo de proceder ou de operar, de maneira a produzir conjuntos. E é justamente isso que é capaz de fazer nosso

suposto comerciante no exemplo acima: ele sabe como proceder para reunir um conjunto de 5 maçãs em conformidade com os desejos de seu cliente.

Assim, se, para Agostinho, a linguagem tem apenas a função de nomear objetos, na situação propugnada acima, Wittgenstein mostra que isto não está em questão, pois, aqui, o que importa, são as ações daquele que compreende a linguagem, o modo como ele opera e procede com essas palavras ou, dito de outro modo, faz uso delas. Quando vemos a linguagem funcionando desta forma, não temos a inclinação de perguntar quais objetos corresponderiam às palavras “vermelho”, “maçã” ou “cinco”, ou seja, de questionar quais ou que tipo de objetos essas palavras nomeariam.

Desse modo, Wittgenstein começa a se contrapor à concepção agostiniana, que considera a linguagem fora do seu contexto de uso e vê em algum tipo de objeto a essência do significado palavra. Para Wittgenstein, a pergunta correta não seria pelo significado de um signo, mas pelo uso que devemos fazer desses (*Don't ask for the meaning, ask for the use!*). Em contrapartida, de acordo com a concepção agostiniana, as palavras seriam nomes de objetos, e, ao perguntarmos pelo significado de uma palavra, estaríamos perguntando pela sua essência.

Wittgenstein parece dar a entender no parágrafo seguinte das *Investigações* que a linguagem tal como concebida por Agostinho seria uma forma “totalmente primitiva” de linguagem. Contudo, não é completamente claro para a maior parte dos estudiosos o objetivo de Wittgenstein ao simular isso que ele chama de “linguagem primitiva” no § 2 das *Investigações*. Poder-se-ia imaginar que Wittgenstein considerava a concepção agostiniana tão “simplista” e primitiva, que de maneira alguma poderia abranger todas as situações e contextos de usos possíveis presentes na linguagem ordinária. Assim, nessa outra também famosa passagem, Wittgenstein simula um cenário destinado a ilustrar uma situação de fala que ele considera tão primitiva quanto a considerada por Agostinho:

Pensemos numa linguagem para a qual a descrição dada por Santo Agostinho seja correta: a linguagem deve servir para o entendimento de um construtor A com um ajudante B. A executa a construção de um edifício com pedras apropriadas; estão à mão cubos, colunas, lajotas e vigas. B passa-lhes as pedras, e na seqüência em que A precisa delas. Para esta finalidade, servem-se de uma linguagem constituída das palavras “cubos”, “colunas”, “lajotas”, “vigas”. A grita essas palavras; - B traz as pedras que aprendeu a trazer ao ouvir esse chamado. – Conceba isto como linguagem totalmente primitiva.(1079, p. 10, § 2).

Essa linguagem poderia ser considerada primitiva, pois os falantes utilizam apenas palavras isoladas, aparentemente, diretamente correlacionadas com determinados tipos de objetos, sem comporem frases, pelo menos de maneira explícita, para procederem ao processo de comunicação entre si. Interpretando a situação à luz da concepção de Agostinho, teríamos de dizer que o construtor profere os nomes dos objetos, ao que o ajudante responde correlacionando, talvez mentalmente, o objeto com a palavra correspondente. Contudo, o fracasso da concepção agostiniana em dar conta mesmo de semelhante modelo de linguagem primitiva ressalta claramente quando consideramos que, aqui, compreender “lajota” não é simplesmente ser capaz de correlacionar (talvez mentalmente) a palavra com um objeto ou tipo de objeto, pois o ajudante que se limitasse a fazer isso seria em breve demitido, mas antes em ser capaz de proceder de modo a tomar o objeto adequado e levá-lo em conformidade com as instruções recebidas.

Contudo, para evidenciar ainda mais os limites da concepção agostiniana, Wittgenstein aprofunda a reflexão apresentada no § 2 das *Investigações*, avaliando-a agora na perspectiva do processo de aprendizado de semelhante uso da linguagem. É interessante notar que, na passagem agora em questão, Wittgenstein fala de uma “ligação associativa” entre palavra e coisa, o que já seria uma referência a um processo psicológico ou mental, que será criticado por ele. Assim, imaginemos que a linguagem do § 2 seja toda a linguagem de um povo, e que as crianças desta população sejam

educadas ou treinadas para executar tais atividades, para usar tais palavras ao executá-las e para reagir de determinada maneira às palavras dos outros. Ora,

*uma parte importante desse treinamento consistirá no fato de que quem ensina mostra os objetos, chama a atenção da criança para eles, pronunciando então uma palavra, por exemplo, a palavra “lajota”, exibindo essa forma. (...) Pode-se dizer [que se] 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. Ora, mas se isso acontece, é esta a finalidade da palavra? – Sim, **pode** ser a finalidade. Eu posso me representar um tal emprego de palavras (seqüências sonoras). (Proferir uma palavra é, por assim dizer, tocar uma tecla no piano da representação). Mas, na linguagem no §2, despertar representações **não** é a finalidade das palavras. (É claro que podemos vir a descobrir que isso ajude a alcançar a finalidade propriamente dita). (...) Mas se o ensino ostensivo efetiva isso devo dizer que ele efetiva a compreensão da palavra? Não compreende a ordem “lajota!” aquele que age de acordo com ela? Certamente, o ensino ostensivo ajudou a produzir isso; mas na verdade apenas junto com uma determinada instrução (Unterricht). Com uma outra instrução, o mesmo ensino ostensivo dessas palavras teria efetivado uma compreensão completamente diferente (1979, p.11, § 6)*

Deixando de lado no momento a referência ao “ensino ostensivo”, sobre o qual voltaremos a falar mais à frente, gostaríamos de reter dessa passagem apenas os elementos da crítica wittgensteiniana à concepção agostiniana do significado. Para começar, note-se que Wittgenstein não tem a intenção de rejeitar inteiramente a concepção agostiniana, mas somente delimitar o seu alcance e correção. É por isso que ele admite que é possível conceber uma determinada situação, na qual o ensino de uma linguagem primitiva como aquela do § 2 consista no estabelecimento de uma ligação associativa entre a palavra e o objeto correspondente ou mesmo entre a palavra e a representação desse objeto. Nesse caso muito restrito e limitado, a descrição dada por Agostinho seria adequada. Contudo, não é essa a finalidade do emprego das palavras no § 2, ou seja, representar os objetos

correspondentes em resposta aos proferimentos, mas o agir de uma determinada maneira em resposta aos últimos. Wittgenstein antecipa então a objeção, segundo a qual a representação prévia de um objeto, por exemplo, de uma lajota, por parte do ouvinte, seria uma condição para que ele pudesse agir em conformidade com tais proferimentos. Wittgenstein responde então que, ainda que se admita que o ensino ostensivo tenha produzido tal ligação associativa entre palavra e objeto, ou melhor, entre palavra e representação do objeto, teria ele assim efetivado a compreensão da palavra “lajota”, por exemplo? Será que diríamos que aquele que simplesmente **age** em conformidade com a ordem “lajota!”, independentemente do que represente para si mesmo no momento em que obedece àquela ordem, não compreende o que essa expressão significa? Mais à frente, voltaremos a essa questão do critério de compreensão, ou seja, das condições que devem estar satisfeitas para que afirmemos que alguém compreende uma expressão lingüística. Em todo caso, o objetivo primário de Wittgenstein na passagem em questão é mostrar que mesmo que concedamos que o ensino ostensivo produza uma associação mental entre a palavra e algo que ela designaria, por si só, isso não permite dar conta do significado preciso que tem a palavra “lajota” no §2. O elemento que falta nessa explicação é o que Wittgenstein chama de instrução (*Unterricht*). Ou seja, só porque aquelas crianças receberam um determinado treinamento ao ouvirem a palavra “lajota”, treinamento cuja finalidade é fazer com que compreendam como devem agir em correspondência, é que a suposta associação mental pode concorrer para a correta compreensão daquela palavra, naquele contexto determinado. Por isso, prossegue Wittgenstein, uma outra instrução, um outro treinamento realizado com o proferimento da mesma palavra e produzindo a mesma associação mental entre a palavra “lajota” e a representação desse objeto poderia resultar numa diferente compreensão da palavra, ou seja, num diferente modo de agir (por exemplo, as crianças poderiam ser treinadas ou instruídas para amontoar lajotas, e não para entregá-las ao mestre-de-obras).

Wittgenstein utiliza um outro exemplo para expor o que considera ser o cerne (e o erro) fundamental da concepção agostiniana:

Imagine uma escrita, na qual se utilizariam letras para a designação de sons, mas também para a designação da acentuação. (Uma escrita pode ser concebida como uma linguagem para a descrição de imagens acústicas). Imagine, pois, que alguém compreendesse aquela escrita como se a cada letra simplesmente correspondesse um som e como se as letras não tivessem também funções totalmente diferentes. A tão simples concepção da escrita equivale a concepção agostiniana da linguagem. (1979, p.11, § 4).

Assim, Wittgenstein concebe uma escrita em que, aos olhos de Agostinho, cada símbolo ou signo teria de corresponder a alguma coisa, neste caso, a um determinado som, para ter um significado, ao passo que, no exemplo acima, alguns desses símbolos são usados para designar pausas (pontuação) ou ênfases (entonação). Ou seja, nessa hipotética escrita, alguns símbolos têm **funções** que não podem ser descritas como “nomear” ou “substituir algo”, servindo antes como indicadores de **modos de ação** (fazer uma pausa breve ou mais longa, por exemplo), que não podem ser assimilados a algo da ordem de um objeto. O que não significa, mais uma vez, que Wittgenstein esteja rejeitando completamente a concepção agostiniana, mas somente mostrando sua limitação, já que essa hipotética escrita também contém símbolos que teriam a função de nomear (alguns sons). O problema estaria antes na tendência a reduzir todos os usos e funções possíveis da linguagem a este último uso.

Ainda a esse respeito, a unilateralidade e o reducionismo da concepção agostiniana do significado são muito bem ilustrados por Wittgenstein, mediante a comparação que ele faz entre palavras e ferramentas, no § 11.

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.) Com efeito, o que nos confunde é a uniformidade da aparência das palavras, quando estas nos são ditas, ou quando com elas defrontamos na escrita e na imprensa. Pois seu emprego não nos é tão claro. E especialmente não o é quando filosofamos (1979, p.13).

É importante também considerar a seguinte passagem do § 12:

É como se olhássemos a cabina do maquinista de uma locomotiva: lá estão as alavancas de mão que parecem mais ou menos iguais. (Isto é compreensível, pois elas devem ser todas manobradas com a mão.) Mas uma é a alavanca de uma manivela que deve ser continuamente deslocada (ela regula a abertura de uma válvula); uma outra é a alavanca de um interruptor que tem apenas duas espécies de posições eficazes, ela é baixada ou levantada, uma terceira é a alavanca de um freio, e quanto mais forte for puxada, tanto mais fortemente freia; uma quarta, a alavanca de uma bomba atua apenas quando movida para lá e para cá) (WITTGENSTEIN, 1079, § 12).

Do mesmo modo que uma pessoa poderia ser enganada pela aparência e uniformidade externas que as alavancas da cabine apresentam entre si e pensar que seu funcionamento é o mesmo, Agostinho se deixou enganar pela aparência e uniformidade externas que as palavras, enquanto escritas ou faladas, apresentam entre si e concluiu que elas têm uma única e mesma função, a saber, nomear objetos. Em contraposição a isso, Wittgenstein nos convida a prestar atenção nas diferentes funções e mecanismos com que estão conectadas tanto as alavancas quanto as palavras. Esses mecanismos com os quais as palavras em suas diferentes funções e usos estão conectadas são atividades não lingüísticas, atividades sociais empreendidas no seio de uma comunidade, que, no seu conjunto, constituem o que Wittgenstein chama de “formas de vida”.

De acordo com Hacker (1986, p.33), daquela citação de Agostinho derivam ainda duas outras importantes teses que serão essenciais às *Investigações*: 1) a tese da definição ostensiva, que seria a maneira por excelência de explicar o significado de uma palavra e, 2) a tese de que o nomear e o descrever constituiriam as duas funções essenciais da linguagem. Para Wittgenstein, a concepção agostiniana da linguagem traz a idéia de que a função de descrever e o ensino por meio da definição ostensiva constituiriam a essência da linguagem. É esse o pano de fundo que permite que compreendamos o teor da crítica wittgensteiniana à concepção tradicional da linguagem. Em contraposição a essa concepção e a seus peculiares compromissos teóricos, Wittgenstein vai sustentar que a suposição de que todas as palavras seriam nomes de objetos e que cada frase seria uma combinação de nomes não explicaria nada sobre o que significariam palavras e frases, ou seja, o que seria **compreender** uma expressão e em que consistiria a **explicação** do significado.

Contudo, nesta altura, é importante passarmos para a consideração da questão da assim chamada “definição ostensiva”. Porém, anteriormente, devemos distinguir definição ostensiva de ensino ostensivo. Com efeito, no § 6, Wittgenstein (1979, p.11) nos apresenta a razão desta diferenciação: “não quero chamar isto de “elucidação ostensiva” ou “definição”, pois, na verdade, a criança ainda não pode **perguntar** sobre a denominação.” Ou seja, o que podemos depreender daqui é que a criança não possui ainda uma linguagem desenvolvida para perguntar sobre o nome de um objeto. Para isso, é necessário que ela seja introduzida em uma linguagem e seja “adestrada” ou “treinada” para fazer perguntas sobre a definição e para compreender a mesma. Isso significa que o “dar nome” e o “perguntar pelo nome” são jogos de linguagem próprios que precisam ser aprendidos. Isso deve ser contrastado com a concepção tradicional, segundo a qual o nomear seria um processo natural. Com efeito, como afirma Wittgenstein, no § 27, “somos educados, treinados para perguntar: ‘como se chama isso?’- ao que se segue a denominação” (1979, p.20).

Isso posto, no que segue, concentraremos nossa discussão em torno da noção de definição ostensiva propriamente dita, ou seja, num tipo de situação em que o aprendiz já pode perguntar pela denominação.

Como vimos até aqui, podemos dizer que, de acordo com a concepção agostiniana, a correlação entre um nome e um objeto é o que conferiria significado à palavra ou ao nome. Analogamente, explicar uma palavra a alguém consistiria num procedimento, por meio do qual aquele que ensina ou explica faria com que o aprendiz estabelecesse (talvez por si mesmo) as correlações correspondentes. Ora, segundo Wittgenstein, a explicação do significado de uma palavra pode se dar, á grosso modo, de duas maneiras: ou bem por definições verbais, ou bem por definições ostensivas. Porém,

a definição verbal, que nos leva a explicar uma expressão verbal através de outras, de certa forma, não nos conduz muito longe. Com a definição ostensiva, entretanto, parecemos dar um passo muito mais real em direção à aprendizagem do significado.(Wittgenstein, 1969, p.1)

Com efeito, enquanto a definição verbal apenas explica o significado de uma expressão ou palavra através de outras palavras ou expressões (é a típica definição encontrada em dicionários), pressupondo, assim, o conhecimento de alguma linguagem por parte do aprendiz, a definição ostensiva seria a única a propriamente possibilitar a correlação entre palavras e os objetos correspondentes, estabelecendo uma ligação associativa entre a palavra e o objeto. Em virtude da enorme importância que a concepção de definição ostensiva e a crítica wittgensteiniana a ela assumiram na contemporânea filosofia da linguagem, procederemos a um exame mais detalhado das mesmas.

A esse respeito, é importante considerar detidamente a passagem do *Blue Book*, onde Wittgenstein apresenta uma situação de ensino do significado de uma palavra fictícia, “tove”.

Vamos explicar a palavra “tove” apontando para um lápis e dizendo “isto se chama ‘tove’. (...) Ora, a definição ostensiva “isto é um tove” pode ser interpretada de todas as maneiras possíveis. (...) A definição pode ser interpretada da seguinte maneira:

“Isto é um lápis”

“Isto é redondo”

“Isto é madeira”

“Isto é um”

“Isto é duro”, etc.etc.

A definição ostensiva apresenta um problema para Wittgenstein, a partir do momento em que, ao exhibir um objeto ao aprendiz, este tem diante de si inúmeras possibilidades de interpretação do significado da palavra que se pretende explicar. Isto se deve ao fato de que objetos materiais existentes no espaço e no tempo apresentam uma multiplicidade de aspectos ou “perfis” que abrem correspondentes perspectivas de interpretação por parte do aprendiz. É por isso que, quando Wittgenstein pronuncia a palavra “tove” apontando para o lápis, abre-se um leque de possibilidades de interpretação, tal como ilustrado pelas sugestões de interpretação aduzidas pelo próprio Wittgenstein na passagem acima citada. Em suma, a definição ostensiva pode ser interpretada pelo aprendiz das mais variadas e mesmo inesperadas maneiras, nenhuma das quais correspondendo às intenções de quem ensina a palavra.

