

---

— LÓGICA E FORMA DE VIDA —  
*Wittgenstein e a Natureza da Necessidade Lógica  
e da Filosofia*

---

Alexandre Noronha Machado

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

— LÓGICA E FORMA DE VIDA —  
*Wittgenstein e a Natureza da Necessidade lógica  
e da Filosofia*

Acadêmico:  
Alexandre Noronha Machado

Orientador:  
Prof. Dr. Paulo E. Faria

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como quesito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia

Porto Alegre  
2004

Para

*Ana e Guilherme*

e à memória de

*Gordon P. Baker*

...und die Pflicht der Philosophie war: das Blendwerk, das aus Mißdeutung entsprang, aufzuheben, sollte auch noch soviel gepriesener und beliebter Wahn dabei zu nichte gehen.

Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*

Und hier wieder soll man einfach berichten, was man sieht und nicht fürchten, daß man damit eine bedeutungsvolle und richtige Anschauung untergräbt; oder auch, seine Zeit mit etwas Überflüssigem verliert.

Wittgenstein, *PG*

Es wäre nicht ganz unsinnig zu sagen, die Philosophie sei die Grammatik der Wörter "müssen" und "können"; denn so zeigt sie, was a priori und a posteriori ist.

Wittgenstein, *CE*

Ein lächelnder Mund *lächelt* nur in einem menschlichen Gesicht.

Wittgenstein, *PI*

# ÍNDICE

AGRADECIMENTOS.....	viii
INTRODUÇÃO.....	1
Parte I LÓGICA E SUBSTÂNCIA	
Capítulo I. ANÁLISE E SUBSTÂNCIA .....	9
1. <i>Sentido e Verdade</i> .....	9
2. <i>Análise e Sentido Determinado</i> .....	15
3. <i>Substância</i> .....	21
Capítulo II. FIGURAÇÃO, PENSAMENTO E FORMA LÓGICA.....	26
1. <i>Figuração</i> .....	26
2. <i>Pensamento</i> .....	31
3. <i>Forma Lógica</i> .....	35
4. <i>Forma, Conteúdo e Necessidade</i> .....	39
5. <i>Aplicação da Lógica e Pensamento</i> .....	42
Capítulo III. FORMA GERAL DA PROPOSIÇÃO.....	53
1. <i>Negação e Espaço Lógico</i> .....	53
2. <i>Operação de Verdade</i> .....	58
3. <i>Quantificação</i> .....	64
4. <i>Forma Geral da Proposição</i> .....	67
5. <i>Números e Equações</i> .....	70
6. <i>Funções e Operações</i> .....	78
Capítulo IV. LÓGICA E FILOSOFIA .....	85
1. <i>Tautologias e Contradições</i> .....	85
2. <i>Proposições da Lógica</i> .....	88
3. <i>Mostrar</i> .....	95
4. <i>Proposições da Filosofia da Lógica</i> .....	98
5. <i>Terapia Anti-Metafísica?</i> .....	104
6. <i>Metafísica Inefável?</i> .....	109
7. <i>Choque Categorial: Sentido e Absurdo</i> .....	113
8. <i>Significado e Uso</i> .....	119
9. <i>Misticismo e Gramática</i> .....	125

Parte II  
LÓGICA E FORMA DE VIDA

Capítulo V. ENTRE O A <i>PRIORI</i> E O EMPÍRICO .....	132
1. <i>Cores e Análise</i> .....	132
2. <i>Necessidade Elementar</i> .....	134
3. <i>A Necessidade de uma Nova Lógica</i> .....	142
4. <i>Fenomenologia</i> .....	146
5. <i>Linguagem Fenomenológica</i> .....	150
6. <i>Sintaxe Lógica e Gramática</i> .....	154
7. <i>Semelhanças de Família e Determinação Absoluta</i> .....	161
Capítulo VI. REALISMO, NORMATIVIDADE E LÓGICA .....	168
1. <i>Significação e Mente</i> .....	168
2. <i>Definição Ostensiva, Explicação e Determinação Absoluta</i> .....	174
3. <i>Lógica Sublime: Cálculo</i> .....	188
4. <i>Lógica Sublime: Proposição e Possibilidade</i> .....	195
5. <i>Realismo</i> .....	203
6. <i>Realismo e Significação</i> .....	209
7. <i>Princípio do Contexto</i> .....	216
Capítulo VII. REGRAS E FORMA DE VIDA .....	223
1. <i>Normatividade e Normalidade</i> .....	223
2. <i>Compreensão</i> .....	226
3. <i>Ler</i> .....	234
4. <i>Determinação Lógica</i> .....	240
5. <i>Máquina Lógica</i> .....	246
6. <i>Interpretação</i> .....	250
7. <i>Regularidade, Prática e Publicidade</i> .....	253
8. <i>“...e assim por diante”</i> .....	266
9. <i>Fundamento, Verdade e a Autonomia da Gramática</i> .....	277
10. <i>Compulsão e Necessidade</i> .....	291
11. <i>Acordo</i> .....	301
12. <i>Linguagem Privada</i> .....	310
Capítulo VIII. GRAMÁTICA E FILOSOFIA .....	322
1. <i>Crítério</i> .....	322
2. <i>Convencionalismo</i> .....	333
3. <i>Jogos de Linguagem</i> .....	344
4. <i>Relativismo Lógico</i> .....	349
5. <i>Evitando o Realismo</i> .....	357
6. <i>Evitando Teorias: Gramática e Filosofia</i> .....	363
7. <i>Dedução e Objetividade</i> .....	380
8. <i>Evitando o Idealismo</i> .....	384
CONCLUSÃO.....	409
BIBLIOGRAFIA.....	414

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao professor, orientador e amigo Paulo E. Faria. Seus comentários e críticas ajudaram a determinar os contornos dessa tese de uma forma que mal posso avaliar. Seu estímulo ao meu trabalho sempre chegou na hora e na medida corretas. Suas críticas agudas e muito bem informadas, mesmo quando resultaram em impasses irremediáveis, sempre propiciaram ocasiões valiosas para melhorar a reflexão. Sua obstinada fidelidade ao princípio de caridade me levou, em ocasiões importantes, a reformular interpretações e argumentos.

Agradeço à CAPES, por me ter concedido uma bolsa de doutorado, sem a qual o presente trabalho não poderia ter sido realizado.

Agradeço também ao CNPq, por me ter concedido uma bolsa de doutorado sanduíche para realizar parte dos meus estudos por um ano na Inglaterra, onde fui supervisionado pelo Prof. Dr. Gordon P. Baker (falecido em 2002). As atividades realizadas nessa ocasião foram extremamente importantes para o desenvolvimento do presente trabalho, e também constituíram um aprendizado de importantes aspectos não teóricos da vida acadêmica.

Lamento não poder agradecer pessoalmente ao Prof. Dr. Gordon P. Baker, por sua preciosa orientação através dos textos de Wittgenstein e por sua maneira sempre sutil de criticar e sugerir novas perspectivas de abordagem dos pontos em questão. Sua ausência, para a filosofia e, especialmente, para os estudos de Wittgenstein e Descartes, é lamentável, mas não apenas por causa de sua competência filosófica, mas porque sua presença era uma garantia de um espírito acadêmico rigoroso, cordial e alegre.

Por fim, agradeço à minha esposa, Ana Paula, por inúmeras e valiosas discussões filosóficas, nas quais suas críticas sempre me forçaram a rever pontos importantes, quer por razões de conteúdo, quer por razões formais. Seus conhecimentos dos textos de Frege me foram valiosos em várias ocasiões. Seu apoio pessoal, decisivo, foi e é simplesmente inestimável.

A.N.M.

Santa Maria, Maio de 2004

## INTRODUÇÃO

Qual é a natureza da necessidade lógica? Qual é a natureza da filosofia? Como estas perguntas estão relacionadas uma com a outra?

Quando estava pesquisando sobre o assim chamado argumento da linguagem privada de Wittgenstein a fim de escrever minha dissertação de mestrado, compreendi que as reflexões de Wittgenstein sobre o problema da linguagem privada não poderiam ser entendidas de modo apropriado sem realizar uma pesquisa sobre as reflexões de Wittgenstein a respeito da natureza da necessidade gramatical. Um dos principais objetivos das reflexões de Wittgenstein sobre o problema da linguagem privada é mostrar que certas concepções sobre a natureza da mente e da linguagem originam-se, entre outras coisas, de um mal-entendido sobre a natureza de certas proposições em que se usam expressões psicológicas para se expressar algo necessário. Por exemplo: “Outra pessoa não pode ter minhas dores” ou “A dor de outro é uma outra dor”.<sup>1</sup> De acordo com Wittgenstein, algumas vezes chamamos atenção para certos aspectos gramaticais (ou lógicos) do nosso modo de usar expressões psicológicas usando essas sentenças. “Gramatical” significa aqui (mas não apenas) que essa espécie de proposições expressa necessidade não empírica. Portanto, um correto entendimento das reflexões de Wittgenstein sobre o problema da linguagem privada depende de um entendimento correto da natureza dessa necessidade gramatical.

As reflexões de Wittgenstein sobre a natureza da necessidade gramatical ou lógica são internamente relacionadas às suas reflexões sobre o conceito de seguir uma regra. Wittgenstein vê a natureza da necessidade gramatical como algo de algum modo constituído pelos modos de se usar a linguagem, e ele concebe esses modos de se usar a linguagem como práticas, como atividades normativas (isto é, realizadas de acordo com regras) realizadas no fluxo de nossas vidas. Conseqüentemente, um correto entendimento sobre as reflexões de Wittgenstein sobre a natureza do ato de seguir regras, e, portanto, das regras, é essencial para se entender suas reflexões sobre a necessidade gramatical.

Decidi, então, levar a cabo uma pesquisa sobre esses temas (a natureza da necessidade gramatical e do ato de seguir uma regra) nos meus estudos para o doutorado. No começo da pesquisa algo impactou-me como uma verdade inquestionável: não é possível entender corretamente as reflexões de Wittgenstein sobre a

---

<sup>1</sup> Frege usou o a última sentença para formular um princípio que ele usou em um dos seus famosos argumentos contra o psicologismo.



natureza da necessidade gramatical e do ato de seguir uma regra (que se esteja de acordo com Wittgenstein, quer não) sem tomar seriamente em consideração suas reflexões sobre a natureza da filosofia. E isso deveria ser entendido do seguinte modo: para entender suas reflexões sobre a natureza da necessidade gramatical e sobre o ato de seguir uma regra é essencial entender o modo como Wittgenstein quer que abordemos os problemas filosóficos com os quais estamos lidando. Uma certa mudança no modo de abordar os problemas filosóficos é, de acordo com Wittgenstein, uma mudança no modo de se filosofar, na medida em que as (di)soluções dos problemas filosóficos são encontradas justamente por meio de um certo modo de abordá-los, em oposição às respostas que alguém dá ou poderia dar a eles. Essa é a razão pela qual seus escritos filosóficos estão tão cheios de questões. Wittgenstein disse algumas vezes que uma mudança no modo de se filosofar era o principal objetivo da sua obra filosófica.<sup>2</sup>

Tentei mostrar, no caso do problema filosófico sobre a natureza da necessidade gramatical, como ocorre a relação entre a dissolução dos problemas filosóficos e o modo de abordá-los. Do ponto de vista da filosofia de Wittgenstein, essa relação mostra-se de um modo especial no caso do problema filosófico da natureza da necessidade gramatical, pois a filosofia é principalmente uma reflexão sobre problemas originados por mal-entendidos acerca da natureza de certas proposições gramaticais. Conseqüentemente, refletir sobre a natureza da necessidade gramatical é refletir sobre o que nós em geral refletimos em filosofia; é, portanto, em certa medida, refletir sobre a natureza dos problemas filosóficos. Portanto, do ponto de vista da Wittgenstein, nossa concepção de filosofia é afetada pelos resultados das reflexões sobre a natureza da necessidade gramatical. Por outro lado, nossa concepção de filosofia afeta os resultados de uma reflexão sobre a natureza da necessidade gramatical, na medida em que essa concepção de filosofia incorpora certas exigências que nem toda concepção da natureza da necessidade gramatical pode satisfazer. Se alguém concebe a filosofia como uma teoria *a priori*, por exemplo, estará tentando a conceber as proposições gramaticais como teses, as quais são tornadas verdadeiras por algum tipo de fatos. E isso significa: está-se tentando a conceber a justificação de proposições gramaticais “de acordo com o modelo de justificação de uma frase por meio da indicação do que a verifica”.<sup>3</sup>

A visão de Wittgenstein da natureza da atividade filosófica não foi considerada seriamente por muitos comentadores e intérpretes. Normalmente eles consideram a visão de Wittgenstein sobre a filosofia como uma excentricidade periférica irrelevante para julgar o sucesso ou o insucesso do seu tratamento de um problema filosófico particular. E isso é a razão pela qual, creio, suas reflexões são tão freqüentemente mal-entendidas. As críticas que se pretende que atinjam suas reflexões não raramente atingem o seu alvo, mas muitas vezes não as reflexões de Wittgenstein. Um dos principais problemas dessas críticas e interpretações é o fato de que elas começam com a atribuição de uma espécie de teoria filosófica a Wittgenstein. Normalmente, essa teoria é uma ou outra forma de idealismo, ou um tipo especial de ceticismo, que assume criticamente e de modo mais conseqüente alguns princípios realistas. Essas atribuições estão equivocadas, como tentarei

---

<sup>2</sup> LFM ??.

<sup>3</sup> Z §331.

mostrar, não porque Wittgenstein tinha uma teoria filosófica diferente dessas, mas porque ele não tinha nenhuma teoria, embora o que ele diz seja claramente mais próximo do idealismo do que do ceticismo.

Dizer que Wittgenstein não tem nenhuma teoria pode soar falso, pois, afinal, ele parece estar tentando todo tempo nos convencer por meio de argumentos que algumas teses filosóficas são corretas, enquanto outras são incorretas. Essa aparência de auto-refutação é um dos maiores obstáculos para o entendimento das reflexões de Wittgenstein sobre a natureza da filosofia. Tentei mostrar não apenas por que Wittgenstein não defende qualquer teoria filosófica, mas por que a concepção não teórica da filosofia é a única alternativa compatível com a rejeição do realismo, onde “realismo” significa a teoria filosófica que afirma que a verdade é absolutamente independente do reconhecimento da verdade (se há reconhecimento da verdade, diriam os adeptos da facção cética do realismo). Isso incorpora a tarefa de mostrar onde nas reflexões de Wittgenstein podemos encontrar uma crítica dessa espécie de realismo. Essa crítica está contida nas suas reflexões sobre o conceito de seguir uma regra.

Um dos erros básicos no qual está baseada a interpretação das reflexões de Wittgenstein como auto-refutadoras consiste em supor que uma discussão argumentativa sistemática, isto é, uma discussão na qual as pessoas tentam convencer umas as outras mostrando certas conexões entre certas afirmações, é uma discussão na qual as pessoas estão tentando decidir que teoria é a verdadeira com relação a algo sobre o qual elas têm perguntas. Wittgenstein está todo tempo tentando evitar que sejamos cegos para certas possibilidades. Essa advertência aplica-se perfeitamente para o caso da natureza da atividade filosófica. Nem toda argumentação sistemática tem o objetivo de construir uma teoria. Se o que visamos é apenas a clareza, então nenhum acúmulo de novas informações será de ajuda, mas apenas uma organização explícita das informações de que já dispomos.

O principal problema com a assunção de que a filosofia é uma teoria, entretanto, é uma de suas consequências implícitas. Se alguém aceita que a filosofia é *a priori*, na medida em que os problemas filosóficos não são resolvidos pela experiência, pelo acúmulo de informações *empíricas*, por experimentos, e se a filosofia é uma teoria, então ela é uma teoria *a priori*. Tentarei mostrar que dessa última afirmação se segue (de um modo mais ou menos complexo) que o ponto de vista do qual se pensa uma proposição é um ponto de vista absoluto, uma “visão de nenhum lugar”. Se isso está certo, então não se pode recusar o realismo e ainda manter uma concepção teórica da filosofia. Essa é a razão pela qual abordar as reflexões de Wittgenstein com simpatia pela sua crítica ao realismo e antipatia pela sua concepção de filosofia é o primeiro passo para não entender corretamente nenhuma das duas coisas. Uma de minhas tarefas foi, portanto, reconstruir as críticas de Wittgenstein à concepção teórica da filosofia.