É importante também salientar que, para Wittgenstein, essas diferentes maneiras de interpretar a definição ostensiva mostram-se inteiramente na **reação** e **comportamento** do aprendiz, quando este é interrogado acerca do significado da palavra que se estava tentando explicar-lhe. Ou seja, já aqui, Wittgenstein é cauteloso no sentido de não se tomar

“interpretação” por um processo mental. Com efeito, como explica Wittgenstein (1969, p.2) na seqüência da passagem:

suponhamos que quem ensina uma palavra profira a frase: “isto é um banjo”, apontando para um determinado instrumento musical que se encontra entre uma multiplicidade de outros instrumentos musicais. Ora, suponhamos que o instrutor dê então a seguinte ordem ao aprendiz: “agora pegue um banjo entre esses inúmeros objetos”. Ora, se o aprendiz tomar exatamente o instrumento que nós normalmente chamamos de banjo, diremos que ele compreendeu corretamente a explicação. Mas se ele tomar algum outro instrumento, como, por exemplo, um violão, diremos que ele interpretou a palavra “banjo” como significando “instrumento de corda”.

Voltando às *Investigações Filosóficas*, já no § 8, Wittgenstein introduz considerações visando iniciar uma crítica mais elaborada à noção de definição ostensiva. Com esse objetivo, ele acrescenta outras espécies de palavras, a saber, numerais e pronomes demonstrativos e palavras de modelos de cor, visando enriquecer aquela hipotética linguagem utilizada no §2.

Consideremos uma extensão da linguagem (2). Além das quatro palavras “cubos”, “colunas”, etc., conteria uma série de palavras que seria empregada como o negociante no parágrafo 1 emprega os numerais (pode ser a série de letras do alfabeto); além disso, duas palavras, que podem ser “ali” e “isto” (porque isto já indica mais ou menos sua finalidade), e que são usadas em combinação com um movimento indicativo de mão; e finalmente um número de modelo de cores. A dá uma ordem da espécie : d”-lajota-ali”. Ao mesmo tempo faz com que o auxiliar veja um modelo de cor. E, pela palavra “ali”, indica um lugar da construção. Da provisão de lajotas, B toma uma cor do modelo para cada letra do alfabeto até “d” e a leva ao lugar que A designa. – Noutra ocasião, A dá a ordem: “isto-ali”. Dizendo “isto”, aponta para uma pedra Etc (1975, p.12)

Em seguida, Wittgenstein procede a uma reflexão sobre o modo como essas espécies de palavras poderiam ser ensinadas ostensivamente, das quais vai nos interessar agora, sobretudo, o ensino dos pronomes demonstrativos. Segundo Wittgenstein,

*quando a criança aprende esta linguagem, deve aprender a série dos “numerais” a,b,c,...de cor, e deve aprender seu uso. _ Ocorrerá nesta lição também um ensino ostensivo das palavras? – Ora, lajotas, por exemplo, são mostradas e contadas: “lajota a, b,c”. – Maior semelhança com o ensino ostensivo das palavras “cubos”, “colunas” etc. teria o ensino indicativo dos numerais, que não servem como números, mas para a designação de grupos de coisas apreensíveis pelos olhos. Assim, as crianças aprendem o uso dos primeiros cinco ou seis numerais. 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 (1979, p.13, §9).*

A discussão sobre a possibilidade de ensino ostensivo dos pronomes demonstrativos resulta na demonstração de um paradoxo. Para compreender isso, torna-se importante compreendermos o que são as expressões dêicticas.

Como sabemos, nomes próprios, descrições definidas e dêicticos são denominados termos singulares, ou seja, termos que são usados para identificar objetos, em contraste com os termos gerais, que são usados para caracterizar objetos, numa frase predicativa singular. Tradicionalmente, supõe-se que nomes próprios se refiram diretamente ao objeto, praticamente substituindo o mesmo, sendo, por isso mesmo, considerados como as expressões lingüísticas por excelência. Já as descrições definidas se referem ao objeto por meio de uma característica que, supostamente, só este apresenta, como, por exemplo, “a cidade luz”, “o perdedor da batalha de Waterloo” etc. Por fim, para cumprir sua função de fazer referência a um objeto, as expressões dêicticas dependem de um contexto, que determina qual é o

objeto a cada vez designado, como, por exemplo, “o carro do meu pai”. Em suma, diferentemente dos demais termos singulares, é necessário consultarmos o contexto no qual a expressão dêictica está sendo usada, para saber qual objeto está sendo designado.

No parágrafo acima citado, Wittgenstein critica o fato de que a teoria agostiniana não é eficiente na explicação de como expressões dêicticas, tais como os pronomes demonstrativos, podem ser ensinadas ostensivamente. Podemos tomar o exemplo do próprio Wittgenstein para mostrar como o ensino ostensivo pode falhar no processo de estabelecimento do significado. Quando “A” dá a ordem apontando para a pedra, dizendo “ali”, o aprendiz pode interpretar “ali” de diferentes maneiras. Ele poderia imaginar, dentro de inúmeras possibilidades de interpretação, por exemplo, que “ali” é um nome que designa aquele determinado objeto (uma pedra de construção), ou, sobretudo, que designa um determinado lugar. Mas, obviamente, se uma criança usar “ali” e “isto” para nomear um determinado lugar ou uma determinada coisa que lhe foi mostrada na situação de aprendizagem, então ela não terá compreendido a função destas palavras, não as terá compreendido como dêicticos. Em suma, o paradoxo a que conduz o ensino ostensivo dos dêicticos está no fato de que, no caso dessas expressões, as situações de ensino exigem que se aponte para determinados objetos, lugares ou pessoas, ao passo que quem as compreende como tais, compreende que não designam objetos, lugares ou pessoas determinados. Assim, já nesse caso, podemos constatar o fracasso da concepção agostiniana da linguagem, que supõe que a definição ostensiva forneceria o modelo para o processo de aprendizagem das palavras em geral.

Contudo, a crítica mais substancialmente elaborada contra a noção de definição ostensiva é aquela desenvolvida na seqüência dos §§ 26-32 das *Investigações*. Eis por que procederemos a um exame mais detalhado dessas passagens, introduzindo outras, quando for necessário para sua compreensão.

Desse modo, no § 26, Wittgenstein tece as seguintes considerações.

*Acredita-se que o aprendizado da linguagem consiste no fato de que se dá nomes aos objetos, mais exatamente, em denominar homens, formas, cores, dores, estados de humor, números, etc. Como foi dito, o denominar é algo análogo a pregar uma etiqueta numa coisa. Pode-se chamar isso de preparação para o uso de uma palavra. Mas **para o que** se dá essa preparação? (1979, p.20).*

Neste parágrafo, Wittgenstein faz uma referência a uma concepção que perpassa toda a tradicional filosofia da linguagem, para a qual ensinar palavras é ensinar a dar nomes às coisas. Assim, como afirma Wittgenstein ensinar uma linguagem seria ensinar a nomear objetos⁶ como “homens, formas, cores, dores, estados de humor, números etc.”. Entretanto, embora tenham uma aparência externa uniforme, essas diferentes palavras exprimem uma heterogeneidade **categorial**. Como o próprio Wittgenstein (1979, p.21) afirma no § 28, “Pode-se, pois, definir um nome próprio, uma palavra para cor, um nome de matéria, uma palavra para número, o nome de um ponto cardeal, etc., ostensivamente”. Antes de darmos continuidade, devemos esclarecer, para compreendermos melhor esta passagem das *Investigações*, que, por meio da linguagem e do discurso, fazemos referência tanto a objetos concretos, existentes no tempo e no espaço, quanto a objetos abstratos, cujo modo de existência, se é que se pode falar assim, seria independente das coordenadas espaço-temporais, juntamente com as propriedades e estados correspondentes a esses objetos. Assim sendo, devemos considerar que as palavras consideradas por Wittgenstein em ambas as citações exprimem diferentes categorias. “Homens”, por exemplo, faz

⁶ Na linguagem ordinária da vida cotidiana, chamamos de objeto somente coisas concretas no espaço e no tempo. Contudo, em filosofia, objeto é tudo aquilo que pode ser designado por um termo singular. Desse modo, em filosofia, costuma-se chamar de objeto entidades como, por exemplo, pessoas, cores, estados de humor, números etc que normalmente não designamos assim.

referência a um tipo de objeto concreto; “formas” é uma característica pertence a objetos concretos; “dores” e “estados de humor” são estados também específicos de objetos concretos. Em contraposição, “ser primo” ou “ser par” é uma propriedade (abstrata) de um determinado tipo de objeto abstrato. Podemos concluir, então, que a nossa experiência e conhecimento apresentam uma forma organizacional tal que as diferentes coisas e suas propriedades se encontram numa heterogeneidade categorial. Assim sendo, “nomear” é algo muito mais complexo do que supõe a filosofia tradicional. A importância de atentar para a diversidade categorial da nossa experiência e para as dificuldades que ela traz para o ensino ostensivo será retomada por Wittgenstein mais à frente, quando ele fizer referência ao “posto” ou “papel” das palavras.

Como quer que seja, Wittgenstein, ainda assim, procura fazer uma leitura o mais simpática possível da concepção tradicional, admitindo que o nomear seja pelo menos uma etapa prévia para algo ulterior, ou seja, que aprender a dar nomes às coisas, como supõe a filosofia tradicional, apenas nos prepara para alguma outra coisa. E esta outra coisa seria fazer os mais diferentes usos das palavras. Segundo Wittgenstein, a concepção tradicional supõe que aprender uma linguagem é aprender a denominar coisas, o que, por sua vez, consistiria simplesmente em “falar sobre elas, referir-nos a elas no discurso” (1979, p.29, § 27). Porém, o “falar sobre coisas” pode ser muito diferente a cada vez e não é **tudo** o que se faz com a linguagem. Frequentemente, as palavras vão apresentar funções muito diferentes do simples nomear objetos. Wittgenstein nos convida a pensar nos seguintes, triviais, diferentes empregos de expressões:

*“Água!
Fora!
Ai!
Socorro!
Bonito!
Não!”*
(1979, p. 20, §27).

Com relação a esses exemplos, não poderíamos dizer que estas palavras cumpririam o papel de denominar objetos ou de descrever estados de coisas, como supunha a filosofia tradicional. Como sabemos, dentro desta concepção, o significado seria uma mera nomeação de objetos. As expressões aqui consideradas apresentam diferentes funções. Apesar de todas parecerem simples exclamações, na verdade estão exercendo diferentes funções, tais como: função prescritiva (fora!), expressão de estados internos como dor e medo (Ai!, Socorro!) etc.

No parágrafo seguinte, Wittgenstein retoma a problemática do ensino ostensivo dos números, já levantada nos §§ 8-9, buscando salientar os paradoxos a que conduz.

*A definição do número dois “isto se chama dois”- enquanto se mostram duas nozes – é perfeitamente exata. – Mas, como se pode definir o dois assim? Aquele a quem se dá a definição não sabe então, **o que** se quer chamar com “dois”; suporá que você chama de dois **este** grupo de nozes!- Ele **pode** supor tal coisa; mas talvez não a suponha. Poderia também, inversamente, se eu quiser atribuir a esse grupo de nozes um nome, confundi-lo com um nome para número. E do mesmo modo, quando elucidado um nome próprio ostensivamente, poderia confundi-lo com um nome de cor, uma designação de raça, ate com o nome de um ponto cardeal. Isto e, a definição ostensiva pode ser interpretada em **cada** caso como tal e diferente. (1979, p. 20, § 28).*

Temos aqui, em essência, a mesma crítica anteriormente feita no *Blue Book*: a definição ostensiva é incapaz de estabelecer inequivocamente o significado de uma palavra. E como, para Wittgenstein, o significado de uma palavra é aquilo que a explicação do significado explica (1969, p.1), a definição ostensiva é incapaz de explicar inequivocamente o significado, pois há uma multiplicidade de interpretações possíveis para o aprendiz. E essa multiplicidade de possibilidades de interpretação por parte do aprendiz se funda não somente no fato de que os objetos (materiais) apresentam uma multiplicidade de perfis ou aspectos, como vimos acima, mas, como adiantamos no comentário ao §26, sobretudo no fato de que nossa experiência

se articula numa multiplicidade de diferentes categorias, a cada categoria correspondendo um determinado uso, papel ou, como veremos a seguir, **posto** das palavras. É por isso que, como sugere Wittgenstein, o ensino da a palavra “dois” mediante a exibição de um grupo de nozes juntamente com proferimento da palavra pode levar o aprendiz a compreender “dois” como o nome daquele grupo de nozes. Mas também poderia ocorrer que o professor visasse a ensinar o nome daquele grupo de nozes e que o aprendiz viesse a compreendê-lo como uma palavra que designa aquela quantidade de nozes. O fato é que uma multiplicidade de interpretações se abre com cada definição ostensiva.

Num parágrafo muito citado pelos intérpretes, Wittgenstein compara a descrição agostiniana da situação de aprendizagem de uma língua materna à do aprendizado de uma segunda língua por um estrangeiro que chega a um outro país. Este último ainda não compreende a linguagem dos seus habitantes, mas, por já dominar uma outra língua, domina as técnicas necessárias para adquirir uma segunda língua. Analogamente, a criança, na situação de aprendizagem da língua materna, já traria consigo, naturalmente, o domínio das técnicas necessárias para aprendê-la. Assim, escreve Wittgenstein,

*quem chega a um país estrangeiro aprenderá, por vezes, a língua dos nativos por meio de definições ostensivas que estes lhe dão; e precisará freqüentemente **adivinhar** o significado dessas definições, algumas vezes correta, algumas vezes incorretamente. E agora podemos dizer, creio: Agostinho descreve o aprendizado da linguagem humana como se a criança chegasse a um país estrangeiro e não compreendesse a língua desse país; isto é, como se ela já tivesse uma linguagem, só que não essa. Ou também: como se a criança já pudesse **pensar**, e apenas não pudesse falar. E “pensar” significaria aqui qualquer coisa como: falar consigo mesmo. (1979, p.23, ,§. 32)*

De fato, esta citação pode ser usada para discutir outras concepções da linguagem e do seu aprendizado, que, contudo, não serão

tratadas aqui, como por exemplo, a suposição de que o ser humano já nasceria trazendo consigo uma capacidade genética e um código pré-formado para aprender uma língua natural particular (Chomsky). Mas também não podemos negar que Agostinho poderia estar supondo que algo desta natureza poderia ocorrer no processo de aprendizagem de uma língua. Mais exatamente, de acordo com Agostinho, aquilo de que o aprendiz já estaria de posse ao aprender o que chamamos de língua materna (o que transformaria o seu aprendizado no aprendizado de uma segunda língua), seria o conhecimento do “posto”, do “lugar”, ou do “papel” que as palavras assumem na linguagem. Ou seja, a criança já viria, por assim dizer, “equipada” com todo um quadro categorial correspondente aos diversos papéis e postos representados pelas diferentes palavras, com base no qual se articula nossa experiência. Na descrição de aprendizagem feita por Agostinho, de acordo com a interpretação wittgensteiniana, a criança parece ser dotada de um “insight” inato no processo de nomear coisas, ou seja, a criança é colocada como se já fosse capaz de compreender o que os adultos fazem quando eles expressam um som, apontando para um objeto. Em uma visão geral, a concepção agostiniana nos leva a crer que o ensino ostensivo formula um modelo para o processo de aquisição da linguagem.

Wittgenstein prossegue então com sua crítica à definição ostensiva no § 29:

*Talvez se diga: o dois só pode ser definido ostensivamente **assim**: “Este **numero** chama-se dois”. Pois a palavra número indica aqui em qual **lugar** da linguagem, da gramática, colocamos a palavra. Mas isto significa que a palavra “número” deve ser elucidada antes que aquela definição ostensiva possa ser compreendida. A palavra “número” na definição indica, certamente, esse lugar; o posto em que colocamos a palavra. E podemos assim evitar mal-entendidos, dizendo: “Esta **cor** chama-se assim e assim etc”, “Este **comprimento** chama-se assim e assim” etc. Isto é, mal entendidos são muitas vezes evitados desse modo. Mas só se pode conceber assim a palavra “cor” ou “comprimento”?.- Ora, na verdade, temos de elucidá-las.- Portanto, elucidar por meio de outras palavras! E o que ocorre com a última elucidação dessa cadeia? (Não diga “Não há nenhuma ‘última’ elucidação”. É exatamente o mesmo que dizer:*

“Não há nenhuma última casa nesta rua; pode-se sempre construir mais uma”.) (1979, p.21).

Em primeiro lugar, nos deteremos no seguinte trecho do § 29: “que ocorre com a última elucidação dessa cadeia? ‘(Não diga “Não há nenhuma última elucidação. É exatamente o mesmo que dizer: “Não há nenhuma última casa nesta rua; pode-se sempre construir mais uma”)’”. Este trecho é passível de duas interpretações. A primeira delas seria a de que os signos admitem várias possibilidades de interpretação e, sendo assim, essas regressariam ao infinito. Segundo Summerfield (1996, p.109), designar palavras para evitar mal entendidos sobre o que está sendo apontado é simplesmente oferecer mais signos que talvez possam ser interpretados de diferentes maneiras. Ou seja, “nós começamos e terminamos em uma situação na qual várias interpretações são possíveis, e nós sentimos a necessidade de encontrar alguma coisa que irá excluir todas as possibilidades de interpretação”

A interpretação de Donna Summerfield, mostra um dos problemas apontados por Wittgenstein sobre a definição ostensiva. As palavras que são usadas para designar o objeto referente e evitar uma variedade imensa de interpretações, na verdade, apenas elevaria a possibilidade de mais interpretações. Pois, cada signo é passível de diferentes interpretações, e, sendo assim, as interpretações podem não ter fim. Entretanto, uma outra possível interpretação deste trecho colocaria Wittgenstein em contradição com a sua crítica à definição verbal e ostensiva. Quando Wittgenstein afirma: ‘ “Não diga “Não há nenhuma última elucidação. É exatamente o mesmo que dizer: “Não há nenhuma última casa nesta rua; pode-se sempre construir mais uma” ‘, poderíamos compreender que Wittgenstein estaria afirmando, ao contrário do que coloca Donna, que dizer que não há uma última elucidação seria tão absurdo quanto dizer que sempre haverá espaço para construir uma casa em uma rua. Ou seja, em um determinado momento haverá uma última elucidação, assim como sempre haverá uma última casa na rua. E ao supormos que era isto o que Wittgenstein estaria afirmando aqui, estaremos colocando Wittgenstein em uma situação de extrema contradição. Toda a sua teoria sobre a definição ostensiva poderia

estar sendo colocada em dúvida. Talvez poderíamos salvar Wittgenstein desta acusação, caso tivéssemos a certeza de que esta seria a voz do seu opositor. Devemos deixar claro que não pretendemos, aqui, apontar uma solução para este problema, mas apenas chamar a atenção para o grande enigma que se encontra presente no § 29.

Nestes dois últimos parágrafos citados, Wittgenstein faz uma forte crítica à teoria da definição ostensiva. De fato, a definição ostensiva muitas vezes pode nos conduzir a erros. Ao apontar por um objeto indicando seu nome, muitas vezes podemos confundir aquele nome com a cor, a forma, o tamanho do objeto etc. Uma elucidação verbal poderia até ser feita para evitar esse mal entendido. Porém, para isso, iniciamos um processo de explicação por palavras que pode não ter mais fim. E para elucidar verbalmente, devemos partir do pressuposto que o indivíduo a quem se está explicando já tenha domínio total sobre a língua. Caso contrário, a elucidação verbal não será capaz de apontar o significado da palavra.

De certa forma, não podemos negar que a definição ostensiva tenha um papel fundamental no processo de significação. Wittgenstein está certo em dizer que ela pode nos induzir a erros, mas de fato, não podemos negar que ela tem uma função importante no processo de aprendizagem. Para comprovarmos isto, basta observarmos a forma como as crianças aprendem suas línguas, que é descrita Santo Agostinho com precisão no parágrafo citado por Wittgenstein, como vimos anteriormente. Ainda que esta forma não seja a mais eficaz na aprendizagem de uma língua, ela é a única que conhecemos. Uma das críticas de Wittgenstein à filosofia tradicional se deve ao fato de esta última explicar o processo de aprendizagem de uma língua de forma simplificada, como pudemos perceber ao longo do trabalho. No entanto, Wittgenstein, neste sentido, também não parece ir muito além. Pois, apesar dele afirmar que as definições ostensiva e verbal são insuficientes, ele não nos dá uma resposta de como é possível que consigamos aprender uma linguagem, utilizando um método tão problemático. Talvez possamos concluir que aprender uma língua é um processo ainda mais complexo do que, tanto Wittgenstein, quanto a filosofia tradicional supõem.

Ainda que com um certo exagero em sua crítica, Wittgenstein nos chama a atenção para o fato de que a definição ostensiva não é em si a única responsável pela relação do objeto com o seu significado. O contexto também é fundamental neste processo. É o contexto que nos vai apontar o papel que determinada palavra exerce em suas várias formas de vida. No exemplo dado por Wittgenstein, possivelmente poderemos discernir se estão falando da cor ou do comprimento do objeto por estarmos envolvidos numa situação específica de uso. Não pensaríamos, por exemplo, que “lajota” é um nome de cor, ou um tamanho, se no momento estivermos falando sobre o nome do objeto “lajota”, e nem pensaremos que “azul” é o nome que se dá à “mesa”, por exemplo, se o contexto da fala for a cor.

Wittgenstein utiliza o seguinte exemplo:

(...) e no que consiste, pois, “apontar “ para a cor? Aponte para um pedaço de papel! E agora aponte para a sua forma, - agora para a sua cor,- agora para seu número (isso soa estranho!) Ora, como o fez?- Você dirá que cada vez “tinha em mente” algo diferente ao apontar. E se eu perguntar como isso se passa, você dirá que concentrou a sua atenção na cor, forma, etc. Ora, eu pergunto outra vez como isso se passa. Imagine que alguém aponte um vaso e diga: “Veja a maravilhosa forma! – a cor é indiferente”. Sem dúvida você fará coisas diferentes quando aceder a esses dois convites. Mas você faz sempre o mesmo, quando dirige sua atenção à cor? Represente-se então em diferentes casos! Quero indicar alguns: “Este azul é o mesmo que aquele lá? Vê uma diferença? – Você mistura as cores e diz: “Este azul é difícil de obter” (...). (1979, p. 23, § 33).

Aqui Wittgenstein começa a nos chamar atenção para o fato de como damos significado às coisas na definição ostensiva. De fato, não é simplesmente o “ter algo em mente” que vai nos dar o significado completo da palavra. No exemplo que Wittgenstein nos mostra, apontar para cor é algo mais do que simplesmente colocar a atenção sobre ela. Wittgenstein ainda discorre sobre isso:

Dirige-se muitas vezes a atenção para a cor, não fazendo os contornos da forma com a mão; ou não dirigindo o olhar para o contorno da coisa; ou fitando o objeto e procurando lembrar-se de onde já viu essa cor. Dirige-se muitas vezes a atenção para a forma, copiando-a, piscando os olhos a fim de não ver a cor claramente, etc., etc. Quero dizer: isto e coisas semelhantes acontecem enquanto “se dirige a atenção para isto ou aquilo”. Mas não é apenas isto que ns autoriza a dizer que alguém dirige sua atenção para a forma, a cor, etc. Da mesma maneira, um lance de xadrez não consiste somente no fato de que uma peça seja movida de tal ou qual modo no tabuleiro, e também não consiste nos pensamentos e sentimentos daquele que a move e que acompanham o lance; mas sim nas circunstâncias a que chamamos: “jogar uma partida de xadrez”, “resolver um problema de xadrez” e coisas do gênero (1979, p. 23,§33).

Mas se para Wittgenstein não seria o “apontar” o responsável pela significação da palavra, o que seria então? Segundo Wittgenstein,

Há certamente aquilo que se pode chamar “vivências características” para o apontar a forma. Por exemplo, o percorrer o contorno com o dedo, ou com o olhar, ao apontar. – Mas isto não acontece em todos os casos nos quais ‘tenho em mente a forma’, como tampouco ocorre qualquer outro processo característico em todos os casos. – Mas mesmo se um tal processo se repetisse em todos os casos, dizermos: “Ele apontou a forma e não a cor” dependeria das circunstâncias, isto é. Daquilo que acontece antes e depois do apontar (1979, p. 24, §35).

O que Wittgenstein parece querer dizer aqui é que este apontar não ocorre internamente. Dizer que o indivíduo apontou para a forma e não para a cor, dependeria do contexto em que essas palavras foram usadas, da forma como ele age e se comporta com estes signos.

Ainda que qualquer coisa se passasse em nossas mentes, não seria possível que uma outra pessoa nos entendesse sem que houvesse um contexto e um conjunto de ações intermediando a compreensão. Sabemos para que um signo seja compreendido, é necessário que, além de se conhecer

o significado dessas palavras, se tenha uma vivência sobre aquilo que está sendo falado. E vivência aqui quer dizer conhecer os diversos contextos de uso em que os signos podem se manifestar. Significa saber usar as palavras e compreendê-las em suas variadas formas de manifestação.

Com este mesmo exemplo do § 35, Wittgenstein nos mostra que a própria palavra “apontar” nos é ensinada de variadas formas, de acordo com o contexto de uso em que se manifesta. Aqui, a expressão “apontar a forma” é usada de forma diferente de “apontar este livro”, “apontar a cadeira” etc. Se ao apontar para um livro, por exemplo, eu poderia indicá-lo com o meu dedo, ao apontar para a forma, ou para a cor, eu apenas poderia imaginar tais características. Ou seja, quando dizemos “apontar a forma” é como se quiséssemos dizer que temos algo em mente. Segundo Wittgenstein, apenas dizemos que “apontar” para a forma, ou para a cor, corresponde a uma atividade espiritual, porque não podemos indicar uma ação corporal para o “apontar”. E chamado assim porque “lá onde nossa linguagem autoriza a presumir um corpo, e não existe corpo algum, lá desejaríamos dizer, existe um espírito”. (1979, p. 25, § 36).

O que Wittgenstein quer criticar aqui é a noção da filosofia tradicional que admite que ao ouvirmos um nome, é evocada a imagem do denominado perante a alma. Se assim ocorre, Wittgenstein então questiona: “Mas o que denomina, por exemplo, a palavra “este” no jogo de linguagem (8), ou a palavra “isto” na elucidação ostensiva ‘isto se chama...’? Se se quiser evitar confusão, é melhor não dizer que estas palavras denominam algo” (1979, p.25, § 38).

Wittgenstein critica então, mais uma vez, a questão das palavras serem vistas apenas como nomes de objetos. “Este” não poderia ser nome de coisa alguma. “Este” é apenas um indicador, e, no entanto, - de acordo com Wittgenstein, como já foi dito, estranhamente, ele é um nome específico. Wittgenstein segue então:

Esta rara concepção provém de uma tendência para sublimar a lógica de nossa linguagem- poder-se ia dizer. A verdadeira resposta a isto é: chamamos de “nome” coisas muito diferentes, a palavra “nome” caracteriza muitas espécies diferentes de uso de uma palavra, aparentadas umas com as outras de modos diferentes; - mas entre essas espécies de uso não está a palavra “este” (1979, p. 25, § 38).

De acordo com Wittgenstein, muitas vezes apontamos para um objeto usando a palavra “este”, e ela entra assim no lugar do nome da coisa, pelo contexto. No entanto jamais dizemos: “Isto chama-se este”. E para Wittgenstein, isso se deve à:

*(...) concepção do denominar como, por assim dizer, um processo oculto. O denominar aparece como uma ligação estranha de uma palavra com um objeto. E assim, uma ligação estranha ocorre quando o filósofo, a fim de ressaltar o que é a relação entre nome e denominado, fixa-se num objeto diante de si e repete então inúmeras vezes um nome, ou também a palavra “este”. Pois os problemas filosóficos nascem quando a linguagem entra em férias. E, então podemos, com efeito, imaginar que o denominar é um notável ato anímico, quase um batismo do objeto. E podemos assim dizer também a palavra “este” como que **para** o objeto, **dirigir-se** a ele por meio dela- um uso singular dessa palavra que certamente acontece apenas ao filosofar (1979, p. 26, § 38).*

Neste parágrafo, Wittgenstein faz mais uma vez uma crítica à filosofia tradicional, pelo fato de esta considerar o ato de significar um ato de simples denominação. O processo de significação é visto aqui como um processo interno, ou oculto, algo de natureza mental. Quando Wittgenstein diz que os problemas filosóficos nascem quando a linguagem entra em férias, ele parece querer dizer que a linguagem não pode ser explicada por nada que não seja ela mesma, e, portanto, nenhum processo de natureza mental ou espiritual poderia explicar o processo de significação.

Mas se o processo de significação não se dá por nenhum processo mental (questão que será mais detidamente discutido no próximo capítulo), então o que é que estabeleceria a correlação entre o objeto e a palavra?

É aqui que Wittgenstein avança a teoria que influenciou não só a filosofia, mas diversos outros campos dos estudos da linguagem: “O que **designam**, pois, as palavras dessa linguagem?- O que elas designam, como posso mostrar isso, a não ser na maneira do seu uso?” (1979, p.13, §10).

Poderíamos dizer que este conceito de uso de Wittgenstein seria uma herança da concepção de Frege, segundo a qual a palavra só teria sentido no contexto da frase. Para Frege, “o sentido varia conforme o contexto na mesma língua e também em línguas diferentes há expressões diversas para o mesmo sentido”. Isto se deve ao fato de que, “pode-se conhecer ou compreender o sentido, qual seja, o total de designações de um nome próprio, mas a referência só pode ser conhecida mediatamente, pois dificilmente um nome possui ou carrega toda a referência de que é capaz”. (*apud* ARAÚJO, 2004, p.66). Esta máxima de Frege está inserida na sua concepção de que apreender o sentido de um nome ou de uma palavra implica e indica a posse de um conceito correspondente. O sentido de um nome apresenta-se à mente apenas em relação a outros componentes semânticos com as quais compõe um pensamento completo. A concepção fregeana é extremamente complexa e não é a nossa intenção descrevê-la aqui. Consideramos importante apenas contextualizar o conceito de uso de Wittgenstein. Isto posto, prosseguiremos então com o conceito de jogos de linguagem.

Para Wittgenstein, as palavras só adquirem um sentido no momento em que são usadas nos variados jogos da nossa linguagem. Para ele, um jogo de linguagem é um dos jogos por meio dos quais as crianças aprendem a língua materna, assim como também o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada. A linguagem é vista por Wittgenstein como uma atividade complexa, onde muitas coisas estão envolvidas para que a palavra adquira o seu significado. E dentre estas coisas

estão incluídos o contexto, a vivência etc. Como o próprio Wittgenstein afirma, “o termo ‘jogo de linguagem’ deve aqui salientar que o falar da linguagem é parte de uma atividade ou de uma forma de vida” (1979, p. 18, § 23). Ou seja, falar uma linguagem é uma atividade dentre tantas outras que exercemos na nossa vida diária e que, de certa forma, acompanha estas outras demais atividades. A linguagem está sempre contida dentro de algum contexto de ação, que vai nos ajudar a informar e a compreender aqueles signos que estão sendo utilizados. Dentro desses jogos, podemos perceber que as palavras não são apenas nomes de coisas. Eles exercem múltiplas funções, muito diferentes do simples denominar. E a multiplicidade de funções que os signos podem exercer, ou seja, a multiplicidade de jogos de linguagem, como diz Wittgenstein, “não é nada fixo, algo dado de uma vez por todas; mas novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem, como poderíamos dizer, nascem e outros envelhecem e são esquecidos” (1979, p. 18, § 23), exatamente como as formas de vida e de sociedade com que estão interligados.

Wittgenstein nos convida a imaginar a variedade dos jogos de linguagem por meio destes exemplos:

*“Comandar, e agir segundo comandos-
 Descrever um objeto conforme a aparência ou conforme medidas-
 Produzir um objeto segundo uma descrição (desenho)-
 Relatar um acontecimento-
 Expor uma hipótese e prová-la
 Apresentar os resultados de um experimento por meio de tabelas e diagramas-
 Inventar uma história; ler-
 Representar um 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.” (I.F, ¶ 23).*

Com a noção dos jogos de linguagem, Wittgenstein vem mostrar que aprender uma linguagem não consiste no fato de aprendermos a

dar nomes a objetos, mas, sim, no fato de fazermos variadas coisas com nossas frases. Para ele, o contexto é fundamental para se determinar o significado de uma palavra, e o ensino do significado é sempre um ensino relativo ao uso de algo. De acordo com Wittgenstein, um signo isolado é algo morto que só ganha vida no uso. E o uso é algo que está sempre inserido em algum jogo. Cada expressão lingüística (asseveração, pergunta, comando, etc) acha-se sempre inserida num contexto mais ou menos abrangente de ações lingüísticas ou extralingüísticas. Um jogo de linguagem consta nas situações normais, de uma seqüência de manifestações lingüísticas, a que se associa, ainda, uma determinada situação externa, e a que se juntam na maioria das vezes outras ações. Segundo Wittgenstein (1979, p. 18, § 23), ‘o termo “jogo de linguagem” deve aqui salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida’. As regras para o uso são as regras que governam o “jogo de linguagem”. Para todas as atividades discursivas, e para o caso limite dos atos de fala, vigoram determinadas regras que os participantes de um tal jogo acolhem.