Uma das chaves para se entender as reflexões de Wittgenstein sobre a filosofia é tentar dar sentido à sua afirmação que “[s]e se quisesse expor teses em filosofia, nunca se chegaria a uma discussão sobre elas, porque todos estariam de acordo”<sup>4</sup> Deve-se fazer um esforço interpretativo aqui, pois parece que não poderia haver afirmação mais falsa, pois o que poderia ser mais comum em filosofia do que debates sobre certas

---

<sup>4</sup> *PI* §128.

teses? A questão é: o que Wittgenstein está tentando nos dizer por meio dessa afirmação *prima facie* tão falsa?

O primeiro passo nesse esforço interpretativo é ter em mente um dos princípios metodológicos mais importantes de Wittgenstein: “Diga o que quiser, desde que isso não o impeça de ver o que ocorre.”<sup>5</sup> Quando Wittgenstein diz que algo *a* não é *F*, ele não quer (ou, pelo menos, não quer sempre) nos convencer de que “*F*” não tenha ou não lhe possa ser dado um sentido que torne a proposição “*a* é *F*” verdadeira. Deve-se interpretar essa negação com um espírito platonista. Platão disse que uma negação tal como “*a* não é *F*” diz que *a* é diferente de tudo o que é *F*.<sup>6</sup> O ponto importante aqui é a ênfase na diferença. Wittgenstein uma vez pretendeu usar como moto para as *Investigações Filosóficas* uma frase que expressasse essa ênfase no ato de mostrar diferenças como uma característica essencial do seu trabalho filosófico.<sup>7</sup> A fim de interpretar a negação de Wittgenstein é essencial tentar ver a diferença ou diferenças para as quais ele estava chamando atenção. Discussões sobre quais palavras são melhores (ou piores) para se mostrar diferenças são muito importantes (Moore levou isso às últimas conseqüências), mas isso não deveria obliterar o fato de que são meios para um certo objetivo: mostrar diferenças. Mas assim como o que importa são as diferenças e não as palavras que usamos para mostrá-las, certas palavras podem simplesmente nos impedir de ver essas diferenças. E aqui temos um outro princípio metodológico da filosofia de Wittgenstein: “Um modo de expressão inadequado é um modo seguro de permanecer em confusão. Ele como que nos impede o caminho para fora dela.”<sup>8</sup> É por isso que, algumas vezes, Wittgenstein simplesmente se recusa a usar certas palavras em contextos em que se poderia achar natural usá-las. Essa atitude tem a pretensão de evitar (entre outras coisas) a tendência a enfatizar a similaridade entre aquelas coisas que Wittgenstein está justamente tentando mostrar que são, em importantes aspectos, diferentes. Algumas vezes é justamente o oposto que ocorre: ele usa uma palavra em contextos em que parece ser obviamente errado usá-la, como quando ele diz que a gramática é arbitrária. Além disso, tão importante como perceber a diferença que Wittgenstein está tentando nos mostrar é perceber que espécie de diferença está em questão. Trata-se de diferenças entre tipos de uso da linguagem.

A diferença mais relevante para se entender a concepção de filosofia de Wittgenstein é a diferença entre elaborar teorias, defender teses, e a atividade de clarificação conceitual. Em outras palavras: essa é uma diferença entre usar a linguagem para veicular novas informações, descrever novos fatos, e usar a linguagem para fazer observações gramaticais. Isso não implica que, para Wittgenstein, não usamos a linguagem para descrever fatos em filosofia. Entretanto, essas descrições não são apresentadas como teses. Elas entram no discurso filosófico sempre desempenhando o papel de ajudar a evidenciar aspectos gramaticais da linguagem, que são expressos em proposições gramaticais..

A diferença mais relevante para se entender as reflexões de Wittgenstein sobre a necessidade gramatical é a mesma descrita no parágrafo anterior, ou seja, a diferença entre usar a linguagem para veicular novas informações, descrever novos fatos, e usar a linguagem para fazer observações gramaticais. Todavia, nas

---

<sup>5</sup> *PI* §79.

<sup>6</sup> Platão, *Sofista*, 263b.

<sup>7</sup> A frase era de Shakespeare: “Vou te mostrar diferenças” (*Rei Lear*, Ato I, cena IV).

reflexões sobre a necessidade gramatical, essa diferença é enfocada de um ângulo diferente. Enquanto que nas reflexões sobre a natureza da filosofia ela é vista como uma diferença entre os diferentes papéis que observações gramaticais e descrições de fatos desempenham no discurso filosófico, bem como a diferença entre descrever fatos em filosofia e na ciência, aqui essa diferença é vista como a diferença entre, por um lado, asserir e negar descrições de fatos e, por outro, asserir e negar proposições gramaticais. Poder-se-ia pensar que, de acordo com Wittgenstein, não há nenhuma diferença aqui, pois a gramática é puramente descritiva.<sup>9</sup> Esse é um ponto extremamente importante. Wittgenstein, mais uma vez, está tentando mostrar uma diferença quando diz que a gramática é descritiva. Essa diferença está relacionada à natureza da necessidade gramatical. Quando investigamos a gramática, descrevemos a linguagem. Mas trata-se de uma descrição de uma atividade normativa, não de um fato da natureza. Se alguém fala uma linguagem, então ele está engajado numa atividade descrita na investigação gramatical. Descrever a linguagem desse modo é um modo de explicar o significado da palavra “linguagem”. Mas não há necessidade de se engajar nessa atividade. É até mesmo possível modificá-la. Alguém poderia engajar-se em uma atividade muito similar à nossa prática linguística, embora diferente dela em certos aspectos muito importantes. Não é necessário que exista alguma coisa *errada* com essa atividade diferente. Mas dependendo do modo como ela difere da nossa, não diríamos que são duas espécies do mesmo gênero. E essa atitude frente a essas atividades diferentes é algo que a gramática deve descrever, pois é uma parte essencial da nossa prática linguística.

Boa parte das reflexões maduras de Wittgenstein (a despeito do que pensam os “revisonistas”, isto é, aqueles que defendem que as sentenças do *Tractatus* não expressam as opiniões de Wittgenstein) são dirigidas contra certas concepções do *Tractatus*. Por isso, suas reflexões maduras são mais bem entendidas em contraste com o *Tractatus*, como o próprio Wittgenstein já havia dito no prefácio às *Investigações*. Por isso, o texto que se segue está dividido em duas partes. Na primeira parte (caps. I-IV) procuro mostrar como Wittgenstein concebia a natureza da necessidade lógica no *Tractatus*. Também é necessário examinar a concepção de filosofia do *Tractatus* para entender sua concepção da necessidade lógica. Nele se lê que há somente necessidade lógica.<sup>10</sup> Entretanto, como devemos entender a natureza dessa última afirmação? Defendo que Wittgenstein sustentava a existência de aspectos metafísicos do mundo e da linguagem que são inefáveis e procuro mostrar por que a interpretação revisionista está equivocada (cap. IV). No capítulo I, procuro mostrar a importância da tese da independência do sentido em relação à verdade para o entendimento da concepção tractariana de lógica e filosofia. No capítulo II, exponho a concepção de pensamento do *Tractatus* e a relação dessa concepção com sua concepção de linguagem e lógica. No capítulo III, exponho a doutrina tractariana da forma geral da proposição, que está na base da sua concepção de necessidade lógica.

Na segunda parte (caps. V-VIII) exponho alguns dos principais pontos das reflexões de Wittgenstein sobre a natureza da necessidade lógica e da filosofia, desde o início do dismantelamento da filosofia da lógica do *Tractatus* até os seus últimos escritos. No capítulo V, exponho as principais reflexões do assim chama-

---

<sup>8</sup> *PI* §339.

<sup>9</sup> Cf. *PI* §496.

<sup>10</sup> Cf. *TLP* 6.37, 6.375.

do período intermediário da filosofia de Wittgenstein: suas razões para abandonar a tese da independência mútua das proposições elementares, seu projeto para a construção de uma linguagem fenomenológica, o abandono desse projeto em favor da análise da linguagem ordinária e a introdução das noções de gramática, jogos de linguagem e semelhanças de família. Na última secção chamo atenção para o alvo de boa parte das reflexões tardias de Wittgenstein: a noção tractariana de determinação absoluta, que é a principal noção da concepção de lógica como algo sublime.

Na primeira parte do capítulo VI, exponho as críticas de Wittgenstein à noção de significação, proposição e possibilidade do *Tractatus*, que compõem a concepção de lógica como algo sublime. A noção de determinação absoluta exige um realismo semântico. Por isso, na segunda parte do capítulo VI, procuro expor os traços gerais desse realismo e de como ele deve incorporar uma noção normativa de significado. Na última secção, procuro mostrar que o princípio do contexto é uma expressão da normatividade essencial do significado. O capítulo VII é dedicado às reflexões de Wittgenstein sobre seguir uma regra. Com essas reflexões, Wittgenstein ataca a noção de determinação absoluta e, conseqüentemente, o realismo que depende dessa noção. Procuro mostrar que a normatividade da linguagem é essencialmente conectada à normalidade, isto é, que a normatividade da linguagem depende de certas coisas serem exceções, nunca a regra. O caso central é a falsidade. A normatividade da linguagem é incompatível com a hipótese cética segundo a qual todos os nossos juízos ou asserções coerentes podem ser falsos, que a humanidade possa ter dito sempre falsidades. É compreendendo as razões disso que podemos ver a conexão essencial entre a normatividade da linguagem e nossas práticas. Procuro expor a noção wittgensteiniana de autonomia da gramática e mostrar que a necessidade lógica e a compulsão ligada à realização de operações lógicas se fundam no papel que certas práticas desempenham na nossa vida. Defendo uma interpretação não comunitarista da noção wittgensteiniana de prática e procuro mostrar que o assim chamado argumento da linguagem privada é uma parte complementar essencial das suas reflexões sobre seguir uma regra. Inicio o último capítulo (VIII) com uma exposição do papel da noção de critério nas reflexões de Wittgenstein. Tento mostrar que essa não é uma noção puramente epistêmica. A filosofia de Wittgenstein não pode ser compreendida a partir da maneira tradicional de conceber as relações entre semântica, metafísica e epistemologia. O restante do capítulo é dedicado a mostrar que Wittgenstein não é um convencionalista (como pensa Michael Dummett), nem um relativista (como pensa Barry Stroud), nem um idealista (como pensam G.E.M. Anscombe e Bernard Williams). Poder-se-ia pensar que realismo e idealismo, com todas as suas variantes, exaurem as possibilidades dentro do debate sobre a relação entre a verdade e a asserção justificada (ou conhecimento). Procuro mostrar que a filosofia de Wittgenstein constitui uma terceira via, que está essencialmente conectada à concepção não teórica da filosofia.

Dada a extensão do texto, no início de cada secção introduzi um sumário dos pontos daquela parte do texto, para facilitar uma visão panorâmica das reflexões.

Para o leitor bem informado ficará evidente a afinidade entre vários pontos da interpretação de Wittgenstein apresentada aqui e as interpretações de G.P. Baker e P.M.S Hacker. Nem sempre menciono essa

afinidade e algumas vezes critico suas interpretações. Entretanto, não quero esconder a profunda influência desses intérpretes sobre meu trabalho.

Parte I  
LÓGICA E SUBSTÂNCIA

## Capítulo I.

# ANÁLISE E SUBSTÂNCIA

### *1. Sentido e Verdade*

Wittgenstein herdou de Frege e Russell a concepção de lógica como *a priori* e necessária.

- Wittgenstein herdou de Russell a tese da independência do sentido em relação à verdade.
- Wittgenstein, diferentemente de Frege e Russell, concebia a lógica como puramente formal (independente do conteúdo de qualquer proposição).
- Para Wittgenstein, tautologias e contradições são símbolos sem sentido.

Quando encontrou o paradoxo das classes no sistema lógico de Frege, Russell tentou construir um sistema alternativo, tendo, entretanto, de incorporar a ele o famoso axioma da infinidade.<sup>1</sup> Esse axioma sempre causou descontentamento, pois ele parece ser uma proposição empírica e, por isso, não necessária.<sup>2</sup> Isso afetava não apenas a pureza *a priori* da lógica, mas também da matemática, dado o engajamento de Frege e Russell no projeto logicista. O axioma do infinito foi necessário justamente para fazer com que o sistema lógico de Russell servisse a esse projeto.

Wittgenstein foi iniciado na filosofia em uma tradição que concebia a lógica como *a priori* e necessária. Em meio a todas as mudanças que sua filosofia sofreu, ele nunca deixou de conceber a lógica dessa forma, ainda que sua concepção da natureza do *a priori* e da necessidade tenha sofrido uma mudança radical. Algo que fez parte dessa mudança foi o abandono da tese tractariana da independência do sentido em relação à verdade, a qual embasava a concepção tractariana da aprioridade e necessidade da lógica. Uma certa versão dessa tese funcionava como uma pressuposição da análise russelliana das proposições que contém descrições definidas como sujeito gramatical. Essa análise visava superar certas dificuldades geradas pelo que Russell entendia como a concepção fregeana da proposição. Voltemos, portanto, nossa atenção para Frege.

Para Frege uma proposição pode ser formada por meio do preenchimento de um tipo de função que tem semelhanças com funções que dão origem a nomes complexos. Um nome complexo é, por exemplo, “o pai do sobrinho de Joaquim”. Se não há ninguém que seja o sobrinho de Joaquim, então o nome “o sobrinho de Joaquim” não terá nenhuma referência, será vazia, e, portanto, o nome complexo “o pai do sobrinho de

---

<sup>1</sup> Cf. *IMP*, esp. cap. 13, p. 131-143. Para as abreviaturas, ver bibliografia.



Joaquim” também o será. Nesse caso, a referência do nome complexo é determinada parcialmente pela referência do nome que o compõe. Uma falha na referência do último determina uma falha na referência do primeiro. O mesmo tipo de falha pode ocorrer, segundo Frege, com uma proposição.

Uma proposição, como qualquer expressão, possui, de acordo com Frege, sentido e referência. O sentido é o modo de apresentação de uma referência. A referência de uma proposição é sempre um valor de verdade: ou o Verdadeiro ou o Falso.<sup>3</sup> O sentido de uma proposição, portanto, é o modo de apresentação de um valor de verdade. Frege concebia as proposições cujo sujeito gramatical é uma descrição definida como proposições predicativas singulares da forma “O F é G”, onde “O F” seria um termo singular. Considere-se, por exemplo, a proposição (A) “O atual imperador do Brasil é corrupto”. Segundo Frege, “O atual imperador do Brasil” tem a função de um termo singular em (A), e, portanto, (A) tem referência, isto é, um valor de verdade, seja ele o Verdadeiro ou o Falso, apenas se “O atual imperador do Brasil” não for um nome vazio. A possibilidade de que haja uma falha na referência de “O atual imperador do Brasil” implica a possibilidade de que haja uma falha na referência de (A), a possibilidade de que (A) não tenha valor de verdade.<sup>4</sup>

Esse resultado pareceu inaceitável a Russell. A proposição “O atual imperador do Brasil é corrupto” parece ser falsa, não porque aquele que ocupa o cargo executivo mais alto na hierarquia política brasileira seja probo, mas porque esse cargo não é o de imperador e, portanto, não há nenhum imperador do Brasil. Russell tomou o caminho inverso ao de Frege: ao invés de partir de uma concepção prévia do tipo de função que são as funções proposicionais de proposições que contém descrições definidas como sujeito gramatical para a conclusão de que as proposições dessa classe que contém descrições definidas vazias não possuem valor de verdade, Russell vai do reconhecimento de que tais proposições possuem um valor de verdade, a saber, o falso, para a conclusão de que a função proposicional dessas proposições deve ser de um tipo diferente das funções que dão origem a proposições predicativas *singulares*.<sup>5</sup>

Segundo Russell, Frege errou ao não considerar *todas* as condições para que uma proposição tenha valor de verdade como suas condições de verdade. Se Frege tivesse se orientado por esse princípio, não teria chegado a admitir a possibilidade de proposições com sentido que não possuem valor de verdade.