De acordo com Araújo (2004, p.109),

os jogos de linguagem são formas de vida, práxis entre outras práxis, em que importa o papel do signo, e não sua significação última. Eles só fixam conceitos ou idéias se isso for pertinente, necessário para a compreensão, para o uso adequado.

Saber o significado envolve saber a que objeto alguém se refere uma dada ocasião de uso, se é gíria ou não, se é um segmento incompleto de uma fala, se a prosódia importa ou não etc. Saber isso é simplesmente saber como usar, e, para Wittgenstein, quem sabe usar, geralmente sabe o significado. Para o filósofo, o contexto social também é essencial para compreensão do significado, pois é o uso das palavras, dentro de um contexto cultural e social, que determinaria o que há para ser compreendido dentro de um discurso. A comparação de Wittgenstein da

compreensão do signo lingüístico com compreensão de uma frase musical, citada por Chauviré (1989, p.119) é também pertinente neste caso:

Compreender uma frase musical não pode deixar de envolver os conceitos de jogo de linguagem, de cultura, de vida. De fato, compreender uma frase musical não implica somente em compreender a música em geral (“nossa música”), isto é, o domínio de certas técnicas; exige- e a solução de Wittgenstein é de um contextualismo extremo,- o domínio de outras técnicas próprias da nossa cultura , a capacidade de falar da música- de maneira culta, senão especializada- em relação a outras formas de arte, poesia, teatro etc, de produzir um discurso relativamente elaborado, envolvendo conhecimentos de outros setores da cultura. Se para compreender (a fundo) uma simples frase musical devemos (em ultima análise) mobilizar toda cultura é porque a frase está enraizada em nossa linguagem, inserida em nosso mundo de idéias e de sentimentos. O que há para compreender na frase é determinado pela cultura.

Apesar do tom fortemente crítico de suas referência à concepção agostiniana do significado, é importante ressaltar, mais uma vez, que Wittgenstein não pretende descartá-la completamente, como se fosse totalmente errada. Ele aponta apenas para sua parcialidade. Contudo, como veremos no próximo capítulo, o mesmo não pode ser dito de sua atitude com relação à concepção dos atos mentais no processo de significação e de compreensão dos signos.

CAPÍTULO III

A Crítica de Wittgenstein à teoria dos atos mentais.

Se, para os filósofos tradicionais, o que daria significado às palavras seriam determinados atos mentais, como já vimos, para Wittgenstein, o responsável pelo processo de compreensão seria outra coisa. Como vimos no capítulo 2, filósofos como Russell, James e Moore foram vítimas da crítica de Wittgenstein. Inclusive o próprio Wittgenstein foi alvo de si, por acreditar em certo momento do seu trabalho que o significado das palavras poderia ser explicado por atos espirituais ou mentais.

Para compreendermos como se dá o processo de compreensão ou significação, precisamos, antes de mais nada, questionar: no que consistiria a compreensão de signos lingüísticos? E teríamos que dividir este ato em duas partes: como eu compreendo a coisa para mim mesmo, e como o outro compreende. Pois Wittgenstein, como veremos mais à frente, nos apresenta uma forma de verificar a compreensão de um outro indivíduo, que seria através da observação de como este se comporta, age, com as palavras. Mas esta forma não pode ser aplicada quando temos por objetivo verificar a nossa própria compreensão, pois nos parece absurdo ter que observamos nosso próprio comportamento para sabermos se compreendemos um signo. Provavelmente, usamos um outro tipo de método para verificarmos se compreendemos, que talvez seria um “olhar para dentro de si”.

Para a filosofia tradicional do significado de expressões lingüísticas, no momento em que estamos fazendo uso da linguagem, quer na perspectiva do emissor, quer na perspectiva do receptor do signo lingüístico, determinados atos mentais e psicológicos emprestariam significados às imagens acústicas ou escritas, que, como foi dito, por si mesmas, não passam de meros eventos físicos como outros quaisquer no mundo, possibilitando a comunicação e o entendimento entre os indivíduos. Entretanto, segundo Wittgenstein, o nosso critério para dizer que um indivíduo compreendeu ou que usa com compreensão um signo lingüístico pode dispensar o recurso a

supostos atos mentais e psicológicos, concentrando-se apenas nas ações e no comportamento exibidos pelo mesmo. Entretanto, não é claro para nós, e isto é algo que gera dúvidas para muitos críticos, até que ponto Wittgenstein realmente nega a existência de atos mentais ou simplesmente não dá importância a eles. Essa questão pode ser discutida de duas maneiras: 1) no contexto da discussão sobre o estabelecimento do significado das palavras que designam especificamente o mental, por exemplo, sensações, sentimentos, estados de ânimo, etc., ou seja, na discussão sobre a possibilidade de uma linguagem privada; 2) no contexto da discussão sobre o processo de dar sentido ou compreender um signo lingüístico em geral, que é o que propriamente está em questão neste trabalho. De um modo geral, os intérpretes e críticos de Wittgenstein não atentam para essa distinção, a qual, contudo, é de muita importância. Contudo, vamos nos cingir ao segundo tópico, posto que o primeiro envolve questões muito mais profundas sobre o suposto compromisso por parte de Wittgenstein com uma concepção behaviorista. Pois, aqui, sim, ele parece descartar completamente a existência de atos mentais. Porém, não é o nosso objetivo expormos aqui estas questões.

Vamos prosseguir, então, em nossa discussão sobre o suposto papel dos atos mentais no processo de significação, segundo Wittgenstein, tanto no momento de sua transição, quanto nas *Investigações*.

3.1. O papel dos atos mentais nos escritos de transição

Segundo Spaniol (1989, p. 44), a pergunta central de Wittgenstein nos escritos de transição, como as *Philosophische Bemerkungen*, seria: “de que maneira se determina o sentido de uma proposição? Ou, como o pensamento se une à realidade?”. Para Wittgenstein, parece haver a necessidade de uma conexão interna que una o pensamento e a realidade.

Esta concepção de conexão interna para Wittgenstein torna-se clara, segundo Kenny (1973, p.124), quando se compara a concepção

figurativa e a concepção de Russell. Para Wittgenstein, a diferença essencial entre ambas consiste no fato de a primeira considerar o reconhecimento, por exemplo, de uma expectativa que foi satisfeita, como consistindo numa relação interna, ao passo que Russell considera o mesmo reconhecimento como consistindo numa relação externa. De acordo com Wittgenstein (*apud* Kenny, 1973, p.124):

Para mim, no fato de um pensamento ser verdadeiro, estão envolvidas apenas duas coisas, o pensamento e o fato; para Russell estão envolvidas três coisas, a saber, o pensamento, o fato, e um terceiro fenômeno que, caso ocorra, constitui o reconhecimento” (PB, 63). Este terceiro fato poderia ser, por exemplo, o surgimento de satisfação. Mas, neste caso, teríamos uma relação causal entre linguagem, ou pensamento, e ação, o que constitui “uma relação externa, quando o que nós precisamos é de uma relação interna”

Para Wittgenstein, a teoria de Russell se resume a isto: “se eu dou uma ordem a alguém e o que ele faz em seguida me satisfaz, então ele terá realizado o meu desejo” (Kenny, 1973, p.125). Ou seja, de acordo com Russell, se eu ordeno a alguém que abra a janela para me refrescar e este me traz um ventilador, ele terá, ainda que por um outro caminho, satisfeito a minha vontade inicial. Entretanto, para Wittgenstein, a realização de uma expectativa apenas se faz quando o que é feito corresponde ao conteúdo expresso na expectativa. Pois, do contrário, ainda de acordo com Wittgenstein,

*(...) isto seria tão tolo como eu dizer que, se eu quisesse uma maçã e alguém me desse um soco no estômago que tirasse o meu apetite, este soco seria realmente o que eu queria durante todo o tempo (*apud* Kenny, 1973, p.125).*

Para Wittgenstein, é inaceitável que haja um terceiro fenômeno para que o pensamento seja verdadeiro, principalmente quando se trata da realização de uma expectativa, como podemos observar na citação abaixo:

A realização de uma expectativa não consiste no fato de ocorrer um terceiro fenômeno, que poderia ser descrito ainda de outra maneira que não apenas como 'a realização da expectativa' (...) para que a expectativa de p seja o caso, esta deve ser a mesma que a da realização desta expectativa (...) (WITTGENSTEIN apud KENNY, 1973, p. 125).

Para Wittgenstein, a única maneira de sabermos que determinado acontecimento realiza nossa expectativa é comparando a expressão de nossa expectativa com o acontecimento que ocorreu. Assim, segundo Wittgenstein:

(...) e este comparar é o que falta na teoria de Russell, porque ela introduz um terceiro elemento, a satisfação, ou alegria, e, conseqüentemente, não temos uma relação interna entre pensamento e mundo, mas uma relação meramente causal. E esta última não basta, porque a possibilidade de comparação entre proposição e realidade é uma possibilidade lógica, e não meramente física. (apud SPANIOL, p. 46, 47).

Wittgenstein parece, assim, explicar parte da conexão existente entre o pensamento e a realidade. No entanto, parece haver algo ainda sombrio, pois, de acordo com Wittgenstein, “se o ato de expectativa não estivesse conectado com a realidade, poder-se-ia esperar algo sem sentido” (apud SPANIOL, 1989, p.46).

De acordo com Spaniol (1989), Wittgenstein volta sempre a falar, obsessivamente, desta “conexão interna” (*inneren Zusammenhang*), ou seja, prevalece a teoria de que a conexão entre pensamento e realidade deve consistir numa relação imediata, sem intermediários, seja uma interpretação,

explicação ou qualquer outro elemento. Nesse sentido se trata de uma conexão interna, ou lógica.

A pergunta crucial de Wittgenstein (*apud* SPANIOL, 1989, p.46), seria então: “através de que meio se estabelece tal conexão?”. Para Wittgenstein, deveria ser algo que está presente toda vez que alguém profere uma sentença significativa, ou então, toda vez que existir uma figuração. E aqui, a própria linguagem parece oferecer a solução. Encontramos na linguagem formulações tais como “ter em mente aquilo que dizemos”, ou “penso em n”. Assim, segundo SPANIOL

nestas, e, em outras formulações semelhantes, parece claro que a expressão “ter em mente” refere-se a um ato ou processo mental, que ocorre paralelo, ou acompanha o ato da fala, determinando o sentido daquilo que dizemos. Desta forma estamos inclinados a dizer com Wittgenstein: “basta ter em mente algo (etwas meinen) com aquilo que falamos, e então temos tudo o que é essencial”. Sim, todo o problema está contido nas palavras ‘ter em mente algo’ (1989, p.48).

Assim segue-se que,

O ter em mente (meinen), antes de mais nada, parece estabelecer uma conexão estreita entre a figuração (Bild) e o objeto, a realidade: “aquele que tem em mente (der Meinende) solda a figuração com seu objeto”. E este processo é algo claramente distinto da própria figuração (Bild), pois a conexão não se estabelece porque a pessoa “altera a figuração ou a torna mais semelhante ao objeto, porque mesmo assim a figuração continuaria separada do objeto. Portanto, que chamo de ter em mente não tem nada a ver com a figuração” (SPANIOL, 1989, p.48).

Entretanto, sem o ter em mente, a figuração não teria utilidade. Para Wittgenstein, somente a atitude diante da figuração pode torná-la

realidade para nós. O intencionar, ou o ter em mente, une de maneira imediata pensamento e realidade. O ato de “ter em mente” parece ligar entre si pensamento e realidade, sem qualquer perigo de engano, ou seja, é uma necessidade lógica. Este ato parece unir de maneira lógica, pensamento e realidade e, portanto, para Wittgenstein, este ato não pode ser de natureza psicofísica, como por exemplo, uma representação mental, mas deve ser de natureza espiritual.

O ato de significar também daria o sentido às proposições. A intenção ou ato de significar confere à figura o seu significado, ou sentido específico. O que dá vida aos signos, o que permite a linguagem funcionar, é o processo mental da intenção, ou do significar.

No Wittgenstein da fase de transição, parece não existir mais dúvidas quanto à função do significar, e nem a explicação do significar é atribuída à psicologia, como no *Tractatus*. E, segundo Spaniol, Wittgenstein se defronta aqui com um problema:

O significar do signo só pode explicar usando sinais, portanto, acrescentado aos primeiros outros sinais (...). Como posso saber que aquilo que o outro diz (escreve, etc) é significado assim e assim? Obviamente, só à medida que ele no-lo diz novamente, portanto, apresenta outros sinais. Se eu quiser explicar a alguém como “algo é intencionado” o falar a respeito de um intencionar, um sentido, só tem cabimento à medida que a pergunta pode ser respondida. Mas ela só pode ser respondida por meio da linguagem. (WITTGENSTEIN apud SPANIOL, 1989, p.50).

Assim, de acordo com Spaniol, Wittgenstein chega a uma situação paradoxal:

De um lado, a intenção determina o sentido, e, conseqüentemente, para conhecer o sentido de sinais lingüísticos, precisamos saber como são intencionados, e, por outro lado, parece que a intenção foge ao nosso controle, ou seja, “no fim das contas, o intencionar cai totalmente fora da linguagem, e, portanto, da consideração, e resta

somente a linguagem como única realidade que podemos considerar". Com isto está de volta o paradoxo do Tractatus, porque "a linguagem falada só pode ser explicada através da linguagem, e, por isso, não se pode explicar a linguagem. (1989, p.50)

Segundo Spaniol (1989), a explicação da intenção não se torna desconsiderável simplesmente por se tratar de um processo psíquico, e cabe à psicologia elucidá-lo, mas por impossibilidade lógica. E assim, a intenção se torna um processo cada vez mais misterioso e metafísico, cuja natureza parece impossível explicar. Wittgenstein conclui então que existe algum erro, e este encontra-se no fato de "falarmos de processos e estados, e deixarmos indecisa a sua natureza" (*apud* SPANIOL, 1989, p.52). A partir daí, inicia-se então a nova fase de Wittgenstein, que veremos mais adiante.

3.2. O Papel dos atos e processos mentais no Wittgenstein da segunda fase

No *Blue Book*, o filósofo apresenta críticas interessantes à concepção sobre a suposta presença de atos mentais no processo de compreensão e significação lingüística:

*Se eu dou a alguém a ordem "traga-me uma flor vermelha daquele jardim", como a pessoa pode saber qual flor trazer se eu dei a ela apenas uma **palavra**? (...) Ora, poder-se-ia sugerir a seguinte resposta: a pessoa foi procurar pela flor vermelha carregando uma imagem de "vermelho" em sua mente, comparando-a com demais flores para observar qual delas tem a cor da imagem. Ora, há um tal modo de procurar, e para este, não é absolutamente essencial que a imagem que nós deveríamos usar devesse ser a mental (1969, p. 3).*

Ao questionar, "como a pessoa pode saber qual flor trazer se eu dei a ela apenas uma **palavra**?", Wittgenstein nos introduz a questão central deste trabalho. Como é possível que uma palavra, que não passa de um mero

evento físico no espaço e no tempo, poderia estar carregada de significado para alguém, permitindo que se obedeça à ordem em questão? Ele apresenta então a seguinte resposta, fazendo uma referência à teoria filosófica tradicional, segundo a qual o proferimento daquelas palavras teria por consequência a produção de determinadas imagens na mente do ouvinte, que tornariam possível a este obedecer à ordem. Ora, Wittgenstein até concede que em alguns casos se proceda assim com signos lingüísticos, pois, como já vimos na discussão da teoria agostiniana da linguagem, Wittgenstein não pretende descartar completamente a concepção a que se opõe, mas mostrar os seus limites. Contudo, na seqüência da passagem em questão, Wittgenstein aprofunda a sua crítica mostrando que essa concepção das imagens mentais acaba resultando em uma contradição. Pois,

*Considere a seguinte ordem: “faça uma imagem de uma mancha vermelha”. Você não está tentado a pensar, neste caso, que, **antes** de obedecer à ordem, você tem que imaginar uma mancha vermelha, que servirá como modelo para a mancha vermelha que você tem de imaginar tomando por base a ordem. (WITTGENSTEIN, 1969, p.3)*

Desse modo, a concepção segundo a qual, para obedecer a uma ordem com compreensão, seria necessária a representação mental de algo, levaria a um regresso ao infinito. Pois, se a ordem fosse exatamente imaginar alguma coisa, seria preciso imaginar essa mesma coisa como modelo, e assim sucessivamente. Em todo o caso, mesmo que supuséssemos que fossem necessários modelos para obedecer àquela ordem, nada impede que esses modelos fossem objetos físicos, como, por exemplo, tabelas de cor - como as que existem em lojas que vendem tinta de parede. E, de fato, em alguns casos, nós realmente precisamos de uma tabela física, por exemplo, no caso de necessitarmos pintar uma parede de uma cor que tenha uma imensa variedade de tonalidades tais como azul escuro, azul-claro, azul-piscina etc. De todo modo, Wittgenstein pondera ironicamente contra a tese da necessidade

da presença de representações mentais no processo de compreensão de signos que estas podem sempre ser substituídas por objetos físicos, como as mencionadas tabelas de cor.