Segundo Russell, a proposição (A) é uma espécie de abreviatura de três proposições: (1) “Há algo que é o atual imperador do Brasil”, (2) “Há apenas uma coisa que é o atual imperador do Brasil” e (3) “Aquilo que é o atual Imperador do Brasil é corrupto”. De acordo com Frege, o ter valor de verdade de (A), seja ele qual for, depende da verdade de (1). A análise de Russell mostra que o ter valor de verdade de (A) depende apenas do ter valor de verdade de (1), seja ele qual for, não da verdade de (1). O que exige a verdade de (1) não é o ter valor de verdade de (A), mas a *verdade* de (A). Deste modo, uma proposição que parecia ter a forma lógica “O F é G”, revela-se como tendo a forma lógica “ $(\exists x)(Fx \wedge (y)(Fy \supset y=x) \wedge Gx)$ ”. O suposto termo singular “O imperador do Brasil” desaparece com a análise e aparecem apenas predicados (F, G), vari-

<sup>2</sup> “Essa distinção entre proposições acidentalmente verdadeiras e essencialmente verdadeiras explica — a propósito — o sentimento que sempre se tem sobre o axioma da infinidade e o axioma da redutibilidade, o sentimento de que, se fossem verdadeiros, o seriam apenas por um afortunado acidente.” (Carta a Russell, *NB* p. 126; cf. *TLP* 6.1232)

<sup>3</sup> Cf. *SB* pp. 157-158.

<sup>4</sup> Cf. *SB* p. 157.

áveis individuais ( $x, y$ ), quantificadores ( $(\exists x), (y)$ ) e conectivos lógicos ( $\wedge, \supset, =$ ). A análise de Russell mostra que a forma gramatical da proposição (A) não coincide com sua forma lógica. As descrições definidas não são termos singulares, não funcionam como argumentos para variáveis individuais (para funções de primeiro nível) nos enunciados em que são usadas. A proposição (A) é uma quantificação disfarçada onde não aparece nenhum termo singular.<sup>6</sup>

A análise russelliana orienta-se pela rejeição da suposição que uma função proposicional seja do mesmo tipo que uma função que dá origem a um nome complexo. A capacidade de uma proposição possuir valor de verdade é diferente da capacidade de um nome complexo referir-se a alguma coisa. Uma proposição pode possuir um valor de verdade independentemente de que um objeto satisfaça uma descrição que nela apareça; independentemente, portanto, da *verdade* da proposição que diz que um objeto é tal como a descrição diz que ele é.

Russell mostrou que uma proposição pode possuir um valor de verdade independentemente de qual seja o valor de verdade das proposições que resultam da sua análise, ainda que não independentemente de que tais proposições possuam um valor de verdade. Se, pois, as condições para que uma proposição tenha valor de verdade devem constituir as suas condições de verdade e se uma proposição possui valor de verdade independentemente de qual seja o valor de verdade das proposições que resultam da sua análise, isto é, das proposições que constituem as suas condições de verdade, então uma proposição possui valor de verdade independentemente de qual seja o valor de verdade de *qualquer* proposição.

Wittgenstein viu essa consequência implícita como uma intuição russelliana sobre a essência da proposição. Mas ele também viu que as análises de Russell se baseavam numa intuição mais fundamental: ter um valor de verdade pertence à essência de uma proposição. Para mostrar isso no caso das proposições que contêm descrições definidas como sujeito gramatical, Russell teve que realizar uma tarefa que Wittgenstein considerou como “o mérito de Russell”, a saber, “ter mostrado que a forma lógica aparente da proposição pode não ser sua forma real.”<sup>7</sup> Estas duas intuições, como será mostrado nesse capítulo, vieram a constituir a base de uma concepção de lógica como *a priori* e necessária que seria desenvolvida no *Tractatus*.

Diferentemente de Frege e seguindo as pegadas de Russell, Wittgenstein via uma conexão essencial entre o sentido de uma proposição e o seu possuir um valor de verdade.<sup>8</sup> Uma proposição tem valor de ver-

<sup>5</sup> Cf. DIAMOND (1991[b]) pp. 188-189.

<sup>6</sup> É verdade que “O atual imperador do Brasil” pode ser analisado assim: “Atual imperador do Brasil(x) =def Imperador(x Brasil)” onde “Brasil” é um termo singular e “atual imperador” é um predicado diádico relacional. Mas, para efeito de simplificação, podemos considerar, como Frege pensa, “atual imperador do Brasil” como um predicado monádico. De qualquer forma, o ponto importante aqui é que Russell mostrou que, contrariamente ao que Frege pensava, “O atual imperador do Brasil” não é um termo singular, embora possa ser concebido como sendo constituído por um termo singular.

<sup>7</sup> TLP 4.0031. Frege certamente já havia feito isso e Wittgenstein o sabia. Isso sugere que os erros de Frege apontados por Russell na sua teoria das descrições definidas levaram Wittgenstein a considerar Frege ainda muito preso à forma aparente das proposições. Daí o mérito ser atribuído a Russell.

<sup>8</sup> É verdade que Frege sustentou que, na lógica e na ciência em geral, não se pode admitir pensamentos sem valor de verdade. Isso, entretanto, não o impediu de conceber a possibilidade de pensamentos sem valor de verdade. “No mito e na ficção ocorrem pensamentos que não são nem verdadeiros nem falsos. A lógica não tem nada a ver com eles. Em lógica vale que cada pensamento é ou verdadeiro ou falso, *tertium no datur*.” (BSLD p. 198) “É possível que a sentença como um todo tenha apenas um sentido, mas nenhuma referência? De qualquer forma, poder-se-ia esperar que tais sentenças ocorressem, tal como há partes de sentenças que tem sentido mas nenhuma referência. E sentenças que contêm nomes próprios sem referência serão dessa espécie. A sentença ‘Ulisses

dade porque é uma representação de uma situação possível<sup>9</sup> e o sentido de uma proposição é a situação possível que ela representa.<sup>10</sup> Com isso, a tese da independência da posse de um valor de verdade em relação à verdade de qualquer proposição transforma-se no *Tractatus* na tese da independência do sentido em relação à verdade: Uma proposição tem sentido independentemente de qual seja o valor de verdade de qualquer proposição.<sup>11</sup> Isso significa que se podem determinar quais são as conseqüências lógicas não triviais de uma proposição quando se sabe qual é o seu sentido, pois quando se conhece o seu sentido, se conhece as suas condições de verdade, ou seja, tudo o que deve ser o caso para que ela seja verdadeira.<sup>12</sup>

As proposições da lógica, que, segundo o *Tractatus*, são tautologias, bem como as contradições, *parecem* ser um contra-exemplo dessa tese.<sup>13</sup> Se o sentido de uma proposição é independente de qual seja o valor de verdade de qualquer proposição, então compreender uma proposição, isto é, saber qual é o seu sentido, deve ser independente de se saber qual é o valor de verdade de qualquer proposição. Uma proposição da forma “ $p \wedge \sim p$ ” parece dizer algo que seria verdadeiro, se as proposições “ $p$ ” e “ $\sim p$ ” fossem ambas verdadeiras. Mas dado que uma tal condição não pode ser satisfeita, uma proposição da forma “ $p \wedge \sim p$ ” não pode ser verdadeira. A proposição “ $p$ ”, segundo o *Tractatus*, representa uma situação que, se for o caso, a torna verdadeira e “ $\sim p$ ” falsa. Quando a situação descrita não é o caso, “ $p$ ” é falsa e “ $\sim p$ ” verdadeira. O sentido de “ $p$ ” é constituído por estas relações lógicas. Portanto, a necessária falsidade de “ $p \wedge \sim p$ ” expressa um aspecto essencial do sentido de qualquer proposição. Se “ $p \wedge \sim p$ ” é necessariamente falsa, então ela é falsa independentemente de quais sejam os fatos. A contradição “ $p \wedge \sim p$ ”, portanto, deve ser reconhecida como falsa a partir do símbolo tão somente, independentemente de uma comparação com os fatos. Isso significa que a compreensão do que diz uma contradição envolve o conhecimento do seu valor de verdade. O que se compreende numa proposição é o seu sentido. Portanto, o sentido de uma contradição depende do seu próprio valor de verdade. Uma contradição, portanto, é uma proposição cujo sentido não é independente do seu valor de verdade ser o falso. (A mesma reflexão vale *mutatis mutandis* para as tautologias.)

A solução de Wittgenstein para esse problema revela uma diferença fundamental entre a sua filosofia da lógica e algo comum às filosofias da lógica de Frege e Russell. Se uma contradição é falsa independentemente dos fatos, então não há nenhum papel que a comparação com os fatos possa desempenhar na constituição do seu sentido. Entretanto, uma proposição possui um valor de verdade apenas porque representa uma situação que pode ou não ser um fato. Portanto, é constitutiva do sentido de uma proposição a possibilidade de ela ser comparada com os fatos (embora, eventualmente, isso possa ser impedido por razões contingentes). Se, pois, a possibilidade de comparação com os fatos não desempenha nenhum papel na constituição do sentido de uma contradição, isso parece mostrar justamente que uma contradição não possui sentido. (A mesma

---

chegou à costa em Ítaca adormecido’ obviamente tem sentido. Mas, dado que é duvidoso que o nome ‘Ulisses’, que ocorre nela, tenha referência, é duvidoso que a sentença como um todo o tenha.” (SB pp. 176-157)

<sup>9</sup> Cf. TLP 4.06. Mais adiante, exporei a justificação que Wittgenstein dava, no *Tractatus*, para essa afirmação.

<sup>10</sup> Cf. TLP 2.221.

<sup>11</sup> Cf. TLP 2.0211-2.0212, 4.061.

<sup>12</sup> Isso não quer dizer que essa determinação deva ser *atual*. Caso contrário, aquele que entende os axiomas de um sistema formal deveria já saber quais são os teoremas desse sistema.

<sup>13</sup> Cf. DIAMOND (1991) pp. 192ss.

reflexão vale *mutatis mutandis* para as tautologias.) Essa é justamente a solução de Wittgenstein. Tautologias e contradições não possuem sentido.<sup>14</sup> Elas, no entanto, não são absurdas (*unsinnig*); são produtos legítimos das regras de um simbolismo lógico.<sup>15</sup>

Todavia, se é essencial para uma proposição possuir sentido, não se segue da reflexão anterior que as tautologias e contradições não são proposições? Wittgenstein admite essa conseqüência. Ele afirma que as tautologias e contradições são “casos-limite da ligação de sinais, ou seja, sua dissolução.”<sup>16</sup> Entretanto, tautologias e contradições são símbolos.<sup>17</sup> Wittgenstein introduz a distinção entre sinal e símbolo explicitamente em 3.32-3.323: “O sinal é aquilo que é sensivelmente perceptível no símbolo. Dois símbolos distintos podem ter, portanto, o sinal (escrito ou sonoro, etc.) em comum — designam, neste caso, de maneiras diferentes.”<sup>18</sup> Sinal é algo perceptível pelos sentidos usado para simbolizar e o símbolo um todo formado pelo sinal mais algo, digamos, imperceptível. Mas o que junto com o sinal é a parte imperceptível do símbolo? Poder-se-ia pensar que se trata do seu conteúdo semântico, o significado ou o sentido. O símbolo seria então o sinal mais o seu conteúdo semântico. Em 3.31 Wittgenstein associa o símbolo a um sinal com sentido: “A cada parte da proposição que caracteriza o sentido dela, chamo uma expressão (um símbolo). A própria proposição é uma expressão.”<sup>19</sup> Mas se tautologias e contradições são símbolos e não possuem sentido, então o sentido não pode ser a parte imperceptível do símbolo. Portanto, 3.31 não pode ser considerado como a apresentação de um traço essencial de um símbolo. Poderia, então, ser o significado a parte imperceptível do símbolo? Essa questão será abordada com mais detalhe no capítulo IV. O que se pode concluir agora é o seguinte: tautologias e contradições não são proposições, mas símbolos que expressam uma dissolução da ligação de sinais. Quando a questão acerca do que é a parte imperceptível do símbolo for tratada, será esclarecido o que Wittgenstein quer dizer com “dissolução da ligação de sinais”.

Diferentemente de Wittgenstein, Frege e Russell acreditavam que as proposições da lógica são verdades substanciais maximamente gerais. A diferença essencial entre uma proposição da física, por exemplo, e uma proposição da lógica seria o grau de generalidade de ambas. Enquanto que proposições da física dizem algo a respeito dos objetos e físicos, a proposição “ $(x)(F)(G)(H)((Fx \supset Gx) \wedge (Gx \supset Hx) \supset (Fx \supset Hx))$ ”, por exemplo, diria algo a respeito de quaisquer propriedades e objetos, sejam estes de que tipo for, físicos ou não. Proposições da lógica tratariam da realidade do mesmo modo que proposições da física, porém sem nenhuma restrição do universo de discurso. Essa generalidade máxima das proposições da lógica garantiria sua aplicação universal. Porque “ $(x)(F)(G)(H)(Fx \supset Gx) \wedge (Gx \supset Hx) \supset (Fx \supset Hx)$ ” é uma proposição da lógica, pode-se inferir “Todos os homens são mortais” de “Todos os seres vivos são mortais” e “Todos os homens são seres vivos”.

A generalidade das proposições da lógica, apesar de ser a máxima possível, não é generalidade requerida pelas proposições que compõem a *exposição* dos sistemas lógicos de Frege e Russell. Nesses sistemas,

---

<sup>14</sup> TLP 4.46ss.

<sup>15</sup> Cf. TLP 4.4611.

<sup>16</sup> TLP 4.466.

<sup>17</sup> TLP 4.4661.

<sup>18</sup> TLP 3.322.

há diferenças entre tipos lógicos. Há, por exemplo, variáveis que generalizam sobre objetos, as quais são logicamente distintas das variáveis que generalizam sobre conceitos, e não há nenhuma variável que generalize sobre tipos lógicos distintos. Isso é exatamente o que é requerido por uma proposição que falasse sobre distinções entre tipos lógicos.<sup>20</sup> Por exemplo: a sentença “Para todo tipo lógico, se ele é um objeto, então não é um conceito e vice-versa” não pode ser escrita na conceitografia (*Begriffsschrift*) de Frege. Esta sentença seria uma formulação da distinção fregeana entre objeto e conceito.<sup>21</sup> No sistema lógico de Russell, essa dificuldade aparece paradigmaticamente na teoria dos tipos lógicos, a qual visava evitar a possibilidade de se formular o paradoxo das classes em uma notação logicamente perfeita (em uma *linguagem* logicamente perfeita, diria Russell). Russell lançou mão da idéia de “familiaridade” (*acquaintance*) para explicar como as distinções entre tipos lógicos são apreendidas.<sup>22</sup> Frege, por sua vez, lançou mão da idéia de “sugestões” (*Winke*), um meio de acenar (*winken*) para algo que está para além de um certo “obstáculo” (*Hemmniss*) intransponível que “está fundado na natureza da linguagem” (*in der Natur unserer Sprache begründet ist*).<sup>23</sup> Frege introduziu um critério para a compreensão destas sugestões: o domínio do simbolismo lógico que elas procuram elucidar. Se alguém domina o uso das variáveis para objetos e das variáveis para conceitos, então ele reconhece a distinção a que se está acenando, porém não descrevendo, através das sugestões de Frege.<sup>24</sup>

Em oposição a essa concepção, digamos, substancialista de lógica, no *Tractatus* Wittgenstein desenvolveu uma concepção de lógica como uma disciplina puramente formal, vazia de qualquer conteúdo, na melhor tradição kantiana. Como vimos, as proposições da lógica, segundo o *Tractatus*, são destituídas de sentido; são símbolos que expressam uma dissolução da ligação de sinais. Para compreender como as regras lógicas do simbolismo podem permitir a possibilidade de símbolos que expressam uma dissolução da ligação de sinais (que são sinais proposicionais destituídos de sentido), faz-se necessário expor os traços essenciais do que se costuma denominar “teoria figurativa da proposição”, segundo a qual uma proposição tem sentido porque é uma figuração ou modelo da realidade. Esta teoria é dividida em duas partes. Na primeira, Wittgenstein mostra a natureza figurativa daquilo que ele denomina “proposição elementar”, a proposição logicamente mais simples possível. Na segunda parte, ele procura mostrar, por um lado, que toda proposição é uma função de verdade de proposições elementares e, por outro, que todo o trabalho de representação realizado pela linguagem já é feito pelas proposições elementares. Isso significa: nenhuma representação é acrescentada às proposições elementares para que sejam geradas as proposições não-elementares. Se a proposição “p” é uma função de verdade de proposições elementares, “p” não representa nada que não seja já representado nas proposições elementares das quais “p” é uma função de verdade. E é na explicação do modo como são geradas as funções de verdade de proposições elementares que se encontra a explicação de como as regras lógicas do simbolismo podem permitir a possibilidade de tautologias e contradições, símbolos que expressam uma dissolução da ligação de sinais (sinais destituídos de sentido).

<sup>19</sup> *TLP* 3.31.

<sup>20</sup> Cf. RICKETTS (1996), pp. 61-62.

<sup>21</sup> Cf. *CO*.

<sup>22</sup> Cf. *ML*, cap. X.

<sup>23</sup> *CO* p. 193.

## 2. *Análise e Sentido Determinado*

Wittgenstein herdou de Frege a tese da determinidade do sentido. • A determinidade do sentido exclui a possibilidade de conceitos vagos e de proposições sem valor de verdade.

Russell mostrou que proposições que contêm descrições definidas como sujeito gramatical são funções de verdade de proposições mais simples. Se a tese da independência do sentido em relação à verdade é universal, então o sentido destas três proposições deve ser independente da verdade de qualquer proposição. Se, pois, parecer que o sentido de uma delas depende da verdade de alguma outra, a análise lógica deverá mostrar que isso não é o caso. Até quando essa análise pode prosseguir?

Nos *Cadernos de Notas*, entre suas primeiras anotações filosóficas, Wittgenstein pergunta se há algo como a análise completa de uma proposição. Essa pergunta surge como uma derivação da pergunta pela existência de fatos com a mesma forma das nossas conhecidas proposições sujeito-predicado. Wittgenstein sugere que esta última pergunta somente pode ser respondida se for realizada uma análise completa da proposição em questão. Essa sugestão estaria fundada em dois pontos. (1) Dado que, como mostrou Russell, a forma lógica de uma proposição não é necessariamente idêntica à sua forma gramatical, não se pode concluir a partir da forma gramatical de uma proposição não analisada que há fatos com a mesma forma, pois a análise pode revelar que a forma em questão não é a sua forma *lógica*. (2) Se a análise puder prosseguir, então a forma encontrada antes do término da análise pode ser uma mera forma gramatical.<sup>25</sup> A resposta de Wittgenstein à pergunta pela existência de uma análise completa da proposição é: uma tal análise não apenas existe, mas deve existir. E esta resposta está baseada essencialmente (mas não apenas) no postulado do caráter determinado do sentido,<sup>26</sup> herdado de Frege, ao qual Wittgenstein alude, logo no início dos *Cadernos de Notas*, como um lembrete de algo que deveria guiar suas reflexões sobre a natureza da análise lógica: “Lembre-se que mesmo uma proposição sujeito-predicado não analisada é um enunciado claro de algo *totalmente determinado* [etwas ganz Bestimmtes].”<sup>27</sup> Há uma controvérsia a respeito do que Wittgenstein entende por tal postulado. Peter Carruthers, por exemplo, acusa Norman Malcolm de ter suposto, sem argumento, que por “determinado” Wittgenstein quer dizer “não vago”.<sup>28</sup> Todavia, Wittgenstein de fato caracterizou o caráter determinado do sentido, desde suas primeiras reflexões registradas nos *Cadernos de Notas*, por meio de argumentos que excluem a possibilidade de sentidos vagos. Na página 70 ele faz uma referência explícita à vagueza: “Eu apenas quero justificar a vagueza das sentenças ordinárias, pois ela *pode* ser justificada”.<sup>29</sup> Antes de examinar os argumentos de Wittgenstein contra a possibilidade de sentidos vagos, é conveniente dizer algumas palavras sobre a vagueza.

<sup>24</sup> Sobre a impossibilidade de se falar sobre distinções lógicas numa linguagem logicamente perfeita, cf. cap. IV.

<sup>25</sup> “Nós podemos de fato dizer: temos sinais que se comportam como sinais da forma sujeito-predicado, mas isso significa que deve haver realmente fatos dessa forma? Isto é, quando aqueles sinais são analisados completamente? E aqui se levanta novamente a questão: uma tal análise existe? E se não, qual é a tarefa da filosofia?” (NB p. 2; cf. p. 62)

<sup>26</sup> Cf. TLP 3.23, onde Wittgenstein relaciona este postulado à sua idéia de objetos simples. Essa relação será abordada novamente nesse capítulo.

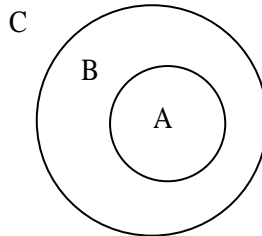
<sup>27</sup> NB p. 4.

<sup>28</sup> CARRUTHERS (1990), p. 178, nota 10. Cf. MALCOLM (1986), pp. 38-42.

<sup>29</sup> NB p. 70.

A vagueza é primariamente um fenômeno dos termos gerais. Se os nomes próprios são concebidos como tendo um sentido constituído por uma descrição ou um feixe de descrições, a vagueza poderia ser atribuída aos nomes próprios, ainda que apenas de modo derivado, através da vagueza dos predicados que compõem as descrições. O mesmo ocorre com a vagueza atribuída a proposições.<sup>30</sup>

Um predicado é vago quando expressa um conceito vago. Um conceito vago  $F$  pode ser representado pelo seguinte diagrama:



Tudo aquilo que está na região A é determinadamente  $F$ . Tudo aquilo que está na região C é determinadamente não- $F$ . Mas tudo aquilo que está na região B não é determinadamente nem  $F$ , nem não- $F$ . Há coisas que, por alguma razão, não se pode determinar se devem ser localizadas em A ou C. Estas são as coisas que se localizam na região B, e a indeterminação relativa a elas pode ser concebida de três modos distintos, que correspondem a três modos distintos de se conceber a vagueza. A vagueza pode ser concebida como (1) um fenômeno epistêmico, ou como (2) um fenômeno metafísico, ou ainda como (3) um fenômeno lingüístico.

(1) Quando considerada como um fenômeno epistêmico, a vagueza é o produto de uma espécie de ignorância. A semântica dos predicados incorporaria o seguinte princípio: qualquer predicado expressa um conceito cuja pertinência a sua extensão é determinada por condições necessárias e suficientes. Saber quais são estas condições seria uma questão epistêmica, cuja falta de resposta não deveria ser considerada uma evidência para a inexistência de tais condições. O diagrama acima, portanto, não seria uma representação da extensão de um conceito, mas uma representação do modo como nós determinamos essa extensão a partir do conhecimento semântico que possuímos, ou melhor, da falta de conhecimento. A atribuição de vagueza aos conceitos, deste modo, seria uma ilusão gerada por uma certa ignorância.

(2) Quando considerada como um fenômeno metafísico, a vagueza de um conceito nada mais é do que um reflexo lingüístico de um aspecto metafísico de uma certa classe de coisas. Neste caso, nem mesmo Deus poderia saber quais são as condições necessárias e suficientes para que algo pertença à extensão de  $F$ , pois haveria coisas que não seriam nem  $F$ , nem não- $F$ . O diagrama acima representaria, portanto, como as coisas são independentemente do modo como as conhecemos e de que tenhamos um conceito para classificá-las do modo como o diagrama as representa.

(3) A concepção lingüística da vagueza é aquela segundo a qual a vagueza não é nem um fenômeno epistêmico, nem metafísico, mas apenas lingüístico. Isso significa que dizer *das coisas* que elas são vagas ou

<sup>30</sup> Há outro sentido em que se pode falar de proposições vagas que não está relacionado à vagueza dos termos gerais. Isso ocorre quando dizemos coisas do tipo “Alguém nessa sala tem uma altura menor que dois metros e maior que cinquenta centímetros”.

precisas não faria sentido. Tampouco faria sentido dizer que há condições necessárias e suficientes para a aplicação de um predicado que são ignoradas por *todas* as pessoas que usam esse predicado; caso contrário, a vagueza não seria apenas lingüística. De acordo com a concepção lingüística, Deus não poderia saber quais são as condições necessárias e suficientes para a aplicação de “F”, não porque haja coisas que não são nem *F*, nem não-*F*, mas porque “F” não é aplicado com base em tais condições. As regras que determinam o significado de “F” não são suficientes para determinar de antemão todos os casos de aplicação do predicado, isto é, não são suficientes para determinar de antemão o valor de verdade de “Fx” para todos os seus possíveis argumentos.

Todas estas concepções da vagueza procuram dar conta da (quer aparente, quer real) falta de limites precisos da extensão de certos conceitos. Se essa falta de limites precisos é real (por oposição a aparente), então isso parece resultar numa certa indeterminação no valor de verdade de certas proposições. Se não há limites precisos entre o ser calvo e o não ser calvo, por exemplo, então parece que a sentença “Esta pessoa é calva” não tem um valor de verdade determinado em todos os casos em que pode ser usada para descrever uma pessoa.

Segundo Frege, esta não pode ser a caracterização de um conceito e de uma proposição. Em “Função e Conceito”, ele diz: “Assim vemos o quão proximamente conectado é aquilo que chamamos conceito em lógica daquilo que chamamos função. De fato, podemos dizer de uma vez: um conceito é uma função cujo valor é sempre um valor de verdade.”<sup>31</sup> Um pouco mais adiante, ele diz:

Isso envolve o requerimento em relação a conceitos que, para qualquer argumento, eles devem ter um valor de verdade como seu valor; que deve ser determinado, para cada objeto, se ele cai sob o conceito ou não. Em outras palavras: com relação a conceitos, temos o requerimento da delimitação precisa; se isso não fosse satisfeito, seria impossível determinar leis lógicas para eles. [...] O requerimento da delimitação precisa dos conceitos contém em si esse requerimento de que funções em geral devam ter um valor de verdade para todo argumento.<sup>32</sup>

Nas *Leis Básicas da Aritmética*, pode-se ler o seguinte:

A um conceito sem limites precisos corresponderia uma área que não tem linhas de fronteira precisas em toda a sua volta, mas que em certos lugares está vagamente fundida com o fundo. Isso não seria uma área em absoluto; e do mesmo modo um conceito que não é definido precisamente é erroneamente chamado um conceito.<sup>33</sup>

A referência às leis lógicas no segundo texto de “Função e conceito” citado acima é uma alusão ao problema que a possibilidade de conceitos vagos aparentemente coloca para o princípio do terceiro excluído. Um pouco depois da passagem das *Leis Básica* recém citada, Frege diz: “O princípio do terceiro excluído é realmente apenas uma outra forma do requerimento que um conceito deva ter uma fronteira precisa. Qualquer objeto

---

Em relação à proposição “Alguém nessa sala tem um metro e setenta e cinco centímetros” a primeira proposição pode ser considerada mais vaga, mas não porque se tenha usado nela um predicado vago.

<sup>31</sup> FC p. 139.

<sup>32</sup> FC p. 141.

<sup>33</sup> GA p. 259.



que escolho tomar ou cai sob o conceito ou não cai sob ele; *tertium non datur*.”<sup>34</sup> Portanto, se conceitos vagos fossem possíveis, o princípio do terceiro excluído não teria aplicação universal e, por conseguinte, não poderia ser aceita como uma lei *lógica*.<sup>35</sup> Mais do que isso: Frege afirma que *nenhuma* lei lógica poderia governar tais conceitos. Portanto, segundo Frege, a definição de um conceito, quando possível, deve especificar condições necessárias e suficientes para a sua aplicação.

A esse respeito, no período pré-*Tractatus* e no *Tractatus* Wittgenstein concordou com Frege em dois pontos. Ele aceitou o que Frege chamou de princípio do terceiro excluído.<sup>36</sup> Ele também negou a possibilidade de conceitos vagos. E a base dessa aceitação, nos *Cadernos de Notas*, está expressa em argumentos que têm como orientação teórica fundamental uma certa concepção da natureza das investigações lógicas. No começo dos seus *Cadernos de Notas*, Wittgenstein diz: “A lógica está interessada na realidade [*Wirklichkeit*]. E desse modo, em sentenças APENAS na medida em que elas são figurações da realidade.”<sup>37</sup> A seguir ele diz que uma única palavra, na medida em que ela não é articulada, não pode expressar um pensamento que concorde ou não com a realidade, que seja verdadeiro ou falso. A estratégia argumentativa aqui parece ser a seguinte: com base em certos “conhecimentos” de certos “aspectos” da realidade,<sup>38</sup> Wittgenstein passa a determinar as características lógicas que a linguagem deve ter para que possa representá-la, isto é, para que possa expressar pensamentos verdadeiros ou falsos. Ele passa diretamente da afirmação de que a lógica está diretamente interessada apenas na realidade e somente de modo indireto interessada na linguagem (na medida em que ela representa a realidade) para a consideração de que uma certa classe de símbolos não pode cumprir o importante papel que faz da linguagem um objeto de interesse da lógica: representar a realidade. Essa mesma estratégia parece repetir-se nas suas reflexões sobre a determinidade do sentido.

Em meio às suas reflexões sobre a natureza da análise lógica, Wittgenstein considera a situação na qual se exige que uma tal análise chegue necessariamente a elementos simples, ainda que não se possa dar nenhum exemplo de tais elementos. “*E continua* impondo-se sobre nós que deve haver algum simples indivi-

---

<sup>34</sup> *Id. Ibid. Loc. cit.* Segundo Carruthers, nesta passagem Frege estaria aparentemente confundindo o princípio do terceiro excluído (uma proposição qualquer *pode* ter apenas um dos dois valores de verdade possíveis: pode ser verdadeira ou falsa, e uma terceira alternativa está excluída) e o princípio da bivalência (uma proposição qualquer *deve* ter um dos dois valores de verdade possíveis, ou o verdadeiro ou o falso) (CARRUTHERS, 1990, p. 55). O modo como Frege explica o princípio do terceiro excluído mostraria que o que ele tem em mente é a bivalência. Mas, a atribuição dessa confusão a Frege parte da aceitação de que há uma distinção entre estes dois princípios. Carruthers teria usado de uma forma mais coerente o princípio de caridade, cuja aplicação ele tanto preza na interpretação do *Tractatus*, se o usasse também na interpretação de Frege, dizendo que Frege não reconhece ou, no mínimo, parece não reconhecer a distinção entre estes dois princípios.

<sup>35</sup> Cf. nota 8 acima. Poder-se-ia perguntar aqui: Frege não admitiu a possibilidade de pensamentos sem valor de verdade? Não é isso que ocorre com sentenças que contêm nomes vazios? (cf. *SB* p. 157; *IL* p. 194; *BSLD* p. 198) Isso por si só já deveria gerar um problema para o princípio do terceiro excluído. Por que então Frege não argumenta contra a *possibilidade* de tais casos, tal como ele o faz contra a possibilidade de conceitos vagos? Ou então, porque ele não admite a existência de conceitos vagos fora da ciência, com a ressalva de que na ciência eles não podem ser admitidos? Frege estipulou uma regra *ad hoc* para evitar que proposições da ciência contenham nomes vazios (*bedeutungslos*): elas devem significar o número zero (*SB* p. 163).

<sup>36</sup> Cf. *TLP* 4.023.

<sup>37</sup> *NB* p. 9. “*Toda* minha tarefa consiste em explicar a natureza da proposição. Isto é, especificar a natureza de todos os fatos, cuja figuração é a proposição. Especificar a natureza de todo ser [*alles Seins*]. (E aqui ser não significa existir — seria então absurdo.)” (*NB* p. 39)

<sup>38</sup> O termo “*Wirklichkeit*” é usado no *Tractatus* para designar aquilo que torna uma proposição verdadeira, um fato (cf. *TLP* 4.023).

sível, um elemento do ser, em suma uma coisa [*ein Ding*].”<sup>39</sup> Wittgenstein então procura mostrar que a incapacidade de dar exemplos de elementos simples, de “mencioná-los pelo nome”, não é contra-intuitiva:

Não é contra o nosso sentimento que *nós* não podemos analisar proposições até o ponto de mencionar os elementos pelo nome? Não, sentimos que o mundo deve consistir de elementos. E parece como se isso fosse idêntico à proposição de que o mundo deve ser o que é, deve ser determinado [*bestimmt*]. Em outras palavras: o que pode vacilar é nossa determinação, não o mundo. Parece como se ao negar as coisas [isto é, negar que os elementos simples existem] fosse o mesmo que dizer que o mundo pode, por assim dizer, ser indeterminado no sentido em que nosso conhecimento é incerto e indeterminado.