Entretanto, prossegue Wittgenstein, com a substituição das “tabelas mentais” por tabelas físicas perder-se-ia algo que é extremamente caro à concepção tradicional: a aparência oculta e mesmo misteriosa dos processos de pensamento, os quais ocorreriam num *medium* igualmente misterioso, a saber, a mente, e que seriam responsáveis, entre outras coisas, pelo processo de dar sentido e significado aos signos. Assim, ele prossegue:

Adotemos um método acima descrito que consiste em substituir essa imagem mental por algum objeto externo visto, por exemplo, uma imagem pintada ou modelada. Então porque o signo escrito mais a imagem pintada teria vida, ao passo que o signo escrito sozinho seria morto?- De fato, tão logo você pensa em substituir a imagem mental por, digamos, uma imagem pintada, e tão logo a imagem perca através disso seu caráter oculto, ela parece absolutamente deixar de doar vida à frase.(1969, p. 5).

Wittgenstein nos propõe então uma reflexão sobre o que acontece quando obedecemos a uma ordem. Ele coloca, assim, a seguinte questão: “nós interpretamos uma ordem antes de obedecê-la?” (1969, p.3). Para ele,

em alguns casos, nós podemos pensar que fazemos algo que pode ser chamado de “interpretar” antes de obedecer em outros casos, não. Eu falo sobre o processo de compreender e dar significados. Os signos da nossa linguagem parecem mortos sem esses processos mentais (1969, p.3).

Em algumas passagens do *Blue Book*, como essa, Wittgenstein parece concordar que, em alguns casos, os atos mentais estão presentes, no entanto, em outros casos, eles parecem ser totalmente dispensáveis. E isso é uma tônica presente no *Blue Book*, pois Wittgenstein parece não ter clareza a respeito da existência ou não de atos e processos mentais. Algumas vezes, ele parece admitir que esses atos existem, mas que a investigação dos mesmos seria tarefa das ciências naturais, e não da filosofia. Isso nos remete a uma atitude já presente desde o *Tractatus*. No *Blue Book* Wittgenstein afirma que, como parte do sistema da linguagem, alguém poderia dizer que os signos têm vida. Mas nos inclinamos a imaginar o que doa vida às palavras como algo que está em um lugar oculto, acompanhando a palavra. (1969, p.5). E este lugar talvez fosse acessível apenas se tivéssemos acesso ao interior da mente. Segundo Wittgenstein, “(...) o que seria difícil de compreender sobre o pensamento é o processo que ocorre no *medium* da mente, processos possíveis apenas neste *medium*” (1969, p.5). Entretanto, tentar compreender quais processos ocorrem no interior da mente seria uma questão científica, e não filosófica. Sendo assim, Wittgenstein afirma:

suponhamos que tentemos construir um modelo mental como resultado de investigações fisiológicas, um modelo que, poderíamos dizer, explicaria o funcionamento da mente. Este modelo seria parte de uma teoria psicológica do mesmo modo que um modelo mecânico do éter pode ser parte de uma teoria da eletricidade (1969, p.6).

Em outras passagens, porém, ele parece pura e simplesmente negar a existência de entidades e propriedades mentais.

Na passagem que vem a seguir, Wittgenstein parece querer criticar o fato de que, por muito tempo, a relação entre nome e coisa foi vista como um mecanismo de associação.

Parece que existem certos processos mentais definidos ligados com o funcionamento da linguagem, processos através dos quais, unicamente a linguagem pode funcionar. Eu falo do processo de compreensão e significação. Os signos da nossa linguagem parecem mortos sem esses processos mentais (...). Se nós somos perguntados qual a relação entre um nome e a coisa nomeada, nós seremos inclinados a responder que esta é uma relação psicológica, e talvez quando você diz isso, pense em particular, num mecanismo de associação. – Nós somos tentados a pensar que a ação da linguagem consiste em duas partes: uma inorgânica, que seria a manipulação dos signos, e uma parte orgânica, que nós poderíamos chamar de compreensão destes signos, dar significado (meinen) a eles, interpretá-los, pensar (1969, p.3).

Quando Wittgenstein fala sobre a relação psicológica entre o nome e a coisa nomeada, nos remete ao § 6 das *Investigações*, onde Wittgenstein nos mostra que quem ensina uma palavra, pronunciando a mesma e exibindo o objeto, estabelece uma ligação associativa entre a palavra e a coisa. E isso significa que quando a criança ouve a palavra, “a imagem da coisa surge perante o seu espírito” (Wittgenstein, 1979, p.11, §6).

Esta parte orgânica, segundo Wittgenstein, parece ocorrer na mente. Para ele, em muitas situações, como no do exemplo da flor vermelha, o processo de interpretar pode ser substituído por um processo de olhar para um objeto ou uma pintura, e com isso ele quer dizer que não é necessário um processo mental na maioria dos atos de compreensão. E Wittgenstein apresenta, então, a sua conclusão que será toda a base do seu trabalho na segunda fase: “se nós tivéssemos que nomear alguma coisa que seria a “vida do signo”, nós deveríamos dizer que este seria o seu “uso” (1969, p.4).

Para Wittgenstein, cometemos um erro ao vermos o uso do signo como um objeto que co-existe com o signo. E este erro ocorre porque estamos sempre em busca de “algo” que corresponda a um substantivo. Entretanto, o signo obtém seu significado no sistema de signos, na linguagem a qual ele pertence. Segundo Wittgenstein, “compreender uma sentença significa compreender uma linguagem”. (1969, p.6).

Para Wittgenstein, observar a natureza mental do pensamento continuaria sendo um papel da psicologia. Para ele, devemos dizer que pensar é essencialmente uma atividade de operar com signos. E esta atividade

é exercida com a mão, quando nós pensamos com a escrita, pela boca e laringe, quando pensamos pela fala, e quando nós imaginamos signos ou figuras, eu não posso dar a você agentes que pensam. E se você disser que em certos casos a mente pensa, eu deveria apenas chamar a sua atenção para o fato de que você está usando uma metáfora, que aqui a mente é um agente de uma forma diferente da qual a mão pode ser chamada como sendo o agente na escrita (1969, p. 6).

Aqui, Wittgenstein parece ignorar completamente a possibilidade de presença de atos mentais no processo de significação. Ao afirmar que estaríamos usando uma metáfora ao dizermos que a mente pensa, Wittgenstein nos chama atenção para o fato de que o que se passa na mente não é relevante, mas sim os nossos atos, ou seja, a forma como nós utilizamos a linguagem. Neste caso, o “pensar” seria apenas uma metáfora, ou seja, uma palavra utilizada de uma maneira diferente do seu contexto usual, para expressarmos a linguagem através de ações. É possível adquirir maior clareza sobre o sentido da metáfora se considerarmos a segunda alínea da p.7 do *Blue Book*:

Talvez a principal razão do porque nós estamos tão fortemente inclinado sa falar da mente como a localização dos nossos pensamentos é esta: a existência das palavras “pensar” e “pensamento” ao lado de palavras que denotam atividades (corporais), como escrita, fala etc, nos faz procurar por uma atividade, diferente dessas, mas análoga às mesmas, correspondendo à palavra “pensar”. (1969, p.7).

O que podemos depreender da fase das passagens do *Blue Book*, é que a presença de atos mentais no processo de compreensão parece ficar algo cada vez mais metafísico e incapaz de ser explicado pela própria lógica da linguagem. Na segunda fase de Wittgenstein, que veremos agora, a crença sobre o papel determinante dos atos mentais no processo de compreensão lingüística será totalmente criticada por Wittgenstein. Mas ainda devemos lembrar que, a princípio, Wittgenstein parece não negar completamente a existência dos mesmos.

Podemos dizer que chegamos à parte crucial deste trabalho, na qual buscaremos expor as linhas gerais da tentativa feita por Wittgenstein de responder à pergunta central: o que é a compreensão de signos lingüísticos? A partir daqui, faremos uma exposição e análise das reflexões mais relevantes feitas pelo filósofo a esse respeito, focando, principalmente, nos §§ 143 e 187 das *Investigações Filosóficas*. Porém, antes de iniciarmos, devemos esclarecer que a escolha destes parágrafos se deve ao fato de que os intérpretes mais autorizados os consideram como essenciais para a compreensão da concepção wittgensteiniana da compreensão dos signos lingüísticos. Com efeito, de acordo com Hacker (1980, p. 587), “esses parágrafos constituem um argumento sustentável que nos leva ao coração da filosofia da linguagem de Wittgenstein.”

Contudo, ainda no *Blue Book*, Wittgenstein iniciara uma discussão sobre o conceito de significado de uma palavra, à qual ele antepõe considerações metodológicas sumarizadas na forma de uma espécie de máxima que deve guiar tal investigação. Segundo ele, em lugar de perguntar pelo significado de uma palavra, é preciso perguntar primeiro:

o que é a explicação do significado de uma palavra?” (...) Perguntar primeiro: “o que é a explicação do significado?” tem duas vantagens. Em certo sentido, você traz a pergunta “o que é o significado?” para a terra. Pois, certamente, para compreender o significado de “significado” você deve compreender também o significado de “explicação do significado”. (...) Numa palavra,: “vamos perguntar: o

que é a explicação do significado?, pois, o que quer que a explicação explique, será o significado". (1979, p.1)

Ao dizer que, quando perguntamos “o que é a explicação do significado?”, trazemos a pergunta “o que é o significado?” para a terra, Wittgenstein está de fato fazendo uma crítica à concepção tradicional da linguagem que propõe que o significados das palavras estejam numa esfera mental ou metafísica. E, sendo assim, ao evocarmos as palavras, teríamos acesso ao que elas significam. Segundo Wittgenstein, perguntas tais como: “o que é o tempo”, “o que é o número sete?”, “o que é o vermelho?”, só resultam num grande vazio mental. Mas se tentarmos compreender o que é o significado da palavra, ou seja, o que a explicação do significado da palavra explica, conseguiremos preencher este vazio.

Segundo Wittgenstein (*apud* Hacker, 1986, p. 587),

compreensão é o que é dado pela explicação do significado (...). A explicação do significado pertence à gramática, e esta dá as regras para o uso de uma expressão. Isso está conectado com a compreensão de uma expressão, posto que a capacidade de dar uma explicação correta é um critério para determinar se alguém compreende o significado de uma expressão (e uso correto da expressão , de acordo com as regras, é outro critério).

De fato, para entendermos o que é a compreensão para Wittgenstein, é necessário termos acesso a outras questões que se incluem na compreensão. E, para isso, é imprescindível que compreendamos o que Wittgenstein quer dizer com “dar uma explicação correta é um **critério** para conhecer, compreender o significado”. Esta afirmação faz parte da tentativa por Wittgenstein de excluir a possibilidade do processo de compreensão consistir num ato ou processo mental. De acordo com o filósofo, não podemos ter acesso à compreensão de outro indivíduo, se essa se dá através de um processo interno, mas podemos ter acesso ao **comportamento** que a compreensão manifesta. Segundo Hacker (1986, p. 606), dizemos que um aprendiz compreende, por exemplo, uma regra aritmética, na medida em que

ele se mostra capaz de seguir em frente na produção de séries de números, não importando se supostas experiências ou vivências internas acompanham a produção das séries. Poderemos compreender melhor o que está em questão aqui, se atentarmos para a seguinte situação proposta por Wittgenstein no § 143: “(...) alguém ensina a outra pessoa a escrever uma série de signos, seguindo uma determinada lei de formação. A primeira dessas séries deve ser a dos números naturais do sistema decimal”. Assim, Wittgenstein questiona: “– Como B aprende a compreender esse sistema?”. Assim, já temos um indício ou primeira pista sobre o modo como Wittgenstein considera o processo de compreensão: nós **aprendemos**, ou melhor, nós somos **treinados** para compreender um sistema. E, assim, ele continua descrevendo esse treinamento:

Primeiramente, séries de números são escritas diante dele e ele é solicitado a copiá-las. (Não se espante com a expressão “series de números”; não é empregada aqui incorretamente). E aqui há já uma reação normal e uma anormal daquele que aprende. – Inicialmente, guiaremos sua mão para copiar a série de 0 a 9; mas então a possibilidade de comunicação dependerá do fato de continuar ele a escrever por si próprio (1979, p. 63, § 143).

De acordo com Hacker (1986), Wittgenstein salienta aqui que a capacidade de aprender uma regra está conectada com a capacidade do indivíduo de reagir de uma tal maneira a um treinamento. Ou seja, para Wittgenstein, dizer que um indivíduo compreendeu implica observar a sua reação a um treinamento. E dizer que este indivíduo compreendeu um signo lingüístico depende da forma como ele age com aquelas palavras, ou seja, se age corretamente ou de maneira normalmente esperada. No exemplo dado por Wittgenstein, se o aprendiz consegue continuar a série sozinho, isso pode ser um sinal de que ele compreendeu. Entretanto, ainda é necessário observar se ele acerta a ordem da série. Assim, Wittgenstein prossegue,

Podemos imaginar, por exemplo, que copia os algarismos por si próprio, mas não de acordo com a série, e, sim, desordenadamente, uma vez de um modo, outra vez, de outro. E, então, é aí que termina a compreensão. – Ou ainda comete “erros” na seqüência da série. – A diferença entre este caso e o primeiro será naturalmente uma diferença de freqüência. – Ou então ele comete um erro sistemático; ele copia, por exemplo, os números sempre de dois em dois, ou então a série 0, 1, 2, 3, 4, 5, assim: 1, 0, 3, 2, 5, 4...Estaríamos aqui quase tentados a dizer que ele nos compreendeu erroneamente. Mas note que aqui não há limite preciso entre erro desordenado e um erro sistemático. Isto é, entre o que você está inclinado a chamar de “desordenado” e “sistemático” (1979, p. 63, § 143.)

Este parágrafo inicia uma análise sobre o que seria a “compreensão”, para Wittgenstein. Hacker faz uma importante observação sobre esta passagem:

*(...) O ensino, nesse nível, não é uma questão de cognição e cálculos, nem de explicação, mas somente de treinamento. Em segundo lugar, a possibilidade deste treinamento e de um treinamento, ensino e a explicação subseqüentes se funda numa reação bruta, que é a **normalmente** esperada. Em terceiro lugar, compreender, compreender erroneamente e não compreender se distinguem pela diferença entre reagir corretamente ao treinamento, cometer erros sistemáticos e cometer erros aleatórios. Em quarto lugar, a linha divisória entre erro aleatório e sistemático é confusa, e, por conseguinte, por implicação, a linha divisória entre compreender erroneamente e não compreender. As estreitas e complexas conexões entre habilidade, performance e compreensão já estão estabelecidas aqui (1986, p.621).*

A partir daqui, poderíamos começar a considerar então que a “compreensão”, para Wittgenstein, não é um ato ou processo mental como vimos anteriormente, e como propõe a filosofia tradicional. A “compreensão” ocorre no momento em que o indivíduo age de maneira correta a um estímulo. No caso da linguagem, quando o indivíduo utiliza a palavra corretamente dentro de uma regra de uso socialmente constituída. Ou então ele não compreende, ou compreende erroneamente, quando reage incorretamente a um estímulo. Ou seja, poderíamos arriscar a dizer que a compreensão poderia ser medida pela ação, pela resposta do indivíduo. Mas se assim é, quantas

aplicações são necessárias para dizermos que houve compreensão? De acordo com Wittgenstein:

O aluno escreve finalmente a série de 0 a 9, para a nossa satisfação. – E isto ocorrerá caso consiga fazê-lo freqüentemente, e não quando o faz corretamente apenas uma vez em cem tentativas. (...) Mas suponhamos agora que após alguns esforços do professor, ele continua a série, isso é, como nós o fazemos. Podemos então dizer: ele domina o sistema. – Mas até onde deverá prosseguir corretamente a série para que possamos afirmar isto com razão? É claro que você não pode estabelecer aqui nenhum limite. (1979, p.64, § 145).

O problema que Wittgenstein nos aponta aqui diz respeito ao critério que devemos utilizar para dizer que o aprendiz compreendeu. Mais especificamente, quantas vezes o aprendiz deve acertar ou errar para dizermos que ele compreendeu. E devemos perguntar ainda: será que existe um limite? De acordo com Hacker:

O critério para compreensão de uma regra a partir de aplicações limitadas não está no sucesso em levar a cabo uma série infinita de tarefas. Ninguém pode colocar um limite para o número de vezes que o aprendiz tem de aplicar a regra '+1', antes que se possa dizer que ele é capaz de contar, ou para o número de coisas que ele tem de identificar como vermelho, antes que se possa dizer que ele sabe o que "vermelho" significa. Porém, disso não se segue que nunca possamos saber se ele compreendeu. Pelo contrário, a compreensão é determinada por critérios, que são, em princípio, susceptíveis de serem anulados (1986, p. 624).

O que podemos depreender, assim, é que não há um limite com o qual podemos contar para concluirmos se um indivíduo compreendeu ou não uma regra de uso. Wittgenstein nos propõe este critério da observação da aplicação das regras como o único possível para termos acesso à compreensão do outro. Poderia existir um limite seguro destas aplicações das regras para que pudéssemos dizer que um indivíduo atingiu a completa

compreensão? Esse limite Wittgenstein parece também não saber identificar. No § 146, Wittgenstein ainda mantém a mesma consideração:

*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 (1979, p. 64).*

Tecidas as considerações sobre o limite das aplicações das regras, Wittgenstein ainda nos traz uma outra questão neste parágrafo. Seriam a aplicação da compreensão e a própria compreensão coisas diferentes? Mais especificamente, seria a compreensão em si um estado de natureza mental? De acordo com Hacker (1986, p.625, 626), “(...) a aplicação é um *critério* da compreensão. E a compreensão não é um estado, mas está ligada a uma habilidade”. Segundo Wittgenstein, ainda no § 146,

Podemos imaginar realmente mais de uma aplicação algébrica; e cada espécie de aplicação pode ser outra vez formulada algebricamente; mas isto não nos leva evidentemente mais longe. A aplicação permanece um critério da compreensão (1979, p. 64).

Como podemos perceber até aqui, muitas questões circundam o “compreender”. Principalmente quando a intenção de Wittgenstein é nos mostrar que o processo de compreensão não é algo oculto que ocorre no interior de nossa mente. Tentar nos convencer disso significa fazer com que deixemos de lado a nossa propensão, que poderia ser considerada uma herança, talvez até da própria filosofia tradicional, em crer que a compreensão é um ato ou processo mental. Assim ele prossegue no § 147, em continuidade ao § 146, com os argumentos a favor da sua tese:

*“Mas como pode ela ser isto? Quando eu digo que **eu** compreendo a lei de uma série, não o digo absolutamente em virtude da experiência de minha aplicação, até agora, da expressão algébrica, de tal e tal maneira! Bem sei, em todo o caso, por mim próprio, que me refiro a tal e tal série; é indiferente até onde de fato a desenvolvi.” Você acha, portanto, que sabe a aplicação da lei da série também independentemente da recordação das aplicações efetivas a números determinados. E você dirá, talvez: “Evidentemente! Pois a série é infinita e a parte da série que pude desenvolver é finita” (1979, p. 65).*

Poderíamos supor que Wittgenstein estaria aqui numa tentativa de explicar como se aplica o critério de compreensão em primeira pessoa. Seria este o mesmo critério que aplicamos para terceira pessoa? Seria quase tolo aplicar o mesmo critério aqui, pois temos acesso direto à nossa própria compreensão e, sendo assim, não precisamos observar nosso comportamento na aplicação de uma regra. Mas então qual seria o critério usado para primeira pessoa? Estaríamos quase tentados a dizer que apenas temos acesso à nossa própria compreensão quando observamos o que se passa em nossa mente. Segundo Hacker (1986, p. 627),

Quando eu digo compreendo, eu não digo isto me baseando nas minhas aplicações passadas! Eu sei que tenho em vista aquela e aquela série (desde que eu entenda a regra) não importando quão longe eu tenha desenvolvido isto anteriormente. (...) meu conhecimento da regra (como aplicar isto) deve ser certamente independente das minhas aplicações recordadas, partindo do fato de que as últimas são infinitas e as séries infinitas!

E Hacker (1986, p. 627) conclui que, para Wittgenstein,

(...) dizer: “eu compreendo” é, de maneira geral, uma declaração, não uma descrição; a atribuição de compreensão a terceiros está fundada em critérios. Possíveis aplicações de uma regra podem ser infinitas, mas a atribuição de compreensão é completamente justificada por um finito número de aplicações.

Poderíamos supor que a questão que colocamos anteriormente seria respondida por Wittgenstein da seguinte forma: a compreensão, assim como ocorre com outros verbos psicológicos, não é uma **descrição** de um processo interno, mas apenas uma expressão a respeito do meu comportamento de compreensão. E aqui Wittgenstein parece radicalizar na sua crença de que nenhum ato mental estaria presente na compreensão, pois ele retira qualquer possibilidade de haver a presença de um ato ou processo mental, se considerarmos que anteriormente, ao longo do nosso trabalho, os atos e processos mentais apenas não tinham importância no compreender. De fato, isto é recorrente em *Investigações Filosóficas*, no que tange à posição de Wittgenstein sobre os verbos psicológicos em geral. Entretanto não é o objetivo deste trabalho fazer uma análise profunda dessa questão.

Uma importante linha de argumentação adotada por Wittgenstein na rejeição da concepção da compreensão de signos lingüísticos como um ato ou processo mental consiste na afirmação de que haveria aí um erro categorial. Esse argumento começa a ser exposto no § 148.

*Mas em que consiste esse saber? Permita-me perguntar: **Quando** você sabe essa aplicação? Sempre? Dia e noite? Ou somente no momento em que pensa na lei da série? Isto é: você a sabe do mesmo modo que também sabe o ABC e a tabuada? Ou você chama de 'saber' um estado de consciência ou um processo - por exemplo, um pensar-em- algo, ou coisas do gênero? (1979, p. 65).*

Segundo Wittgenstein, haveria um erro categorial em pretender assimilar a compreensão a uma espécie de processo mental porque, diferentemente de processos mentais em sentido próprio, que têm um começo e uma duração assinalável no tempo, simplesmente não faz sentido aplicar conceitos de tempo à compreensão lingüística. Pois, como afirma Hacker (1986, p. 627), “estados e processos são contínuos, têm começos e términos razoavelmente determináveis, podem ser cronometrados, interrompidos e recomeçados”. Isso que é válido para estados e processos em geral, e, com as

devidas adaptações, para processos mentais em particular, simplesmente não encontra aplicação na compreensão.

Nessa mesma linha de argumentação, Wittgenstein continua sua reflexão no § 149:

*Quando se diz que saber o ABC é um estado da alma, pensa-se num estado de um aparelho psíquico (talvez nosso cérebro), por meio do qual explicamos as **manifestações** desse saber. Tal estado chamamos de disposição. Mas não é correto falar aqui de um estado da alma, na medida em que deveria haver dois critérios para tal estado: a saber, um conhecimento da construção do aparelho, independentemente de seus efeitos. (Nada seria aqui mais desconcertante que o uso das palavras consciente e inconsciente para a oposição entre o estado da consciência e a disposição. Pois esse par de palavras oculta uma diferença gramatical.) (1979, p. 65).*

Nessa passagem, a crítica de Wittgenstein está antes dirigida contra as ciências, como a neurofisiologia, que pretende poder localizar a compreensão lingüística em alguma área do cérebro, ou como a psicologia, que pretende explicá-la como fundada em algum estado mental inconsciente. Como já podemos depreender do que tem sido dito até aqui, a compreensão deve ser concebida como uma habilidade do indivíduo, não podendo ser assimilada a processos mentais ou mesmo neurofisiológicos, que possuem uma posição determinada no tempo e até mesmo no espaço. E habilidade aqui está em conexão com o saber usar e agir. E saber e usar e agir não são verbos que, para Wittgenstein, tenham qualquer conexão com o que ocorre na mente.

No § 151(a)(b), Wittgenstein continua seu argumento visando mostrar a diferença que há entre processos e estados mentais propriamente ditos, que são temporais, e a compreensão lingüística.

*“Compreender uma palavra”, um estado. Mas um estado anímico? – Tristeza, excitação, dor, chamamos de estados anímicos. Faça esta consideração gramatical: dizemos
“Ele estava triste o dia inteiro.”*

“Ele estava numa grande excitação o dia inteiro.”

“Ele tinha dores ininterruptamente desde ontem.”

Dizemos igualmente “compreendo esta palavra desde ontem.” Mas ininterruptamente”? – Sim, pode-se falar de uma interrupção da compreensão. Mas em que casos? Compare: “Quando diminuíram suas dores?” e “Quando parou de compreender a palavra?”

*(b) O que ocorre quando alguém pergunta: quando você **sabe** jogar xadrez? Sempre? Ou enquanto você faz um lance? E durante cada lance, ou durante a partida inteira? – E como é estranho que saber jogar xadrez precise de tão pouco tempo, e uma partida muito mais. (1979, p. 65, 66).*

Em apoio ao que vimos anteriormente, Wittgenstein ironiza no exemplo (a), o fato de não podermos falar da compreensão da mesma forma que nos referimos a estados designados por verbos psicológicos. Afinal, a compreensão não pode ser marcada no tempo como estes estados o são. E isto faz com que a compreensão seja diferente dos últimos. No exemplo (b), Wittgenstein chama a atenção para o fato de que o saber jogar xadrez não tem lugar no tempo, diferentemente de uma partida de xadrez efetivamente realizada. Pois o jogo pode ser cronologicamente marcado, ao contrário do saber jogar.

No § 151, Wittgenstein introduz uma das questões mais importantes de sua teoria, e entenderemos o porque em seguida. De acordo com Wittgenstein, “conhecer” e “compreender” seriam uma disposição que o indivíduo teria. Hacker faz importantes considerações sobre o mesmo:

*Pois, se compreender e saber **fossem** um estado de alguma coisa (da mente ou do cérebro), então teria de haver dois diferentes critérios (fundamentos a priori) para sua atribuição: a construção do aparato e seu exercício. Mas é o último, e não o primeiro, que é o critério de saber e compreender. Acerca do primeiro [i.e. do aparato], nosso conhecimento é próximo de nada, e quão pouco sabemos sobre ele concerne à descoberta neurológica, e não a uma convenção gramatical. Nosso sentimento de que **tem de** haver um aparato neurológico (ou mental) subjacente ao exercício da habilidade resulta de uma pressão feita por uma falsa imagem. Pode haver ou não; e, se houver, aquela estrutura **não** é a habilidade, mas seu fundamento causal. “Compreender” não **significa** uma*

determinada estrutura mental ou neurológica desconhecida, mas conjecturada. (HACKER, 1986, p.629).

A crítica que Wittgenstein faz aqui, e que Hacker aponta, é que compreender e saber seriam uma capacidade ou habilidade do indivíduo. Ou seja, compreender e conhecer significam ser capaz de agir, de aplicar aquele conhecimento. E isto não seria um ato ou processo mental. A compreensão não é algo que está localizado no cérebro ou na mente do indivíduo. E se assim fosse, de acordo com Hacker (1986, p. 628), “teria que haver diferentes critérios para esta atribuição: a construção do seu aparato e seu exercício”. Ou seja, nos enganamos quando imaginamos que o compreender e o saber **são** estados neurológicos ou ocorrências mentais. E aqui, para Hacker (1986, p. 629), isto cobre uma distinção categorial entre estados de consciência, como a dor, e o fenômeno como compreensão e conhecimento, por meio do contraste entre estados conscientes e inconscientes. Pois quando nós exercitamos nosso conhecimento ou compreensão, isto é um estado consciente, mas quando não fazemos isto, isto é inconsciente. Entretanto, a distinção entre estados mentais conscientes e não conscientes não é uma distinção entre estados mentais conscientes e disposições. E são essas as considerações que Wittgenstein usa para dizer no § 150 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” (dominar uma técnica) (1979, p. 65).

E aqui então fica claro que, para Wittgenstein, o “compreender” não é um ato ou processo mental, mas uma habilidade, uma capacidade de dominar uma técnica.

Muitas vezes temos uma súbita compreensão sobre algo e dizemos: “agora eu sei”. Para Wittgenstein, este seria um diferente emprego da palavra “saber”: “Mas ainda há **este** emprego da palavra “saber”: dizemos “agora eu sei”- e do mesmo modo “agora eu posso!” e “agora eu compreendo!”. (1979, p. 65, 66, § 151). Wittgenstein quer nos chamar a atenção para o que ocorre no momento em que temos uma compreensão súbita. Assim, ele simula a seguinte situação:

Representemo-mos o exemplo seguinte; A anota séries de números; B observa e procura encontrar uma lei na seqüência dos números. Se consegue, exclama: “ Agora posso continuar!”- Assim, essa capacidade, essa compreensão, é algo que surge num instante. Vejamos, pois: o que é que surge aqui? A escreveu os números 1, 5, 11, 19, 29.; aí, B diz que agora sabe como continuar. O que aconteceu aqui? Diferentes coisas puderam ter acontecido; por exemplo, enquanto A escrevia lentamente um número após o outro, B, estava ocupado em experimentar diferentes fórmulas algébricas nos números anotados. Quando A escrevera o número 19. B tentou a fórmula $na = n^2 + n - 1$; e o número seguinte confirmou sua suposição.(I.F, § 151).

Wittgenstein aponta agora para a possibilidade de que o que ocorre no momento de uma compreensão espontânea seria, se não um processo, pelo menos um ato mental. De fato, parece que neste momento uma clara idéia nos surge perante o espírito, como sugeriria a concepção filosófica tradicional.

Mas o que ocorre então neste momento em que há uma súbita compreensão? Essas “diferentes coisas” que podem acontecer e a que Wittgenstein faz alusão **seriam a compreensão?** Ou como o próprio Wittgenstein questiona no § 152: “Mas estes processos que descrevi aqui são a compreensão?” E ele segue:

“B compreende o sistema da série” não significa simplesmente: a fórmula “ $an = \dots$ ” vem ao espírito de B. Pois é perfeitamente imaginável que a fórmula lhe venha ao espírito e que no entanto ele

*não a compreenda. "Ele compreende" deve conter mais que: a fórmula lhe vem ao espírito. E igualmente mais que qualquer um daqueles **processos concomitantes**, ou manifestações, mais ou menos característicos da compreensão.* (1979, p.66).

Neste parágrafo, Wittgenstein parece até admitir que um processo oculto possa estar presente na compreensão, mas ele não seria de forma alguma o responsável pela compreensão. Ou seja, não podemos responder o que é a compreensão observando as experiências de compreensão. Devemos observar antes o que é comum dentre estas experiências como critério para chegarmos a compreensão em si.

Em seguida Wittgenstein nos mostra como é absurdo procurarmos por algo que está oculto:

*(...) Sim, como o processo da compreensão podia estar oculto, se digo mesmo "agora eu compreendo", **porque** eu compreendi? E se digo que está oculto, –como sei, pois, o que tenho de procurar? Estou numa enrascada.* (1979, p.67, § 153).

O que Wittgenstein parece questionar aqui é que, se o processo de compreensão é algo oculto, como então podemos ter acesso ao mesmo a ponto de dizer que compreendi algo. E se ele é oculto, e, portanto, desconhecido, como saber que tenho algo a procurar? Isto realmente parece ser uma questão sem saída. Assim Wittgenstein prossegue no § 154:

Mas espere! –Se "agora eu compreendo o sistema" não significa o mesmo que "a fórmula...vem-me ao espírito" (ou "eu pronuncio a fórmula", "eu a anoto", etc.), segue-se daí que emprego a frase "agora eu compreendo..." ou "agora posso continuar" como descrição de um processo que subsiste atrás ou ao lado do processo do pronunciar a fórmula?

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

No sentido que há processos (também processos anímicos) característicos da compreensão, a compreensão não é um processo anímico.

(A diminuição e o aumento de uma sensação de dor, a audição de uma melodia, de uma frase: processos anímicos). (1979, p. 67).