O mundo possui uma estrutura fixa.<sup>40</sup>

O argumento aqui parece ser o seguinte. O que uma proposição representa é o que, se existir, se fizer parte do mundo, torna a proposição verdadeira. O que torna uma proposição verdadeira é uma combinação de elementos representados pela proposição como estando combinados. Portanto, se uma proposição representa algo que pode fazer parte do mundo, a sua análise deve poder, ao menos em princípio, ser completada, isto é, chegar aos nomes dos elementos que ela representa. Se esta análise não for levada a cabo, permanece indeterminado o que a proposição representa. Se, pois, a análise fosse essencialmente infinita, ela seria essencialmente incompleta, e, portanto, seria essencialmente indeterminado o que ela representa.<sup>41</sup> Mas se mesmo assim insistíssemos que a proposição representa alguma coisa, então o que ela representa seria indeterminado. E isso implicaria atribuir indeterminação ao mundo, por oposição à indeterminação da nossa representação do mundo. Dado que parece absurdo pensar que o mundo é indeterminado, isto é, que o mundo não é determinadamente desse ou daquele modo, a análise de uma proposição deve poder, ao menos em princípio, ser conduzida ao ponto de se poder mencionar pelo nome os elementos cuja combinação ela representa. Isso implica que tudo o que uma proposição representa é determinado e que toda proposição deverá ter um determinado valor de verdade, o que, por sua vez, exclui a possibilidade de conceitos vagamente delimitados.

Em outra passagem dos *Cadernos de Notas*, Wittgenstein diz:

Quando digo, por exemplo, que a mesa tem uma jarda de comprimento, é extremamente questionável o que eu significo [*meine*]. Mas presumivelmente significo que a distância entre estes dois pontos é uma jarda, e que estes pontos pertencem à mesa.<sup>42</sup>

Wittgenstein parece estar aqui argumentando assim: posso fracassar ao tentar determinar o que eu quero dizer por “uma jarda”. Mas se digo que a distância entre dois pontos de uma mesa é igual a uma jarda, então, dado que estes pontos “pertencem à mesa”, a distância que eu tenho em mente, deve ser tão precisa quanto a distância entre eles.

Alguém poderia objetar que a expressão “uma jarda” deve ter um significado *geral*, e não apenas em *uma* aplicação. Mais adiante nos *Cadernos de Notas*, Wittgenstein considera essa objeção e argumenta da mesma forma que na última passagem citada:

<sup>39</sup> NB p. 62.

<sup>40</sup> *Loc. cit.*

<sup>41</sup> Deve-se diferenciar aqui a análise infinita de uma análise finita de uma proposição que representa infinitos elementos.

<sup>42</sup> NB p. 68.

Eu digo a alguém: “O relógio está sobre a mesa”, e agora ele diz: “Sim, mas se o relógio estivesse em tal e tal posição, você ainda diria que ele está sobre a mesa?” E eu ficaria incerto. Isso mostra que eu não sei o que eu queria dizer [*meinte*] por “estar sobre” *em geral*. Se alguém me pressionasse desse modo a fim de mostrar que eu não sei o que eu signifiquei, eu diria: “Eu sei o que eu quis dizer; quis dizer ISSO”, apontando para o complexo apropriado com meu dedo. E nesse complexo eu realmente tenho os dois objetos em uma relação.<sup>43</sup>

É difícil entender como apontar para o complexo sobre o qual se está falando para mostrar que o que se está querendo dizer é preciso pode não ser um apelo ao caráter determinado *da realidade*.

Essa interpretação não é incoerente (pelo menos não à primeira vista) com o princípio segundo o qual verdades metafísicas podem ser obtidas apenas através de reflexões lógicas. Poder-se-ia dizer que o princípio expressa uma prioridade na ordem do conhecimento, não na ordem das coisas. As evidências até aqui aduzidas para essa interpretação talvez não sejam conclusivas.<sup>44</sup> Entretanto, o objetivo principal do exame das passagens citadas nesse capítulo não é decidir essa questão, mas deixar claro os seguintes pontos:

(i) “A realidade [*Wirklichkeit*] deve, por meio da proposição, ficar restrita a um sim ou não. Para isso deve ser completamente descrita por ela.”<sup>45</sup> Uma proposição, portanto, deve ter um valor de verdade. Uma proposição sem valor de verdade não é uma proposição, é um sinal proposicional desprovido de sentido.

(ii) A análise de uma proposição deve ser finita, completa. Deve-se poder chegar, na análise, ao ponto de poder mencionar os elementos representados na proposição pelo nome. E aqui não se deve confundir uma análise infinita com uma análise que revela a representação de infinitos elementos (como pode ocorrer na quantificação universal). É verdade que infinitos elementos não podem ser todos nomeados (no sentido de batizar tais elementos, um de cada vez), pois chegar ao fim do processo de nomeação desses elementos mostraria que seu número *não* é infinito.<sup>46</sup> Mas justamente porque são elementos, uma análise que chegue a eles é finita e completa, não pode progredir.<sup>47</sup> Dada a tese da independência do sentido em relação à verdade, segundo a qual todas as condições para que uma proposição tenha valor de verdade, para que tenha sentido, pertencem às suas condições de verdade, a análise da proposição deve tornar explícitas todas as suas condições de verdade, isto é, todas as proposições que devem ser verdadeiras e todas as que devem ser falsas para que ela seja verdadeira. E isso significa que todas as conseqüências lógicas de uma proposição devem poder ser determinadas pela sua análise.

(iii) Como foi dito, Wittgenstein também endossa a rejeição da possibilidade de conceitos vagos (o que é aparentemente um corolário de (i)). A última passagem dos *Cadernos de Notas* citada mostra uma das estratégias de Wittgenstein para “justificar a vagueza”, a qual não é repetida no *Tractatus*. Wittgenstein afirma que quando empregamos um predicado, podemos não saber o que queremos dizer com ele em geral, isto é, podemos não saber determinar seu significado de antemão para todos os casos de sua aplicação. Mas em cada caso, devemos saber o que dizemos. Isso sugere que a existência de conceitos vagos é uma ilusão origi-

<sup>43</sup> NB p. 70.

<sup>44</sup> Todavia, nas *Observações Filosóficas* Wittgenstein diz: “Pois dado que a linguagem obtém seu modo de significar [*die Art ihres Bedeuten*] do seu significado [*Bedeutung*], do mundo, nenhuma linguagem que não representa esse mundo é concebível.” (PR p. 80)

<sup>45</sup> TLP 4.023.

<sup>46</sup> Os números são infinitos. Nós temos uma regra para produzir nomes para todos os números, para produzir todos os numerais. Mas, isso não significa que nós nomeamos todos os números (no sentido de “nomear” explicado acima).

nada pela exigência de que o significado de um predicado seja determinado de antemão para todos os casos de sua aplicação. Segundo o *Tractatus*, entretanto, todo nome de um elemento simples (de um objeto, na terminologia do *Tractatus*) deve ser governado justamente por uma regra (que não necessita ser explícita) que determine, por meio da especificação de condições necessárias e suficientes, todas as suas possíveis combinações com outros nomes; caso contrário ele não poderá substituir um elemento na proposição (cf. cap. II).

### 3. Substância

A tese da independência do sentido em relação à verdade implica a postulação de uma substância do mundo. • Não se pode falar da existência de objetos, mas apenas das suas combinações. • A substância é o que garante o sentido é determinado e independente da verdade.

Uma das proposições que resultam da análise de uma proposição da forma gramatical “O F é G” é, como vimos, “ $(\exists x)(Fx)$ ”. Para que essa proposição seja verdadeira, pelo menos uma proposição da forma “Fx” deve ser verdadeira (ou “Fa”, ou “Fb”, ou “Fc”, etc.). Isso significa que, do ponto de vista do *Tractatus*, o sentido de “ $(\exists x)(Fx)$ ” é constituído pelo sentido de proposições da forma “Fx”.<sup>48</sup> Poder-se-ia pensar que o sentido de uma proposição da forma “Fx” depende do sentido de “ $(\exists x)(Fx)$ ”, pois, afinal, parece que para que “Fa”, por exemplo, seja verdadeira, “ $(\exists x)(Fx)$ ” deve ser verdadeira; a última é uma condição de verdade da primeira. Mas isso está em conflito com o fato de que “Fa” é uma proposição *singular*. Além disso, essa mutua dependência seria circular.

Suponha-se que “a” seja um nome de um elemento simples. Se *a* não existisse, “Fa” não teria valor de verdade, e se tivesse, isso somente seria possível se o valor de verdade da proposição “Fa” dependesse da verdade da proposição que diz que *a* existe, a saber, “ $(\exists x)(x=a)$ ”. Frege, como vimos, admitia essa possibilidade, ainda que não em relação ao presente caso, pois, para ele, bem como para Russell,<sup>49</sup> a existência é um conceito de segunda ordem, ou seja, um conceito que não se aplica a indivíduos, mas a conceitos. Sendo assim, “ $(\exists x)(x=a)$ ” é uma sentença mal formada do ponto de vista da lógica de Frege, ou seja, ela não expressa um pensamento. A proposição existencial que deveria ser verdadeira para que “Fa” fizesse sentido seria, segundo Frege, da forma “ $(\exists x)(Gx)$ ”, onde “G” designaria uma conceito constituinte do sentido de “a”.<sup>50</sup> Wittgenstein, no *Tractatus*, rejeitava esta abordagem por duas razões principais: (1) ela fere a tese da independência do sentido em relação à verdade; e (2) nomes de elementos simples, como veremos, não possuem sentido, mas apenas referência. Se, portanto, para “Fa” ter sentido, “a” deve ter referência, então, do simples

<sup>47</sup> Cf. *TLP* 4.2211.

<sup>48</sup> Em 5.526 Wittgenstein diz que “Pode-se descrever integralmente o mundo por meio de proposições completamente generalizadas, ou seja, sem que nenhum nome seja de antemão coordenado a um objeto determinado. Para se chegar, então, ao modo habitual de expressão, deve-se, após uma expressão: ‘há um único *x* tal que...’, simplesmente dizer que este *x* é *a*.” Isso parece sugerir que a proposição “ $(x)(Fx)$ ” pode ser compreendida sem que disso se siga a existência de elementos simples. Esse problema será abordado no capítulo II, §3, em que exponho os traços gerais da concepção tractariana das proposições quantificadas.

<sup>49</sup> Cf. *IMP* pp. 178-179.

fato de haver proposições que descrevem combinações de elementos simples segue-se que há elementos simples. E a existência de tais proposições é deduzida da existência de proposições não analisadas e do princípio da determinidade do sentido.

Somando-se a esse resultado a tese de que, em lógica, nada é casual,<sup>51</sup> pode-se obter a conclusão de que os objetos existem necessariamente. Se em lógica nada é casual, então se algo é uma possibilidade *lógica*, então é *necessariamente* uma possibilidade lógica. E isso significa, falando anacronicamente, que Wittgenstein endossa o seguinte axioma do sistema de lógica modal S5:  $\diamond p \supset \Box(\diamond p)$ . Ora, se “Fa” (onde “a” é o nome de um elemento simples) tem sentido, se descreve uma possibilidade, então, segundo o *Tractatus*, “a” possui referência, ou seja, *a* existe.<sup>52</sup> Portanto, a inexistência de *a* implicaria que “Fa” não representaria uma possibilidade. A pergunta é: haveria ainda a possibilidade que “Fa” representaria se *a* existisse? Ou seja, a possibilidade que “Fa” representava é independente da possibilidade de se representá-la? Essa possibilidade deveria estar fundada na existência possível de *a*. Se a existência de *a* fosse possível, então seria possível que *a* fosse *F*, ainda que essa possibilidade não fosse representável, na medida em que o significado de “a” é *a* e não a possibilidade de *a*.<sup>53</sup> Essa noção de possibilidade é expressamente rejeitada por Wittgenstein no *Tractatus*. O espaço lógico é a totalidade das possibilidades lógicas. Uma proposição representa um lugar nesse espaço, isto é uma possibilidade. Sobre a existência desse lugar, Wittgenstein diz o seguinte: “A existência desse lugar lógico é assegurada tão-somente pela existência das partes constituintes, pela existência da proposição com sentido.”<sup>54</sup> Isso significa pelo menos que não pode haver uma possibilidade que não possa ser representada. Sendo assim, se não for possível representar uma determinada possibilidade, não se trata de uma possibilidade. Portanto, se a inexistência de *a* implica que a possibilidade representada por “Fa” *não pode* mais ser representada, então essa possibilidade, na verdade, deixou de ser uma possibilidade, o que

<sup>50</sup> Cf. *SB* p. 163.

<sup>51</sup> “Na lógica, nada é casual... [...] (O que é lógico não pode ser meramente possível. A lógica trata de cada possibilidade e todas as possibilidades são fatos seus.)” *TLP* 2.0121.

<sup>52</sup> Carruthers argumenta que de acordo com o *Tractatus*, o significado de um nome não é o seu portador (Cf. CARRUTHERS, 1990, pp 1-2, 6-8). Essa interpretação estaria apoiada pelo fato de que Wittgenstein afirma que numerais e a negação possuem significado. Isso deixa aberta a possibilidade de que um nome tenha significado sem que seja necessário que o que ele nomeia exista. Portanto, a semântica dos nomes próprios não poderia ser usada como premissa para demonstrar a existência necessária dos objetos. Segundo Carruthers, quando Wittgenstein afirma que o objeto é o significado de um nome, o que ele está dizendo é que conhecer o significado de um nome é saber que objeto ele nomeia, e para saber isso, basta conhecer a gramática desse nome. A gramática seria algo como o sentido fregeano, um modo de apresentação do objeto. Uma tal interpretação tornaria difícil entender 2.0211. Se o mundo não tivesse substância, que proposição deveria ser verdadeira para que uma outra tivesse sentido? Carruthers afirma que tal interpretação seria possível se levássemos em consideração uma tese interpretativa ainda mais estranha: o sentido de uma proposição não é suas condições de verdade. Um nome sem portador implicaria que uma proposição que o contenha não teria valor de verdade, embora tivesse sentido (p. 99). O erro de Carruthers consiste em deduzir que nenhum significado é um objeto do fato de que nem todos são.

<sup>53</sup> Carruthers apresenta e critica um argumento que procura mostrar que de S5 se segue a existência necessária dos objetos (CARRUTHERS, 1990, pp. 91-92). Tal argumento é similar ao apresentado acima. (1) os mundos possíveis *w* e *v* possuem diferentes objetos ( $w=\{a, b, c\}$ ,  $v=\{d, e, f\}$ ); (2) as possíveis combinações de *a*, *b*, e *c* determinam o que é possível em *w* e as possíveis combinações de *d*, *e* e *f* determinam o que é possível em *v*; (3) portanto, o que é possível em *w* não é possível em *v* e vice-versa, ou seja, o que é possível em um certo mundo possível não é possível em todos os mundos possíveis, o que contraria S5. Carruthers argumenta que a premissa (2) é falsa. Segundo ele, dado que, no mundo possível *u*, os objetos *a*, *b*, *c*, *d*, *e* e *f* existem, a possibilidade de *a* combinar-se com *d*, e *d* com *e*, por exemplo, seriam possibilidades em *w* e *v*. Esse argumento, se correto, mostraria que a existência possível dos objetos não conflita com S5. Entretanto, ele também supõe a impossibilidade de se pensar, de se representar, em *w*, a possibilidade de *d* combinar-se com *e*, sob pena de negar que o significados de “*d*” e “*e*” sejam *d* e *e*. Possibilidades não representáveis, entretanto, são explicitamente rejeitadas no *Tractatus* (cf. o que se segue no texto). Carruthers, entretanto, acredita que, segundo o *Tractatus*, o significado de um nome não é o objeto que ele nomeia (cf. nota anterior).

<sup>54</sup> *TLP* 3.4 (cf. nota 39).

contraria S5. Conseqüentemente, se “a” é um nome de um elemento simples, então a inexistência de *a* deve ser impensável. Isso significa que *a* existe necessariamente, deve existir em todos os mundos possíveis.<sup>55</sup> Wittgenstein diz: “É óbvio que um mundo imaginário, por mais que difira do mundo real, deve ter algo — uma forma — em comum com ele. Essa forma fixa consiste precisamente nos objetos.”<sup>56</sup>

O que significa dizer que os elementos simples existem necessariamente? Que a proposição “ $(\exists x)(x=a)$ ”, por exemplo, onde “a” é o nome de um elemento simples, é verdadeira em todos os mundos possíveis? Se se tratasse de uma proposição, então ela realmente seria necessariamente verdadeira. Wittgenstein, entretanto, faz coro com Frege ao rejeitar que “ $(\exists x)(x=a)$ ” seja uma proposição, ainda que por razões distintas das razões de Frege.<sup>57</sup> Uma proposição representa uma possibilidade, uma combinação possível de elementos simples. É possível que a combinação representada por uma proposição não seja atual. Isso significa que toda proposição é contingente. Sendo assim, dado que “ $(\exists x)(x=a)$ ” não representa uma possibilidade, uma combinação de elementos simples, esse sinal não tem sentido.<sup>58</sup> Por conseguinte, não faz sentido falar da existência ou não existência dos elementos simples. O que faz sentido dizer é *como* os elementos estão, quais são seus estados. E dizer como eles estão não pode ser outra coisa que dizer com que outros elementos eles estão combinados, pois, afinal, o que seria atribuir uma propriedade a um elemento *logicamente simples* que não fosse uma descrição de uma dessas combinações? Como se poderia distinguir *a* do ser-*F*-de-*a*, se *a* é algo que não possui nenhuma multiplicidade lógica intrínseca? De nada adianta dizer que o ser-*F* distingue-se de *a* na medida em que outro elemento pode ser *F* sem ser *a*. O problema aqui é justamente saber o que é ser *F*, o que é possuir uma propriedade intrínseca, quando aquilo que possui uma propriedade é algo logicamente simples.

Esse argumento parece mostrar que propriedades não podem ser elementos simples. Esse é o caso, se concebermos os elementos simples como devendo estar necessariamente combinados com outros elementos. Nesse caso, o simples fato de sabermos que *F* é uma propriedade simples, o que sabemos por meio do que Wittgenstein chamou “aplicação da lógica”, é fundamento suficiente para sabermos que a proposição quantificada “ $(x)\sim(Fx)$ ” é necessariamente falsa, o que contraria a afirmação do *Tractatus* segundo a qual apenas contradições são necessariamente falsas.<sup>59</sup> Se abandonarmos a concepção dos elementos simples como necessariamente combinados com outros elementos, então teremos de dar conta de 5.552-5.5521, onde Witt-

---

<sup>55</sup> Carruthers distingue “existir em todos os mundos possíveis” e “existir necessariamente”. Segundo ele, algo existe necessariamente se existe em todos os mundos possíveis *todo o tempo* (CARRUTHERS, 1990, pp. 77, 85). Isso mostra que Carruthers concebe um mundo possível como algo que necessariamente se estende no tempo. Kripke, o filósofo que introduziu o termo “mundo possível” na filosofia contemporânea, diz que muita confusão poderia ser evitada se ao invés da expressão “mundo possível”, fossem usadas as expressões (a) “estados possíveis do mundo”, ou (b) “histórias possíveis do mundo”, ou (c) “situações contrafactuais” (KRIPKE, 1972, p. 15-20). A expressão (a) é compatível com a concepção de Carruthers. O mesmo não é o caso em se tratando da expressão (b), pois se o estado em questão é concebido estaticamente, então uma *história* possível do mundo seria (plausivelmente) uma sucessão de *estados* possíveis do mundo, ou seja, uma sucessão de mundos possíveis. Isso apenas mostra que a concepção de Carruthers não é irrecusável. É possível definir a existência necessária como a existência em todos os mundos possíveis.

<sup>56</sup> TLP 2.022-2.023.

<sup>57</sup> Para Wittgenstein, como veremos, os quantificadores não são *conceitos* de segunda ordem, pela simples razão de que não são conceitos.

<sup>58</sup> A existência de um elemento *simples* não pode tornar verdadeira uma proposição, uma *articulação* de símbolos. Ambos não tem a mesma “multiplicidade lógica”.

genstein parece estar dizendo que a lógica pressupõe a existência do mundo, ou seja, de combinações efetivas de elementos simples, ainda que seja contingente que combinações constituem o mundo.

A partir dessa noção de uma propriedade de um elemento simples, pode-se dizer o seguinte: dado que os elementos simples existem necessariamente e que suas combinações, suas propriedades, são contingentes, acidentais, os elementos simples existem independentemente de quais combinações se efetivam, independentemente dos seus acidentes. Eles são aquilo que permanece existindo durante as mudanças de seus acidentes.<sup>60</sup>

Assim descritos, os elementos simples aproximam-se muito daquilo que, de acordo com a definição clássica, se chamou de substância: aquilo que permanece através de todas as suas mudanças de alguma coisa.<sup>61</sup> Quando uma proposição é verdadeira, a combinação de elementos simples que ela descreve existe, ou seja, algo é o caso no mundo. Os elementos simples, portanto, são aquilo que existe independentemente do que seja o caso. Wittgenstein define substância justamente como “o que subsiste independentemente do que é o caso”,<sup>62</sup> e diz então que os elementos simples, o que, no *Tractatus*, Wittgenstein denomina “objetos”, são uma substância. Substância do que? “Os objetos constituem a substância do mundo”.<sup>63</sup>

Aristóteles diz: “A substância de cada coisa é uma não por mero acidente e, do mesmo modo, é, por sua própria natureza, algo que é”.<sup>64</sup> O mundo não tem uma substância por mero acaso. O mundo é a totalidade dos fatos, e fatos são a existência de uma combinação de objetos. Os objetos são *necessariamente* a substância do mundo. Por isso, qualquer mundo possível deverá conter objetos, como já havia sido dito.<sup>65</sup>

Pode-se agora entender a relação entre a substância do mundo, a tese da independência do sentido em relação à verdade e o princípio da determinidade do sentido. A idéia de substância é um elemento essencial na manutenção dessa tese e desse princípio. É somente porque o mundo possui substância que a proposição tem um sentido determinado e independente do valor de verdade de qualquer proposição. A subsistência da substância do mundo — na medida em que essa substância é constituída de objetos simples cuja existência não se pode representar numa proposição — determina o fim da análise de qualquer proposição, um fim sem o qual o sentido de uma proposição seria indeterminado e dependente da verdade de outra(s) proposição(ões). A natureza *a priori* da lógica está fundada, segundo o *Tractatus*, na tese da independência do sentido em

<sup>59</sup> Se “ $(x)\sim(Fx)$ ” é verdadeira, então  $F$  não está combinado com nenhum outro elemento. Mas, se os elementos devem estar combinados, então “ $(x)\sim(Fx)$ ” não representa uma possibilidade e, portanto, não é uma proposição. Portanto, se “ $(x)\sim(Fx)$ ” tem sentido, então o significado de “ $F$ ” não pode ser um elemento simples.

<sup>60</sup> Cf. TLP 2.0271.

<sup>61</sup> Cf. p. ex., ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1003b 5-10: “De modo que também são vários os sentidos em que dizemos que uma coisa ‘é’, mas todos eles se referem a um só ponto de partida; algumas coisas ‘são’ pelo fato de serem substâncias, outras por serem modificações de substâncias, outras por representarem um trânsito para ela, a destruição, a privação ao a qualidade dela, ou pelo fato de a produzirem ou gerarem, ou por serem termos relativos à substância, ou a negação de um desses termos, ou da própria substância.”

<sup>62</sup> TLP 2.024.

<sup>63</sup> TLP 2.021.

<sup>64</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1003b 32-34.

<sup>65</sup> Cf. TLP 2.022-2.023. Poder-se-ia pensar que o *Tractatus* não exclui a possibilidade de que diferentes mundos possíveis contenham diferentes objetos. Nesse caso, “mundos possíveis” significaria “histórias possíveis do mundo”. O problema aqui é que os objetos não teriam existência necessária (no sentido de Carruthers; cf. nota 40). Apresentou-se um argumento acima que concluía que os objetos existem necessariamente e definiu-se “existência necessária” como “existência em todos os mundos possíveis” (num sentido diferente do de Carruthers). Se o argumento em questão é um argumento do *Tractatus*, então o *Tractatus* exclui a possibilidade de objetos que não existem em alguns mundos possíveis (em qualquer sentido).

relação à verdade. Toda proposição descreve uma situação possível que, se existir, se for um fato, a torna verdadeira. Essa situação possível é o sentido da proposição. Portanto, a independência do sentido em relação à verdade de qualquer proposição é sua independência em relação aos fatos. E se o sentido é uma situação possível, uma possibilidade lógica, e uma situação possível é o sentido de uma proposição, as possibilidades lógicas são independentes dos fatos. O que é logicamente possível não é determinado pelos fatos, ou seja, é *a priori* logicamente possível. Essa é a mesma razão pela qual o axioma de S5 mencionado acima é verdadeiro. Se uma possibilidade lógica é uma possibilidade independentemente dos fatos, então é incondicionalmente (ou seja, necessariamente) uma possibilidade (analogamente, uma tautologia é incondicionalmente verdadeira e uma contradição, incondicionalmente falsa).



## Capítulo II.

# FIGURAÇÃO, PENSAMENTO E FORMA LÓGICA

### 1. Figuração

A teoria figurativa da proposição é dividida em duas partes. (1) a teoria das proposições elementares e (2) a teoria das proposições moleculares. • Há cinco condições para que algo seja uma figuração: 1. Uma figuração deve ser uma combinação de elementos que representa uma combinação de elementos. 2. Figuração e figurado devem ter a mesma multiplicidade lógica. 3. Cada elemento da figuração deve estar no lugar de cada elemento do figurado. 4. A forma de afiguração deve representar o modo como os elementos do figurado estão representados. 5. O ato de pensar.

No período do *Tractatus*, Wittgenstein adotava uma determinada concepção acerca da investigação lógica segundo a qual ela deveria investigar *essências*, ou seja, aquilo que é (necessariamente) *comum* aos e *distintivo* dos elementos de uma determinada classe. Isso significa que a essência do ser- $\Phi$  é determinada por condições necessária e suficientes para se dizer com verdade que algo é  $\Phi$ .<sup>1</sup> A teoria figurativa da proposição é a exposição do que é essencial à proposição. Nas seções 1, 2 e 3 será abordada a primeira parte dessa teoria: aquela relativa às proposições residuais da análise lógica, que Wittgenstein denomina “proposições elementares”.

A teoria figurativa da proposição não é, como alguns costumam dizer, apenas uma analogia entre proposições e figurações. Nela a proposição é considerada como sendo realmente um tipo de figuração.<sup>2</sup> Para

---

<sup>1</sup> “O essencial na proposição é, portanto, o que têm em comum todas as proposições que podem exprimir o mesmo sentido. Do mesmo modo, o essencial no símbolo, é em geral, o que têm em comum todos os símbolos que podem cumprir o mesmo fim.” (*TLP* 3.341. Cf. 4.016; 4.5; 5.512; 5.47-5.471; 5.4711) “Como eu entendo as proposições elementares, por exemplo, elas devem ter algo em comum; doutra forma, eu não poderia em geral falar coletivamente de todas elas como as ‘proposições elementares’.” (*NB* p. 89)

<sup>2</sup> Uma passagem dos *Cadernos de Notas* parece ser um contra-exemplo do que acaba de ser afirmado: “Pode-se negar uma *figuração* [*Bild*]? Não. E nisso reside a diferença entre *figuração* e *proposição*. A *figuração* pode servir como *proposição*. Mas, nesse caso, algo é acrescentado a ela que faz com que ela agora diga alguma coisa. Em suma: posso apenas negar que a *figuração* seja correta, mas a *figuração* eu não posso negar.” (*NB* p. 33.) Mas, o que é uma *figuração* que não diz nada? Uma *figuração*, no sentido ordinário de “*figuração*” (e no sentido do *Tractatus*), tem um componente intencional ineliminável. Uma *figuração* é uma figura *de* alguma coisa (existente ou inexistente). Wittgenstein parece estar usando “*figuração*” aqui num sentido não ordinário, para referir-se àquilo que, na *figuração*, corresponde ao que, na *proposição*, ele chama de sinal proposicional (cf. *TLP* 3.32). Não podemos negar o

Wittgenstein “[a] figuração é um modelo da realidade”,<sup>3</sup> do mesmo modo que uma maquete, uma pintura, uma escultura, etc. Uma tal teoria, tão simples, veio ao encontro das exigências de Wittgenstein, pois ele esperava que a solução das suas questões fosse assim, simples, como é simples tudo o que é lógico.<sup>4</sup> Alguns aspectos essenciais da teoria figurativa apareceram já nos *Cadernos de Notas*.

Na proposição um mundo é como que colocado experimentalmente. (Como no tribunal em Paris um acidente de automóvel é representado por meio de bonecos, etc.)

Isso deve revelar a natureza da verdade diretamente (se eu não fosse cego).

Pensemos na escrita hieroglífica na qual cada palavra é a representação do ela deve substituir. Pensemos também no fato de que figuras *reais* de situações podem ser *corretas* ou *incorretas*.



“ : Se a figura da direita nessa figura representa o homem A, e a da

esquerda representa o homem B, então o todo pode asserir, p.ex.: “A está esgrimindo com B”. A proposição em escrita figurativa pode ser verdadeira ou falsa. Ela tem um sentido independentemente de sua verdade ou falsidade. Deve ser possível demonstrar tudo que essencial considerando esse caso.<sup>5</sup>

No *Tractatus*, Wittgenstein desenvolveu essa idéia, cujo essencial é o seguinte: uma figuração é uma combinação de elementos que representa a realidade porque satisfaz as seguintes condições. (1) Uma figuração representa uma combinação de elementos, uma combinação de objetos. (2) A multiplicidade lógica dos elementos da figuração é a mesma multiplicidade lógica da combinação de objetos que ela representa, do afigurado.<sup>6</sup> (3) Cada um dos elementos da figuração está (na figuração) no lugar de (*steht für*)<sup>7</sup> um dos objetos do afigurado, e cada objeto tem um elemento da figuração no seu lugar na figuração.<sup>8</sup> Essas coordenações entre os elementos da figuração e do afigurado é a relação afiguradora.<sup>9</sup> (4) O modo como os elementos da figuração estão relacionados uns com os outros, a *estrutura* da figuração, representa o modo como os objetos do afigurado estão relacionados uns com os outros, representa a estrutura do afigurado.<sup>10</sup>

Há mais uma condição essencial para que uma figuração seja uma figuração, a qual, entretanto, será exposta mais adiante, após a explicação do conceito de proposição.

Tanto os elementos da figuração quanto os objetos do afigurado têm determinadas possibilidades combinatórias, possibilidades de formar estruturas. A isso Wittgenstein denomina “forma”. A forma, portan-

---

sinal proposicional, mas apenas o símbolo proposicional. Do mesmo modo, não podemos negar uma pintura, mas apenas que as coisas estejam tal como a pintura representa que estão. E para isso, não podemos considerar a pintura como um mero objeto físico.

<sup>3</sup> TLP 2.12.

<sup>4</sup> Cf. TLP 5.4541.

<sup>5</sup> NB p. 7. Nas *Investigações* Wittgenstein diz: “Imaginemos um quadro representando um boxeador numa determinada posição de luta. Esse quadro pode ser usado para comunicar a alguém como deve se portar; ou como não se deve se portar; ou como um homem determinado portou-se em tal e tal lugar etc., etc. Poder-se-ia chamar esse quadro (para falar como os químicos) de um radical de frase [*Satzradikal*]. De modo semelhante concebeu Frege a ‘suposição’.” (PI p. 11) Esse comentário é uma das muitas notas em tiras de papel afixadas ao texto principal posteriormente. Por isso, se for permitido um pouco de especulação, esse comentário pode muito bem ser sobre a figura dos *Cadernos de Notas*. Para a relação entre a idéia de radical de frase, a asserção e a negação, ver Capítulo III, final da secção 1.