Podemos depreender, assim que, no momento em que se pronuncia a fórmula, não há nada que nos autorize a dizer que isto é uma descrição de um processo oculto, mas, sim, as circunstâncias presentes é que nos garantem que compreendemos e podemos ir a diante, como afirma o próprio Wittgenstein no § 155:

*(...) “Como foi? O que aconteceu quando você compreendeu repentinamente o sistema?”, mais ou menos como havíamos descrito acima; -mas para nós são as **circunstâncias** nas quais teve uma vivência que o autorizam a dizer, em tal caso, que compreende, que sabe continuar (1979, p.67, 68).*

De acordo com Wittgenstein (*apud* HACKER, 1986, p. 635),

*(...) é a idéia de que a compreensão é um processo mental de **alguma** espécie que nos ilude aqui. Deveríamos de preferência olhar para o “jogo de linguagem” no qual estas expressões são usadas, como alguém é ensinado a usá-las. Existem processos característicos, incluindo mentais, que acompanham a compreensão (ser capaz de ir em frente), mas compreender não é nenhuma espécie de qualquer processo mental. Isto é categorialmente distinto de processos mentais.*

Mais adiante, veremos os jogos de linguagem de uma maneira mais detida. Entretanto, é importante deixar claro que tudo o que vimos até aqui é de extrema importância para compreendermos os jogos de linguagem. Devemos salientar que estas **circunstâncias** estão diretamente conectadas

aos jogos de linguagem, pois eles seriam as circunstâncias onde os signos lingüísticos seriam aplicados e compreendidos.

Se até agora Wittgenstein utilizou o exemplo de séries matemáticas para explicar o processo de compreensão, do § 156 ao 184, ele passa a utilizar o processo de leitura, com o mesmo fim. Porém, poderíamos dizer que, a partir do § 156, Wittgenstein segue a mesma linha de pensamento encontrada nos §§ de 143 ao 155. Sendo assim, considerando-se que uma reflexão profunda dos parágrafos anteriores foi feita, a partir de agora deter-nos-emos nos aspectos que consideramos serem os mais importantes para este trabalho.

Segundo Hacker, vários temas são abordados no § 156. O primeiro deles seria o de que a leitura, aqui, não deve invocar compreensão do que é lido, mas apenas a compreensão como domínio de uma técnica de mapear palavras escritas e, adiante, palavras faladas e escritas em ditados. Ler, então, significaria seguir regras envolvendo uma expansão de séries. O segundo ponto seria sobre a variedade dos processos ocultos e externos que supostamente (pois é suposto pela filosofia tradicional, e não por Wittgenstein) acompanhariam a leitura. O terceiro tema seria sobre a inclinação inevitável de acharmos que a leitura é uma atividade consciente peculiar à mente. O quarto ponto seria sobre a inclinação que temos em pensar que apenas o aprendiz sabe quando ele está lendo o que foi mencionado, paralelamente à sugestão de que um agente tem um acesso privilegiado à sua própria compreensão. Por fim, o quinto tema diria respeito à tendência de acreditarmos que a verificação do ato de leitura poderia ser verificada através da observação do comportamento, desde que este último realmente seja uma manifestação de um mecanismo oculto da mente e ou um mecanismo neurológico do cérebro.

O primeiro ponto mencionado por Hacker diz respeito ao fato da leitura não estar em conexão com a compreensão. Ou seja, uma pessoa pode ser treinada a exprimir sons seguindo uma determinada regra e até a expandir a mesma, e, no entanto, não ser capaz de compreender o sentido do que está lendo. A leitura, neste ponto, de acordo com Wittgenstein, diz respeito

apenas à “atividade de transformar em sons algo escrito ou impresso (...), escrever seguindo um ditado, copiar um impresso, tocar segundo uma partitura, e coisas do gênero” (1979, p. 69, §156).

Ao comparar a leitura de um iniciante com a de um leitor experiente, no § 156, Wittgenstein supõe que, ao pensarmos na leitura do iniciante, estaríamos inclinados a dizer que esta seria uma atividade espiritual, consciente e peculiar, pois esse leitor, segundo o ponto de vista do professor, poderia apenas estar fingindo que lê as palavras. E, assim, ele sugere que apenas o aluno seria capaz de saber se ele próprio lê ou não. Conseqüentemente, isto indicaria a presença de algum processo ou ato mental na leitura, ao qual apenas o sujeito que lê teria acesso. Sendo assim, Wittgenstein faz novamente uma crítica à concepção da filosofia tradicional, que supõe que a compreensão está associada a um processo interno, como se segue:

Mas quero dizer: devemos admitir que- no que concerne ao pronunciar de qualquer uma das palavras impressas- a mesma coisa pode ter lugar na consciência do aluno que finge lê-la, e na consciência do leitor exercitado que a “lê.” Diríamos contudo : o que se passa no leitor exercitado e no principiante, quando pronunciam a palavra, não pode ser a mesma coisa. E mesmo que não houvesse nenhuma diferença quanto aquilo de que são conscientes, deveria haver uma diferença no trabalho inconsciente de seus espíritos, ou também no cérebro. –Diríamos, portanto: ha 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, 1979, p.69, § 156).

Wittgenstein critica aqui o fato de tentarmos explicar a diferença entre a leitura e a não-leitura através de mecanismos internos, ou seja, inconscientes ou cerebrais. Mas isso deixa de fazer sentido quando aplicamos a palavra “ler” a uma certa vivência. Pois a vivência nos daria subsídios para sabermos em quais casos a palavra “ler” se aplica de uma ou

de outra determinada forma. Isso também é o que podemos depreender do § 157, quando Wittgenstein nos mostra o exemplo de quando um aprendiz reage corretamente na leitura (e devemos lembrar que reagir corretamente, para Wittgenstein, é ser capaz de aplicar as regras da forma como foram ensinadas), depois de muitas tentativas, e o professor diz: “Agora ele sabe ler”. Na seqüência, Wittgenstein questiona então: “quando ele começou a ler? E segue então:

(...) no caso da máquina viva de leitura, “ler” significava: reagir de tal ou de tal modo a signos escritos. Este conceito era completamente independente de um mecanismo psíquico, ou outro. – o professor também não pode aqui dizer ao aluno: “talvez ele já leu essa palavra”. Pois não há nenhuma dúvida sobre o que ele fez. – A modificação que se operou quando o aluno começou a ler era uma modificação do seu comportamento; e falar aqui de uma “primeira palavra no novo estado” não tem nenhum sentido aqui. O que garante que o aluno tenha realmente aprendido a ler não foi uma alteração do seu estado no momento em que ele leu a primeira palavra, mas sim a alteração do seu comportamento. Este sim é o critério que devemos utilizar para termos acesso a compreensão do outro (1979, p. 69, § 157).

Wittgenstein questiona, então:

Mas isto não se deve ao nosso conhecimento demasiado escasso dos processos que de dão no cérebro e no sistema nervoso? Se os conhecêssemos mais exatamente, veríamos quais ligações foram produzidas pelo treinamento, e poderíamos então dizer, quando olhássemos no seu cérebro: “Agora ele leu essa palavra, agora a ligação de leitura foi produzida”. –E é preciso, sem duvida, que seja assim- pois, de outra forma, como poderíamos estar tão certos de que há uma tal ligação? E assim a priori- ou é apenas provável? E como e provável? Pergunte-se: o que você sabe dessas coisas? Mas se isto é a priori, então isto significa que e uma forma de apresentação muito reveladora para nós (1979, p.70, § 158).

Segundo Hacker, Wittgenstein tenta nos mostrar aqui que nem a habilidade de ler nem o seu exercício são estados cerebrais.

Quer exista ou não um estado neural específico que possa dar uma explicação científica da capacidade é uma questão empírica, não uma questão conceptual, e não tem nenhuma relação com o conceito de leitura.(...) Esse recurso se funda em nossa inclinação, seguindo a gramática superficial, de assimilar capacidades a estados; em nossa predisposição de confundir questões filosóficas com questões científicas; em nosso anseio, em filosofia, por explicar (segundo o modelo da ciência), em lugar de perceber que nossas questões só podem ser resolvidas através de uma visão de conjunto (surview) da gramática; nas seduções do reducionismo e nas atrações supersticiosas exercidas pelo paralelismo psicofísico.

Se existe ou ao um estado neural específico que pode dar uma explicação científica da habilidade, esta é uma questão empírica, não conceitual. (...) Este recurso cessa na nossa tendência, seguindo a superfície da gramática, de assimilar habilidades como estados; nossa disposição de confundir questões filosóficas com científicas (...). (HACKER, 1986, p. 639).

Mais uma vez, Wittgenstein quer que deixemos de ver o processo de compreensão como algo proveniente de processos internos. Estas questões, como já dissemos anteriormente, cabem à psicologia e a outras ciências biológicas, e não à filosofia. Diante disso, a seguinte questão se abre: se a compreensão dos signos escritos não ocorre por meio de nenhum processo interno, como ela ocorre então? Para respondermos a isto, é necessário antes entendermos que, para Wittgenstein, chamamos diferentes coisas de leitura: "(...) empregamos também a palavra "ler" para uma família de casos" (1979, p. 70, § 159). E em diferentes circunstâncias aplicamos critérios diferentes para a leitura de uma pessoa.

Wittgenstein nos apresenta uma situação onde A aprende de cor uma frase russa para fazer B crer que ele sabe russo. E, assim, ele aprende de cor e pronuncia as palavras em russo olhando para a escrita, como se estivesse realmente lendo. Wittgenstein segue assim:

Diremos aqui que A sabe que não lê, e tem exatamente a sensação disso, enquanto finge ler. Pois há naturalmente numerosas sensações mais ou menos características para a leitura de uma frase

impressa. E não é difícil evocar tais sensações (...). E no nosso caso, A não terá nenhuma das sensações características da leitura, e terá talvez uma série de sensações características da mentira (1979, p. 70, §159).

E assim, no § 160 Wittgenstein (1979, p. 70,71) questiona: “Consideraríamos válidas aqui suas sensações como critério para saber se A lê ou não?”

Segundo Hacker (1986, p. 640), teríamos no exemplo do § 159 um modelo mentalista. E o critério mentalista para dizer que alguém leu é privado e mental (porque apenas o leitor sabe quando ele está lendo ou meramente pretendendo ler). Entretanto, para Wittgenstein, nosso critério para dizer que alguém lê ou não é independente da sua consciência de leitura, como vimos anteriormente.

No § 165, Wittgenstein (1979, p. 72) volta a falar da leitura como se fosse um processo interno:

Mas ler- diríamos- é de fato um processo inteiramente determinado! Leia uma página impressa e então você pode vê-lo; ocorre algo especial, algo altamente característico. (...) E se você diz que a leitura é uma determinada vivência, não desempenha nenhum papel o fato de você ler ou não segundo regras alfabéticas universalmente reconhecido pelas pessoas. – E em que consiste o característico da vivência da leitura? Eu diria: “As palavras que pronuncio vêm de modo especial”. Isto é, elas não vêm como viriam se, por exemplo, eu as inventasse. - Elas vêm por si próprias.- Mas também isto não é suficiente; pois sons de palavras podem vir ao meu espírito, enquanto olho as palavras impressas, mas isto não quer dizer que eu as tenha lido. _ Poderia ainda dizer que as palavras faladas também não me vêm ao espírito como se, por exemplo: a palavra impressa “nada” lembra-me sempre o som de “nada”. –Mas as palavras, quando lidas, como que deslizam para dentro de nos. Sim, não posso olhar uma palavra impressa na língua portuguesa, sem um processo peculiar de audição interna do som dessa palavra.

Para Hacker, outra estratégia mentalista é utilizada aqui por Wittgenstein. E “a linha de ataque escolhida e de que quando eu leio, existe um processo especial ou experiências de palavras vindo em ‘um modo especial’” (p. 644). Assim, Hacker conclui que para Wittgenstein, “vir de um modo especial” não é o mesmo que “os sons ocorrem a mim”, pelo fato de que eles podem ocorrer a mim mesmo quando eu não estou lendo.

Podemos observar que o ataque de Wittgenstein à teoria mentalista é recorrente entre os parágrafos das *Investigações* que estão sendo considerados neste trabalho. Principalmente quando a tentativa de Wittgenstein é a de explicar o processo de compreensão, que, para o nosso filósofo, nada tem de oculto. Wittgenstein ataca esta teoria de várias formas, e, apesar disso nos parecer repetitivo e até mesmo obsessivo por parte de Wittgenstein, é de extrema importância que compreendamos a forma como ele nega a presença de qualquer ocorrência mental na compreensão, para entendermos o que é para ele **a compreensão**.

Até aqui, Wittgenstein quis deixar claro que a compreensão não é um processo interno, mas a nossa questão aberta acima ainda não foi respondida. O que é a compreensão dos signos escritos, então? Vimos anteriormente que o que nos permite dizer que o aprendiz compreende as séries numéricas é a vivência, a forma como o aprendiz aplica as regras matemáticas nos variados contextos de jogos numéricos. E assim ocorre também com a leitura. O que permite dizermos que um aprendiz lê é a vivência, a forma como ele aplica as regras dentro dos diversos contextos de leitura.

No § 169, Wittgenstein quer nos tirar a ilusão de que na leitura somos guiados pelas letras, como se essas fizessem com que o som surgisse ao nosso espírito. Ele compara então as letras com traços arbitrários. Ao lermos traços arbitrários não nos sentimos forçados a produzir um som como ocorre quando lemos as letras. E assim Wittgenstein (1979, p. 75) prossegue no § 170:

Jamais chegaríamos a pensar que sentimos a influência das letras ao ler, se não tivéssemos comparado o caso das letras com o dos traços arbitrários. E aqui notamos uma diferença. E interpretamos essa diferença como influência e ausência de influência.

De acordo com Hacker (1986, p. 648), neste parágrafo, Wittgenstein quer chamar a atenção para o fato de que existe uma diferença entre ler de acordo com as letras do alfabeto e ser influenciado por essas.

Assim, Wittgenstein (1979, p. 76) segue no § 171:

Mas leia agora algumas frases impressas, tal como você o faz habitualmente, quando você não pensa no conceito de leitura; e pergunte se, ao ler, você teve tais vivências de unidade, influencia etc. Não diga que você as teve inconscientemente! E não nos deixemos seduzir pela metáfora de que esses fenômenos aparecem apenas 'olhando mais de perto'! Se devo descrever que aparência tem um objeto a distância, esta descrição não se torna mais exata se digo o que se pode notar ao olhá-lo mais de perto.

De acordo com Hacker (1986, p. 649), Wittgenstein afirma que estas experiências que ocorrem quando tentamos ver a essência da leitura acontecem quando alguém pensa sobre o conceito de leitura, não quando está lendo. Assim,

(...) quando elas ocorrem no momento em que alguém lê enquanto pensa sobre o conceito de leitura, então descrever essas sensações não é descrever o que ocorre quando alguém normalmente lê, i.e. sem refletir simultaneamente sobre a natureza da leitura.

Devido a isto, poderíamos pensar que o processo de leitura se desmistifica no momento em que concentramos nossa atenção no ato da leitura, e não nos processos e no conceito da leitura.

Após expor diferentes exemplos de vivências em que somos guiados (assim como pensamos que somos guiados pelas palavras), como

dançar e ser guiado por um par, ser guiado pela mão para um local onde não se quer ir, ser guiado com olhos vendados etc, Wittgenstein questiona: “todas essas situações são semelhantes entre si; mas o que há de comum a essas vivências?” (1979, p.76, § 172).

Segundo Hacker (1986, p. 652), podemos concluir deste parágrafo que o que distingue leitura de sentenças aleatórias acompanhadas de olhares em traços arbitrários ou em palavras as quais alguém não está lendo ou não pode ler é a experiência peculiar de ser guiado.

No § 179, Wittgenstein (1979, p. 78) nos convida a voltar ao caso do § 151:

É evidente que não diríamos que B tem direito o direito de pronunciar as palavras “agora sei continuar”, simplesmente porque a fórmula lhe veio ao espírito- se a experiência não demonstrasse que há uma conexão entre o vir ao espírito- o pronunciar, o escrever- da fórmula e o prosseguimento efetivo da série. Ora, uma tal conexão existe evidentemente.- E então poder-se-ia pensar que a frase “agora posso continuar” significa tanto quanto “tenho uma vivência que, como mostra a experiência, me guia na continuação da série”. Mas quer B dizer isso, quando diz que pode continuar? Essa frase lhe vem ao espírito, ou ele está pronto a dá-la como explicação daquilo que ele quer dizer?

Não. As palavras “agora sei continuar” foram empregadas corretamente quando a fórmula lhe veio ao espírito; isto é, sob certas circunstâncias como, por exemplo, quando ele aprendeu álgebra, já tinha anteriormente empregado tais fórmulas.-Mas isto não quer dizer que essa asserção seja apenas um resumo, próprio para a descrição de todas as circunstâncias que constituem o cenário de nosso jogo de linguagem. – Pense na maneira pela qual aprendemos a empregar as expressões “agora sei continuar”, “agora posso continuar” e outras; em que família de jogos de linguagem aprendemos seu emprego.