<sup>6</sup> Cf. TLP 4.04.

<sup>7</sup> Em inglês, usa-se normalmente a expressão “to stand for” para traduzir “stehen für”. A expressão portuguesa “estar por”, todavia, tem um significado diferente. Ela significa “concordar com (alguma coisa)”; “acertar (algo)” “ser a favor de”. Por isso, “estar no lugar de” ou “substituir” são as opções corretas de tradução para o português.

<sup>8</sup> Cf. TLP 2.131, 2.1514.

<sup>9</sup> TLP 2.1513-2.1514.

<sup>10</sup> Cf. TLP 2.15, 2.032.

to, é a possibilidade da estrutura.<sup>11</sup> A forma de afiguração é a possibilidade de que os objetos que os elementos da figuração substituem estejam combinados tal como os elementos da figuração.<sup>12</sup> Por exemplo: a forma espacial de afiguração é a possibilidade de os elementos do afigurado estejam em uma relação espacial uns com os outros, tal como os elementos da figuração. Se os elementos da figuração estão numa relação de estar um em cima do outro, então isso expressa a possibilidade de que os elementos do afigurado estejam na mesma relação.<sup>13</sup> Há diferentes formas de afiguração. Algumas são espaciais, outras são coloridas, etc. Entretanto, toda figuração deve ter uma forma *comum* com o afigurado para que a primeira seja uma figuração do último, a saber, a forma *lógica* de afiguração.<sup>14</sup> A forma lógica é justamente a forma de afiguração *em geral*. A forma lógica é a possibilidade lógica da estrutura. É por isso que “[t]oda figuração é *também* uma figuração lógica. (No entanto, nem toda figuração é, p.ex., uma figuração espacial.)”<sup>15</sup>

Toda figuração é uma estrutura, uma ligação de elementos. Portanto, toda figuração também pode ser parte da realidade, pode ser um afigurado. É a partir destas observações que se deve entender a afirmação de Wittgenstein de que a forma lógica de afiguração é a forma da realidade.

Como foi visto, aos elementos daquilo que é representado por uma figuração, aos elementos do afigurado, Wittgenstein deu o nome de “objetos” (*Gegenstanden*) (os quais, como vimos, são logicamente simples e existem necessariamente). Ele os chamou também de “coisas” (*Sachen, Dingen*). O afigurado, a combinação de objetos ou coisas, Wittgenstein denominou “estado de coisas” (*Sachverhalt*). Quando o estado de coisas que a figuração representa existe a figuração é correta ou verdadeira, caso contrário, é incorreta ou falsa.<sup>16</sup> Mas uma figuração será uma figuração, manterá uma relação afiguradora com a realidade, independentemente de que aquilo que ela figura exista, independentemente de ser correta ou incorreta, verdadeira ou falsa.<sup>17</sup> Para saber se uma figuração é verdadeira, deve-se compará-la com a realidade. Por isso, não se pode saber *a priori* se uma figuração é verdadeira.<sup>18</sup>

O pensamento é a figuração lógica dos fatos.<sup>19</sup> Disso se segue que tudo o que é ilógico não é afigurável ou pensável, e tudo o que é lógico é afigurável ou pensável. Portanto, não há pensamentos ilógicos.<sup>20</sup> A proposição é a expressão *sensivelmente perceptível* do pensamento.<sup>21</sup> Portanto, a proposição é uma figuração.<sup>22</sup>

---

<sup>11</sup> TLP 2.033.

<sup>12</sup> TLP 2.151.

<sup>13</sup> TLP 2.171.

<sup>14</sup> TLP 2.2.

<sup>15</sup> TLP 2.182.

<sup>16</sup> Cf. TLP 2.21.

<sup>17</sup> Cf. TLP 2.22.

<sup>18</sup> Cf. TLP 2.23-2.225.

<sup>19</sup> Cf. TLP 3. Sobre a distinção entre o sentido lógico e psicológico de “pensamento”, ver secção 2 do presente capítulo.

<sup>20</sup> Cf. TLP 3.03-3.021.

<sup>21</sup> Cf. TLP 3.1. Wittgenstein usa a expressão “proposição” (*Satz*) de maneira ambígua no *Tractatus*, ora referindo-se ao sinal proposicional, ora referindo-se ao símbolo proposicional. A proposição é a expressão sensivelmente perceptível do pensamento porque o *sinal* proposicional é algo sensivelmente perceptível.

<sup>22</sup> Cf. TLP 4.01.

Wittgenstein distingue *estado de coisas* de *fato* (*Tatsache*). Entretanto, essa distinção não é muito clara no *Tractatus*. Wittgenstein diz: “O que é o caso, o fato, é a existência de estados de coisas.”<sup>23</sup> Isso parece poder ser interpretado de dois modos. (1) Um estado de coisas é a possibilidade de um fato e um fato é a atualização de um estado de coisas. (2) Um fato é uma combinação de estados de coisas, os quais são aquilo que é representado pelas proposições elementares. A interpretação (2) parece reforçada pelo que Wittgenstein diz em 2.034: “A estrutura do fato consiste na estrutura do estado de coisas”.<sup>24</sup> Uma outra evidência para essa interpretação encontra-se numa carta a Russell de 19 de agosto de 1919: “Sachverhalt é o que corresponde a uma Elementarsatz, se ela é verdadeira. Tatsache é o que corresponde ao produto lógico de prop[osições]s elementares quando esse produto é verdadeiro.”<sup>25</sup> Essa interpretação parece ser a única capaz de explicar o uso da expressão “*estados de coisas*” (no plural) na definição de “*fato*” (no singular) citada acima. Além disso, ela torna compreensível o que Wittgenstein diz sobre proposições em outro lugar: “A figuração é um fato”,<sup>26</sup> dado que consiste numa combinação de elementos. Portanto, “[o] sinal proposicional é um fato.”<sup>27</sup> Se Wittgenstein dissesse que uma proposição é um estado de coisas, então, de acordo com a definição da carta a Russell, palavras, os elementos da proposição, deveriam ser objetos simples e necessariamente existentes.<sup>28</sup> Isso é possível, segundo o *Tractatus*, mas de modo algum necessário. Os nomes, considerados como símbolos, são sem dúvida logicamente simples. Porém, não é o símbolo proposicional que é um fato, mas o *sinal* proposicional. Obviamente, para identificar os elementos do sinal proposicional, devem-se considerar certas partes desse sinal como constituintes de símbolos que podem aparecer em outros sinais proposicionais. Mas são as partes do sinal assim identificadas que são elementos de um fato, a saber, o sinal proposicional. Se, pois, uma figuração é um fato, então afigurar é usar fatos para figurar outros fatos ou estados de coisas.

Para que a interpretação (2) seja aceitável, ela deve incorporar algo correto da interpretação (1). Fatos são sempre definidos como existentes. Wittgenstein *nunca* fala de fatos possíveis. Ele, entretanto, fala de estados de coisas possíveis, ainda que também de estados de coisas existentes. Para tornar a terminologia uniforme e clara, doravante a seguinte convenção será adotada. Um fato será um estado de coisas existente e um estado de coisas será um fato possível. A distinção que Wittgenstein apresenta como a distinção entre *Sachverhalt* e *Tatsache* na carta a Russell citada será apresentada como a distinção entre fatos ou estados de coisas atômicos e fatos ou estados de coisas moleculares. Sendo assim, pode haver (a) estados de coisas atômicos (que são representados por proposições elementares), (b) fatos atômicos (que tornam verdadeiras proposições elementares), (c) estados de coisas moleculares (que são representados por proposições moleculares) e (d) fatos moleculares (que tornam verdadeiras proposições moleculares).

---

<sup>23</sup> TLP 2.

<sup>24</sup> TLP 2.034.

<sup>25</sup> NB p.130. O produto lógico de proposições elementares é uma proposição molecular. Mas, nem toda proposição molecular representa um *Tatsache*. Tautologias e contradições não representam coisa alguma.

<sup>26</sup> TLP 2.141.

<sup>27</sup> TLP 3.14.

<sup>28</sup> Aqui se pode notar uma assimetria raramente notada pelos comentadores. Essa assimetria gera um problema para a interpretação usual do isomorfismo do *Tractatus* (cf. o texto alguns parágrafos adiante).

Além das condições (1)-(4), uma figuração e, portanto, uma proposição deve satisfazer uma outra condição essencial. Uma proposição deve (1) representar uma combinação de objetos, um estado de coisas, (2) ter a mesma multiplicidade lógica da combinação de objetos que representa, (3) ser uma combinação de nomes que substituem cada um dos objetos do estado de coisas que ela representa e (4) ter uma estrutura (elementos combinados de um determinado modo) que representa a estrutura do estado de coisas que ela representa (representa o modo como os objetos estão combinados). Um certo modo equivocado de interpretar (3) (a relação afiguradora) e (4) (modo esse que se pode denominar, por razões que mais adiante ficarão claras, interpretação “anti-contextualista”) gera uma interpretação equivocada da quinta condição. Pareceria natural supor que se possa, primeiramente, estabelecer a relação entre os nomes e os objetos, e depois combinar estes nomes para que constituam uma proposição que representa uma combinação dos objetos nomeados. Depois de estabelecida a relação entre nomes e objetos, estabelecer-se-iam as possibilidades combinatórias (formas) dos nomes, as quais deveriam ser as mesmas possibilidades combinatórias (formas) dos objetos nomeados. Entretanto, o que significa dizer que as possibilidades combinatórias dos nomes são *as mesmas* possibilidades combinatórias dos objetos? Se combinarmos os nomes “a” e “b” numa proposição para representar um estado de coisas formado por *a* e *b*, o que significa dizer que as possibilidades combinatórias de “a” e “b” são as mesmas de *a* e *b*?<sup>29</sup> Em outras palavras: como se deve entender o assim chamado isomorfismo do *Tractatus*?

A distinção entre *forma de afiguração* e *forma lógica* apresentada em 2.16ss mostra que, para Wittgenstein, a identidade de possibilidades combinatórias entre os elementos da figuração e do afigurado não é necessária para que uma figuração seja figuração.<sup>30</sup> Não podemos colocar palavras faladas (as quais tem uma forma de afiguração temporal) umas em cima das outras, porém sua estrutura temporal pode representar uma estrutura espacial (que possui uma forma espacial) na qual um elemento pode estar em cima do outro. Ambas, entretanto, possuem a mesma forma *lógica*. Mas qual é o critério de identidade para essa forma lógica? (Como será visto, esse pergunta esconde uma falta de clareza.)

De acordo com a interpretação anti-contextualista, a relação afiguradora, isto é, (3) deve ser entendida a partir de (4). Mas numa tal explicação, uma condição essencial da figuração não é levada em consideração, a saber, o pensamento.

---

<sup>29</sup> Carolyn McMullen combate a interpretação de (3) (a relação afiguradora) segundo a qual são definições ostensivas mentais que estabelecem as relações entre nomes e objetos (MACMULLEN, 1989, p. 43ss.). De acordo com McMullen, a correlação entre proposições e fatos dá-se quando duas condições estão satisfeitas, a saber a condição (2) e uma certa versão de (4): o modo como os nomes estão combinados e o modo como os objetos estão combinados deve ser *o mesmo* para que a proposição represente o fato em questão (cf. p. 47). Mas, afinal, o que significa falar aqui em *mesmo modo*? Esse é o problema gerado pela negligência em relação à possível assimetria mencionada na nota anterior.

<sup>30</sup> Cf. RICKETTS (1996), p. 74.

## 2. Pensamento

O pensamento deve estabelecer a relação entre figuração e figurado. • O pensamento é o método de projeção e tem uma dupla natureza, lógica e psicológica. • O assim chamado isomorfismo entre figuração e figurado não deve ser interpretado literalmente.

Há uma controvérsia a respeito do que Wittgenstein entendia por “pensamento” no *Tractatus*. Um dos pontos principais dessa controvérsia consiste em saber se o pensamento é um elemento psicológico essencial para o uso da linguagem.

Como foi dito, o pensamento é a figuração cuja forma de afiguração é a forma lógica. Mas não é o caso que toda figuração possui uma forma lógica? Toda figuração é, então, um pensamento? McMullen menciona e corrobora a interpretação James Griffin<sup>31</sup> para 3-3.001:

James Griffin destaca que em [TLP 3] Wittgenstein diz “A figuração lógica dos fatos é o pensamento” ao invés de “um pensamento é uma figuração lógica”. Isso sugere que todas as figurações lógicas são pensamentos. Mas nem todas as figurações lógicas são fatos psicológicos, isto é, formados de elementos [psicológicos].<sup>32</sup> Por exemplo, algumas figurações lógicas são espaciais [TLP 2.182]. Griffin argumenta que isso mostra que pensamentos não necessitam ser fatos psicológicos. O que Wittgenstein significa por “pensamento”, de acordo com Griffin, é simplesmente o que quer que seja o resultado de um processo de especificação das regras gramaticais para combinar sinais em uma linguagem e, então, ligar sinais de acordo com essas regras para formar proposições.<sup>33</sup>

McMullen então conclui que um pensamento é simplesmente uma *proposição*,<sup>34</sup> embora não seja necessariamente, uma proposição formada de elementos *psicológicos*. Seria por essa razão que tais elementos psicológicos não poderiam explicar como uma proposição formada de sinais de natureza “sensivelmente perceptível” tem sentido. Ambos estariam no mesmo patamar.

Essa interpretação é de modo geral correta, *se* interpretarmos “pensamento” nas passagens examinadas num sentido lógico,<sup>35</sup> e *se* não levamos em consideração 3.1,<sup>36</sup> pois, afinal, como um sinal proposicional formado de elementos psicológicos pode ser a expressão *sensivelmente perceptível* de um pensamento? Mesmo todas essas concessões não eliminam a possibilidade de que, segundo o *Tractatus*, haja um elemento psicológico essencial no uso da linguagem, pois o “processo” do qual fala McMullen poderia ser concebido como um processo essencialmente psicológico.

<sup>31</sup> GRIFFIN (1997), pp. 87ss.

<sup>32</sup> Estranhamente, no original lê-se “physical” ao invés de “psychological”.

<sup>33</sup> MCMULLEN (1989), p. 44-45.

<sup>34</sup> Wittgenstein de fato diz no *Tractatus* que o pensamento é a proposição com sentido (TLP 4). Mas, aqui Wittgenstein está meramente dizendo o que ela havia dito em 3.1, que uma proposição (um sinal proposicional) com sentido é a expressão de um pensamento. Ele faz isso introduzindo a noção de sentido, na medida em que o que o pensamento pensa é o sentido da proposição (cf. TLP 3.11). Essas considerações são apenas especificações da teoria figurativa para o caso da proposição, do sinal proposicional dotado de sentido. Elas não autorizam identificar pensamento e proposição e dizer que pode haver proposições formadas por sinais proposicionais psicológicos.

<sup>35</sup> Cf. texto mais adiante. Nos *Cadernos de Notas*, Wittgenstein afirma: “O pensar [*Das Denken*] é uma espécie de linguagem. Pois um pensamento [*Gedanke*] é, naturalmente, uma figuração lógica da proposição, e, portanto, é justamente uma espécie de proposição.” (NB p. 82; grifo acrescentado) Mesmo que a expressão “figuração lógica da proposição” seja interpretada como significando “a figuração lógica que a proposição expressa”, isso não apóia a interpretação de McMullen, pois, nesse caso, o pensamento seria uma espécie de linguagem porque seria a figuração expressa por uma proposição. Ora, a proposição é uma figuração. O que significaria então dizer que a proposição é uma figuração que expressa uma figuração lógica?

<sup>36</sup> Griffin de fato argumenta que, segundo o *Tractatus*, não há pensamentos não expressos! Cf. nota 45.