Podemos igualmente imaginar o caso em que nada mais veio ao espírito de B a não ser dizer de repente: “Agora sei continuar” – talvez com uma sensação de alívio; e que de fato continuou a estabelecer a série sem empregar a fórmula. E mesmo nesse caso, diríamos- sob certas circunstâncias- que ele soube como prosseguir.

Como já dizemos anteriormente, para Wittgenstein, a expressão “agora sei continuar” e “agora eu sei” não é uma descrição de um

processo interno, mas uma expressão utilizada dentro de um complexo jogo lingüístico. De acordo com Hacker (1986, p 657), considerando que B pronuncie a sentença “ Agora eu sei” sem nenhum processo ocorrendo em sua mente, em certos contextos, ele continua usando tendo usado a expressão corretamente.

E assim Wittgenstein (1979, p. 79) continua no § 180:

Eis como se empregam as palavras. Seria, neste ultimo caso, enganador, por exemplo, chamar as palavras de “descrição de um estado anímico”. – Antes as chamaríamos de “sinal”; e julgamos de B se serviu dele corretamente, por aquilo que continua a fazer.

Podemos depreender dos § 179 e 180 que o critério para dizermos que alguém aprendeu é observarmos se a pessoa usa corretamente as regras dentro dos contextos apropriados. E quando alguém fala que “sabe continuar”, ele esta empregando uma expressão referente à capacidade de fazer algo. Eu sei que sou capaz de fazer algo porque observo que posso fazer isto, porque sei agir de acordo com as regras que aprendi. E não por verificar algum processo interno que se passa em minha mente.

Mas poderíamos aplicar isto aos casos onde dizemos que somos capazes de fazer algo, e no momento em que fazemos, não conseguimos? Assim Wittgenstein (1979, p. 79) supõe, no § 181, “que b diga que sabe como continuar- mas quando o quer fazer hesita e não o consegue: diríamos então que errara ao dizer podia continuar, ou ainda, que naquela ocasião era capaz de continuar e, que somente agora é incapaz disso?” Ele prossegue então:

A gramática de “ajustar-se”, “poder” e “compreender”. Tarefas: 1) Quando e diz que um cilindro C ajusta-se a um cilindro oco C1? Somente quando C está enfiado em C1? 2) Às vezes se diz que C deixou de se ajustar a C1 em um dado momento. Que critérios são

*empregados em tal caso para determinar que isso se deu nesse momento? 3) O que se considera como critérios, para dizer que um corpo mudou de peso e um momento particular, se ele não estava sobre a balança nesse momento? 4) Ontem eu sabia o poema de cor; hoje não o sei mais. Em que casos tem sentido perguntar: “Quando parei de sabê-lo de cor?” 5) Alguém me pergunta: “Você pode levantar esse peso?” Respondo: “Sim. Então ele diz: “faça-o”- e não consigo. Em que circunstâncias consideraríamos válida a justificação: “ quando respondi ‘sim’, **podia** fazê-lo, somente agora não posso”?*

Os critérios que aceitamos como validos para ‘o ajustar-se’, ‘o poder’, ‘o compreender’, são muito mais complicados do que poderia parecer a primeira vista. Isto e, o jogo com essas palavras, seu emprego nas relações lingüísticas das quais são os meios, é mais complicado – o papel dessas palavras na nossa linguagem é diferente daquele que seríamos tentados a crer. (Esse papel e o que devemos compreender a fim de resolver paradoxos filosóficos. E, por isso, uma definição geral não é suficiente; menos ainda a constatação de que uma palavra seja ‘indefinível’.)

Este complexo parágrafo das Investigações nos traz uma importante visão sobre o papel dos signos lingüísticos e como os compreendemos, segundo Wittgenstein. O equívoco causado no exemplo acima seria o resultado de um mau emprego lingüístico. Como Wittgenstein afirmou: “os critérios para que aceitemos como validos para ‘o ajustar-se’, ‘o poder’, ‘o compreender’, são muito mais complexos do que poderia parecer à primeira vista”. E isto ocorre porque o emprego dessas palavras é complexo nos jogos de linguagem, e o papel dessas palavras não é tão simples como podemos pensar.

Poderíamos concluir assim que, de acordo com Wittgenstein, para dizermos que alguém compreendeu algo, e neste caso, compreendeu um signo lingüístico, devemos observar a capacidade deste indivíduo de aplicar as palavras nos mais variados jogos de linguagem. Ou seja, para sabermos que alguém compreende uma palavra, devemos adotar como critério a observação da forma como este alguém aplica este signo. Pois compreender um signo é ser capaz de agir com o mesmo dentro dos variados contextos e vivências. Por esta razão, de acordo com Wittgenstein, não é nenhuma espécie de processo ou ato mental o responsável pela compreensão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, propusemo-mo-nos investigar a maneira pela qual signos, que, a rigor, não passam de meros eventos físicos no espaço e no tempo, como quaisquer outros, podem vir a adquirir significado para seres humanos, possibilitando a representação do mundo e permitindo a comunicação dos indivíduos. Mais precisamente, o tema deste trabalho consistiu numa investigação, sob uma perspectiva filosófica, do processo de compreensão dos signos lingüísticos, tendo como base principal as reflexões empreendidas por Ludwig Wittgenstein, em sua segunda fase. Tivemos, assim, como base, as seguintes questões: como é possível dar algo a entender, seja a si mesmo ou a outrem, através de algo que não passa de meros ruídos ou rabiscos, como o são os signos lingüísticos? Como é possível a compreensão desses signos lingüísticos?

Para chegarmos a uma conclusão satisfatória sobre as questões colocadas, propusemo-nos traçar o que seria a compreensão e a significação dos signos lingüísticos para a concepção tradicional filosófica e, posteriormente, de acordo com Wittgenstein. Para a filosofia tradicional, como pudemos observar, para que um signo seja capaz de emitir um significado, tanto para o emissor quanto para o receptor, é necessário que ele venha acompanhado de um pensamento, de um “querer dizer”. Sendo assim, segundo a concepção tradicional, para que uma palavra tenha significado e seja passível de compreensão, é necessário que ela esteja representando algo, que esteja no lugar de alguma coisa. Ou seja, quem exprime palavras em forma de ruídos ou rabiscos, executa esses movimentos no mundo físico acompanhado-os por atos mentais conscientes e dirigidos para os significados, emprestando, somente através disto, sentido e significado às palavras. Este fato é o que se denomina tradicionalmente de propriedade da “intencionalidade da consciência”, que é, como já dissemos anteriormente, a propriedade inerente, a toda consciência, que consiste em ser sempre “consciência de alguma coisa”, “de estar voltada ou dirigida para outra coisa (dela distinta)”. Ora, um signo ou palavra está sempre no lugar de alguma coisa, está sempre

representando algo. Assim, é muito natural supor que a compreensão de um signo lingüístico seja um caso da intencionalidade da consciência.

Dentro da concepção filosófica tradicional, buscamos expor principalmente a concepção daqueles autores que foram alvos da crítica de Wittgenstein por considerarem que a compreensão e a significação das palavras ocorre por meio de determinados atos e processos mentais. Sendo assim, procuramos expor as idéias de Russell, James, Moore e o próprio Wittgenstein, em sua primeira fase. Para estes autores, de uma maneira geral, a nossa linguagem contém uma série de verbos psicológicos que parecem referir-se a algum ato, processo ou estado mental. Mas para Wittgenstein, em sua segunda fase, estes mesmos verbos psicológicos não se referem a nenhum processo ou ato mental, pois eles seriam apenas uma expressão de uma capacidade que o indivíduo possui, como, por exemplo, a capacidade de falar uma língua. E, assim, para sabermos se alguém compreende um signo lingüístico, devemos adotar como critério a observação desta capacidade, ou seja, como o indivíduo age e aplica o seu conhecimento. Não é correto, para Wittgenstein, considerarmos que atos ou processos mentais tenham aqui qualquer função de fazer com que signos lingüísticos tenham significado e sejam compreensíveis.

Não nos cabe aqui dizer o que a compreensão dos signos lingüísticos é, até mesmo porque, como o próprio Wittgenstein nos mostrou, o conceito designado por essa palavra é algo complexo e difere a cada jogo de linguagem em que se aplica. Mas este trabalho nos dá subsídios para fazermos algumas considerações sobre o processo de compreensão e significação.

Pareceria-nos compreensível que Wittgenstein não considerasse atos e processos mentais relevantes **nas suas** reflexões sobre o que seria a compreensão e a significação dos signos lingüísticos. Ele poderia apenas não tê-los incluído por querer focar pontos considerados por ele mais importantes. No entanto, excluir a possibilidade da presença dos mesmos ou da relevância que eles poderiam ter nos parece uma atitude altamente radical por parte de Wittgenstein. Pensamos que esta atitude por parte do filósofo seja um

resultado da sua tentativa de romper com a tendência do pensamento filosófico tradicional, de trazer o significado das palavras do céu para a terra, e, sendo assim, pensamos que as críticas de Wittgenstein à filosofia tradicional, neste ponto, devem ser consideradas com uma determinada cautela. Concordamos com o fato de que os contextos e as vivências sociais, ou seja, o uso que fazemos das palavras nos mais variados jogos de linguagem, exercem um grande papel para que as palavras tenham um significado e sejam compreendidas pelos indivíduos. E para termos acesso a isto, basta observarmos o funcionamento da linguagem, como o próprio Wittgenstein nos propõe, pois, dentro das regras que regem a linguagem, as palavras adquirem significado de acordo com contexto onde elas estão inseridas.

Um segundo ponto que devemos analisar com cautela diz respeito aos critérios expostos por Wittgenstein para avaliarmos quando um indivíduo compreende um signo lingüístico. De fato, os critérios demonstrados por ele, e que foram expostos ao longo deste trabalho, são relevantes para avaliarmos a compreensão de uma terceira pessoa. Até mesmo pelo fato de não podermos ter acesso ao que se passa na mente de um indivíduo no momento em que ele compreende ou atribui significado a uma palavra. No entanto, Wittgenstein não nos deixa claro qual critério devemos usar para avaliar a nossa própria compreensão. Parece absurdo pensarmos que avaliamos a nossa própria compreensão através da análise do nosso próprio comportamento de uso da linguagem. Aqui nos parece ser necessário o recurso a algum processo ou ato mental, ainda que não tenhamos necessariamente total clareza sobre quais seriam estes. Mas estamos quase tentados a dizer que, neste caso, parece ser necessário uma consciência do indivíduo sobre a sua própria compreensão da linguagem.

Um terceiro ponto ao qual devemos nos deter é sobre a confiabilidade deste critério proposto por Wittgenstein para avaliarmos a compreensão de uma terceira pessoa. Ou seja, seria a avaliação do comportamento do indivíduo um meio seguro de termos acesso à compreensão do outro? Sabemos que o comportamento exibido pelo indivíduo pode muitas vezes nos enganar. Poderíamos tomar como exemplo algumas situações de

aprendizagem onde aprendizes conseguem decorar e aplicar uma determinada regra sem compreender o real funcionamento daquilo que lhe foi ensinado. E esta é uma ocorrência comum. Em diversas situações dizemos: “você sabe repetir o uso de uma regra, mas parece não compreender muito bem o que faz”. Poderíamos dizer que nestes casos há compreensão? Wittgenstein nos parece muito seguro sobre o fato de que a aplicação de regras nos dá a resposta sobre se há ou não um ato de compreensão. Entretanto, ainda que não conheçamos um outro meio que nos dê acesso a isto, parece-nos bem claro que o que é afirmado por Wittgenstein seja passível de algumas falhas.

Se, por um lado, criticamos Wittgenstein pelas razões expostas, por outro, devemos admitir que *Investigações Filosóficas* é uma obra de grande importância para compreendermos como as palavras adquirem significado e são compreendidas. Não podemos negar de forma alguma que Wittgenstein tenha inovado a concepção sobre como se aprende e compreende a linguagem, ao ponto de transformar a direção dos estudos sobre este tema. A dimensão social da linguagem, o conceito de “jogos de linguagem”, por exemplo, foram introduzidos por Wittgenstein e resultaram em um novo paradigma para a geração pós-wittgensteiniana. E hoje vemos este reflexo em diversas áreas que abrangem os estudos da linguagem, como a própria filosofia da linguagem, a lingüística, a pragmática, a sociolingüística etc.

Parece-nos um equívoco afirmar, como nos propõe a filosofia tradicional, que **apenas** determinados atos e processos mentais sejam responsáveis pela compreensão e significação de uma palavra, pois vivemos em uma comunidade lingüística, onde regras de uso são estabelecidas e modificadas a todo momento. E isto ocorre porque compartilhamos socialmente uma linguagem e determinamos, de certa forma, a função que as palavras devem exercer nos contextos dos nossos usos lingüísticos.

Entender o que é o conceito de compreensão lingüística e a maneira pela qual os signos adquirem significado para os seres humanos nos parece uma tarefa extremamente complexa. O processo de compreensão dos signos lingüísticos parece envolver uma série de ocorrências que deixam em

aberto inúmeras reflexões. E dentre elas, a que nos causa maior inquietação é a questão sobre o papel que os atos mentais poderiam exercer no processo de compreensão. E assim, abrimos as seguintes questões: seria possível que uma teoria que procura explicar o processo de compreensão dos signos lingüísticos tivesse acesso à totalidade e à complexidade do mesmo, deixando de lado as questões referentes aos processos internos, ou mentais, que podem estar presentes na compreensão de um signo lingüístico, como o fez Wittgenstein? Para tentarmos entender o que é compreender um signo, de uma maneira global, não seria necessário refletirmos tanto o contexto da prática lingüística, quanto estes processos internos que parecem também ter alguma relação com a forma como os indivíduos compreendem as palavras, como vimos ao longo dessa dissertação? Não seria o compreender uma atividade que engloba processos e operações que têm lugar na mente humana, e que são postos em situações concretas de interação social? E se assim fosse, poderíamos considerar que a concepção wittgensteiniana realmente nos concede de uma forma abrangente a explicação sobre o que é compreender um signo lingüístico?

Deixamos, assim, essas reflexões postas para que as mesmas possam ser objetos de uma futura pesquisa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Inês Lacerda. *Do signo ao discurso: introdução à filosofia da linguagem*. São Paulo: Parábola, 2004.

CHAUVIRÉ, Cristiane. *Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar: 1989.

BAKER, G.P; HACKER, PMS. *Wittgenstein: understanding and meaning*. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

DUMMETT, Michael. *What do I know when I know a language* In: _____.*The Seas of Language*. Oxford: University Press, 1993.

GUIMARÃES, Eduardo. *Os limites do sentido: um estudo histórico e enunciativo da linguagem*. 2. ed. Campinas: Pontes, 2005.

HACKER, P.M.S. *Insight and Illusion: themes in the philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

HARRIS, Roy. *Language, Saussure and Wittgenstein: How to play games with words*. New York: Routledge, 1988.

HINTIKKA, M.B; HINTIKKA, J. *Uma investigação sobre Wittgenstein*. Campinas: Papirus, 1994.

HUSSERL,E. *Investigações Lógicas*. Primeira investigação: expressão e significado. Tradução: Dario Teixeira, 2004. No prelo.

Kant, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1983.

KENNY, Antony. *Wittgenstein*. Massachussets: Harvard University Press, 1973.

KIM, J. *Philosophy of Language*. Oxford: Westviewpress, 1996.

MARCONDES, Danilo. *Filosofia, linguagem e comunicação*. 3. ed. São Paulo: Cortez. 1992.

MCGINN Marie. *Wittgenstein and the philosophical Investigation*. London: Routledge, 1997.

NEF, F. *A linguagem: uma abordagem filosófica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

PINTO, P.R.M. *Iniciação ao silêncio: análise do tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998.

REEDER, Harry. P. *Language and Experience: descriptions of living language in Husserl and Wittgenstein*. Boston: Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, 1987.

SEARLE, Jonh R. *A Redescoberta da mente*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

SUMMERFIELD, Donna.M. *Fitting versus tracking: Wittgenstein on representation in Sluga, Hans; Stern, David G. The Cambridge companion to Wittgenstein*. New York: Cambridge University Press: 1996. p: 100-138.

SPANIOL, W. *Filosofia e Método no segundo Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1989.

STEGMÜLLER, W. *A Filosofia Contemporânea*. Vol.2. São Paulo: EPU/EDUSP, 1977.

TUNGENDHAT, Ernst. *Wittgenstein: a impossibilidade de uma linguagem privada (I)*. trad. Plínio Smith, Revista do CEBRAP, nº 32, março de 1992.

HUSSERL, E. *Investigações Lógicas*. Segundo tomo: Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Trad: Dário Teixeira. No prelo.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. Trad. De Luis Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1979.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. 3° ed. Oxford: Blackwell, 1963.

WITTGENSTEIN, L. *The Blue Book*. Oxford: Basil Blackwell, 1969.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1993.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)