Que Wittgenstein acreditava na existência de um elemento psicológico essencial no uso da linguagem é algo que pode ser comprovado por meio de uma correta interpretação de um trecho da carta já citada que Wittgenstein enviou a Russell em 1919, um ano após ter acabado de redigir o *Tractatus*. Ali Russell pergunta: "...mas um *Gedanke* é um *Tatsache*: quais são seus constituintes e componentes, e qual é a sua relação com aqueles do *Tatsache* afigurado?"<sup>37</sup> Ao que Wittgenstein responde: "Eu não sei quais são os constituintes do pensamento, mas eu sei que deve haver tais constituintes que correspondem às palavras na linguagem."<sup>38</sup> Primeiramente, deve-se notar que, se McMullen e Griffin estivessem corretos, Wittgenstein deveria ter respondido a Russell mais ou menos o seguinte: "Ora, pensamentos podem ser constituídos de qualquer coisa."<sup>39</sup> Entretanto, ele afirma não saber que constituintes são estes. Mais adiante, Russell pergunta se pensamentos são constituídos de palavras. Wittgenstein responde com veemência: "Não! Mas de constituintes psíquicos que tem a mesma espécie de relação com a realidade que as palavras. O que são estes constituintes eu não sei."<sup>40</sup> O que Wittgenstein não sabe sobre os constituintes do pensamento não é a sua natureza; eles são seguramente constituintes de fatos psíquicos. Portanto, o pensamento é um fato psíquico. Carruthers (concordando com McMullen) afirma (corretamente) que, se a relação que os constituintes do pensamento mantém com o fato afigurado, a relação afiguradora, é a mesma que há entre as palavras e o fato afigurado, então a primeira relação não pode ser usada para explicar a segunda.<sup>41</sup> Entretanto, ele afirma que disso se pode concluir que a relação em questão não é psicológica. Essa conclusão não se segue das premissas aduzidas por Carruthers e está claramente em contradição com as palavras de Wittgenstein. Ele diz a Russell, como parte da resposta à primeira pergunta citada acima, que "a espécie de relação dos constituintes do pensamento e do fato afigurado é irrelevante. Seria uma tarefa da psicologia descobrir."<sup>42</sup> Se a relação afiguradora é um tema da psicologia, então sua natureza é psicológica. Se, pois, ela é a mesma relação existente entre as palavras e o estado de coisas afigurado, então a relação entre as palavras e o estado de coisas afigurado é essencialmente psicológica.<sup>43</sup> Isso significa que o uso da linguagem contém um elemento psicológico essencial. Esse elemento não é um *fato* psicológico afigurante (uma configuração de objetos psicológicos), mas a *relação* entre os elementos de um fato afigurante (que pode ou não ser psicológico) e os objetos do estado de coisas afigurado.

Ao que tudo indica, no período do *Tractatus*, Wittgenstein distinguia um sentido lógico e um sentido psicológico de "pensamento". Num sentido psicológico, por sua vez, um pensamento pode ser um fato psicológico ou um ato psicológico. Como fato psicológico, um pensamento é um fato formado por elementos

---

<sup>37</sup> NB p. 130.

<sup>38</sup> *Ibid.* *Loc. cit.*

<sup>39</sup> Isto é correto: segundo o *Tractatus*: uma *proposição* pode ser composta de qualquer coisa *sensivelmente perceptível* (cf. TLP 3.1431).

<sup>40</sup> NB p. 131. Essa passagem é uma evidência para a interpretação segundo a qual, no *Tractatus*, Wittgenstein não concebia o pensamento como uma espécie de linguagem.

<sup>41</sup> CARRUTHERS (1990), p. 12.

<sup>42</sup> NB p. 130. Nas "Notas sobre Lógica" Wittgenstein diz: "Eu correlaciono os fatos ao símbolo 'xRy' por *assim* dividi-los entre aqueles de sentido igual e aqueles de sentido oposto. A essa correlação corresponde a correlação de nome e significado. Ambas são psicológicas." (NL p. 104)

<sup>43</sup> José O. de Almeida Marques (1995, pp. 190ss.) diz que essa interpretação não pode estar correta. Mas, como se pode ver, ela é corroborada explicitamente pelo que Wittgenstein diz.

psicológicos que é usado para figurar um estado de coisas. O fato psicológico em questão corresponde ao sinal proposicional da proposição, que é um fato físico. O pensamento num sentido lógico é qualquer figuração, ou seja, qualquer fato usado para figurar um estado de coisas, seja esse fato psicológico ou não. O pensamento como ato psicológico é o ato que estabelece a relação de afiguração entre os elementos do fato afigurante (seja esse fato psicológico ou não) e os elementos do estado de coisas afigurado (sejam eles de natureza psicológica ou não).

Em 3-3.05, Wittgenstein trata do pensamento *apenas* no sentido lógico. Em 3.11, entretanto, isso não é tão evidente. Imediatamente antes de 3.11 Wittgenstein apresenta, pela primeira vez no *Tractatus*, o conceito de proposição em 3.1: “Na proposição [isto é, no sinal proposicional] o pensamento exprime-se de modo sensivelmente perceptível”.<sup>44</sup> Essa afirmação leva em consideração o fato de que um pensamento (num sentido lógico) não necessita exprimir-se sensível e perceptivelmente, pois ele pode fazer a conexão entre um fato psicológico (um pensamento num sentido psicológico), o qual não tem uma natureza sensivelmente perceptível, e um estado de coisas.<sup>45</sup> A seguir Wittgenstein diz que “[u]tilizamos o sinal perceptível (sinal escrito ou sonoro, etc.) da proposição como projeção da situação possível.”<sup>46</sup> Essa é a primeira aparição da expressão “projeção” no *Tractatus*. Ela ocorre apenas em três outros aforismos. Ainda em 3.11 ele diz: “O método de projeção é pensar o sentido da proposição [*das Denken des Satz-Sinnes*].” Há uma controvérsia sobre como interpretar essa afirmação.<sup>47</sup> Essa controvérsia é uma versão da controvérsia a respeito da existência de um elemento psicológico essencial para o uso da linguagem. Poder-se-ia pensar que, após ter explicado o que é uma proposição apelando para o conceito de projeção, ele explica o conceito de projeção apelando para o conceito psicológico de pensamento. Isso faria a proposição, o símbolo proposicional, ser constituída por (ainda que não apenas por) um elemento psicológico. Opondo-se a essa interpretação, Rush Rhees afirma que, em 3.11, Wittgenstein está dizendo que o método de projeção é aquilo que queremos dizer ao falar de “pensar” ou “entender” o sentido de uma proposição.<sup>48</sup> Carruthers expressa isso dizendo que o pensamento e o método de projeção são “necessariamente co-extensivos”.<sup>49</sup> Restaria ainda por elucidar o que é o método de projeção. Entretanto, por si só essas identidades não mostram que o pensamento não possui uma natureza psicológica, pois nada no *Tractatus* fala contra conceber o método de projeção como algo psicológico.

Uma proposição é um sinal proposicional em que se projeta um estado de coisas. É também a expressão sensivelmente perceptível de um pensamento. Portanto, uma proposição é constituída de dois tipos de elementos: algo sensivelmente perceptível, o sinal proposicional, e algo não perceptível sensivelmente. Se bastar que um estado de coisas seja projetado num sinal proposicional para que o resultado seja uma proposi-

<sup>44</sup> Minha tradução.

<sup>45</sup> Referindo-se ao *Tractatus*, Griffin diz: “...não pode haver nada como um pensamento não expresso.” (1997, p. 119) Seu argumento entretanto para uma tal interpretação baseia-se numa errônea interpretação de “expressão” em “expressão do pensamento”. Um pensamento não expresso, de acordo com a definição de Griffin, é um pensamento que não depende da projeção de um estado de coisas em um fato. Um tal fato é o que Griffin considera a expressão do pensamento. Entretanto, Wittgenstein afirma que a proposição é a expressão *sensivelmente perceptível* do pensamento. Griffin teria acertado se tivesse dito que uma proposição, a expressão do pensamento, pode ser constituída de qualquer elemento sensivelmente perceptível.

<sup>46</sup> TLP 3.11.

<sup>47</sup> Cf. MALCOLM (1977[b], 1986), WINCH (1987), CARRUTHERS (1990), RHEES (1996).

<sup>48</sup> RHEES (1996), p. 39.

<sup>49</sup> CARRUTHERS (1990), p. 11.



ção, então isso deve bastar para que o resultado seja a expressão de um pensamento. Por conseguinte, o pensamento, num sentido lógico, deve ser o método de projeção, o elemento não sensível, não perceptível de uma proposição.<sup>50</sup>

Mas, afinal, o que é método de projeção? O esboço de uma resposta está na última passagem em que Wittgenstein fala de método de projeção no *Tractatus*:

O disco gramofônico, o pensamento musical [*der musikalische Gedanke*], a escrita musical, as ondas sonoras, todos mantêm entre si a mesma relação interna afiguradora [*abbildenden internen Beziehung*] que existe entre a linguagem e o mundo.

A construção lógica é comum a todos.

(Como, no conto, os dois jovens, seus dois cavalos e seus lírios. Todos são, em certo sentido, um só.)

Que haja uma regra geral por meio da qual o músico pode extrair a sinfonia da partitura, uma por meio da qual se pode derivar a sinfonia dos sulcos do disco e, segundo a primeira regra, derivar novamente a partitura, é precisamente nisso que consiste a semelhança interna dessas configurações, que parecem tão completamente diferentes. É essa regra é a lei de projeção, lei que projeta a sinfonia na linguagem das notas. É a regra de tradução da linguagem das notas na linguagem do disco gramofônico.<sup>51</sup>

Essa passagem mostra que, para Wittgenstein, o método ou lei de projeção, e, portanto, o pensamento, é uma regra geral segundo a qual certas combinações espaciais de signos na partitura, por exemplo, representam certas combinações temporais de sons que formam a melodia.<sup>52</sup> Está claro também que o método de projeção é o que constitui a relação de afiguração ou afiguradora. Esse método estabelece que certos elementos da figuração substituem certos elementos do estado de coisas afigurado. Wittgenstein, como visto, concebe a relação de afiguração como tendo uma natureza psicológica. Portanto, o pensamento, num sentido lógico, o método de projeção — ainda que não seja um *fato* psicológico sobre o qual se projeta um estado de coisas — tem uma natureza psicológica. Isto significa que as regras que constituem a relação de afiguração são instituídas por um ato mental.<sup>53</sup>

Para ver que uma tal consequência não é ou não deveria ser tão indesejada, basta seguir a seguinte linha de pensamento. As sentenças da linguagem, os sinais proposicionais, são fatos físicos. Como lógico, Wittgenstein interessa-se pelas sentenças da linguagem. Disso entretanto, não se segue que Wittgenstein, como lógico, interessa-se por fatos da física. Por que algo análogo não pode ocorrer com fatos psicológicos? Isso é o que Wittgenstein parece estar dizendo em uma importante passagem do *Tractatus*:

<sup>50</sup> *Sensivelmente* perceptível é oposto a que? Ao que não pode ser nem sensivelmente perceptível? Um pensamento não expresso sensivelmente é um fato psicológico no qual foi projetado um estado de coisas. Isso *sugere* que sensivelmente perceptível é oposto a introspectavelmente perceptível.

<sup>51</sup> *TLP* 4.014-4.0141. É notável que na polêmica acerca da natureza do pensamento e do método de projeção envolvendo Norman Malcolm (1977[b], 1986), Peter Winch (1987) e Peter Hacker (1999), essa passagem não seja examinada.

<sup>52</sup> A intenção de Wittgenstein ao conceber os sulcos do disco gramofônico como uma linguagem parece clara. Os sulcos fazem parte de um fato cujos elementos estão ligados por meio de regras aos elementos de um estado de coisas, a sinfonia. Ocorre que quando o gramofone reproduz a sinfonia, não faz sentido dizer que o gramofone seguiu estas regras correta ou incorretamente. O gramofone comporta-se conforme as *leis* naturais, o conhecimento das quais usamos para construir o gramofone.

<sup>53</sup> Talvez a alegação de que o *Tractatus* influenciou Chomsky e Fodor seja apoiada por esse argumento. Para um esboço das similaridades entre o *Tractatus* e a filosofia da linguagem de Chomsky, cf. MALCOLM (1993), cap. 4, pp. 48-57.

Meu estudo da linguagem por sinais não corresponde ao estudo dos processos de pensar, estudo que os filósofos sustentaram ser tão essencial para a filosofia da lógica? No mais das vezes, eles só se emaranharam em investigações psicológicas irrelevantes, e um perigo análogo existe no caso do meu método.<sup>54</sup>

Como lógico, Wittgenstein interessa-se também por fatos psicológicos, mas apenas até o ponto em que investigações psicológicas não são necessárias, na medida em que são irrelevantes para a lógica. Nem mesmo Frege escapou de se referir a atos psicológicos na sua filosofia da lógica e da linguagem. Pensamentos, de fato, não são entidades psicológicas para Frege. Entretanto, segundo ele, para usar a linguagem e para pensar de um modo geral, deve-se captar os pensamentos, uma atividade psicológica.<sup>55</sup>

Alguém poderia objetar que isso seria atribuir a Wittgenstein a opinião segundo a qual o pensamento tem poderes misteriosos, quase mágicos, pois como o pensamento pode correlacionar as possibilidades combinatórias do nome e do objeto? Wittgenstein tinha uma atitude minimalista que consistia em não atribuir nada ao pensamento que não fosse uma exigência advinda de reflexões lógicas, sendo o restante das determinações do pensamento um tema para a psicologia descrever e investigar. Ele certamente acreditava que aquilo que ele exigia do pensamento por “razões puramente lógicas” deveria poder ser explicado pela psicologia.<sup>56</sup>

Uma outra objeção segundo a qual a interpretação da noção de pensamento apresentada acima viola o princípio do contexto será abordada no final da próxima secção.

### 3. Forma Lógica

O isomorfismo exige que figuração e afigurado tenham forma lógica, não que tenham a mesma forma lógica. • A relação entre figuração e afigurado exige o concurso de um ato mental de pensar o sentido da proposição, que estabelece uma relação injetora entre as possibilidades combinatórias dos elementos da figuração e as possibilidades combinatórias dos elementos do afigurado.

Vimos que o pensamento era a quinta condição essencial de toda e qualquer figuração. Essa condição provou ser o método de projeção, o qual é um produto de um ato mental. Está-se agora em condições de mostrar que, levando-se em consideração essa condição, pode-se dar conta da dificuldade enfrentada pela interpretação anti-contextualista da relação de afiguração. Essa dificuldade consistia em explicar o sentido em que um nome e um objeto podem possuir *a mesma* forma lógica, dado que eles nem sempre possuem *as mesmas*

<sup>54</sup> TLP 4.1121.

<sup>55</sup> A seguinte passagem é particularmente relevante para o presente ponto: “Combine representações e você ainda terá uma representação e a mais variada e elaborada associação não pode fazer nenhuma diferença. Mesmo que, acima de tudo isso, o todo esteja imbuído de sentimentos e humores, é tudo inútil. A lei da gravitação não pode nunca vir a existir desse modo, pois essa lei é totalmente independente de tudo o que ocorre em minha mente e de como minhas representações mudam e flutuam. Mas, mesmo assim, a apreensão dessa lei é um processo mental. Sim, de fato, mas é um processo que toma lugar nos verdadeiros confins e que por essa razão não pode ser completamente entendido de um ponto de vista puramente lógico. Pois ao apreender a lei, alguma coisa torna-se manifesta cuja natureza não é mais mental no sentido próprio, a saber, o pensamento; e esse processo é talvez o mais misterioso de todos. Mas, justamente por que é de caráter mental, nós não necessitamos nos interessar por ele em lógica. É suficiente para nós que nós possamos apreender pensamentos e reconhecê-los como verdadeiros.” (L p. 145)

<sup>56</sup> Esse tema será abordado novamente no final do presente capítulo e no início do capítulo VI.

possibilidades combinatórias. A solução aqui pode ser encontrada tornando-se clara a relação entre forma lógica e método de projeção. O problema então consiste em determinar como o método de projeção relaciona as possibilidades combinatórias dos nomes e dos objetos e que relação é essa, dado que não é (ou pode não ser) de identidade.

O método de projeção é uma condição necessária para que uma determinada combinação de nomes, uma proposição elementar, represente um determinado estado de coisas. Portanto, o método de projeção é uma condição necessária para que os nomes de uma proposição elementar representem os objetos do estado de coisas que ela representa. Mas não se poderia primeiramente (i) projetar o objeto  $a$  no nome “ $a$ ”, o objeto  $b$  no nome “ $b$ ” e, depois, (ii) unir “ $a$ ” e “ $b$ ” para formar um sinal proposicional que represente um estado de coisas formado por  $a$  e  $b$ ? Se isso significa que se poderia fazer (i) independente da possibilidade de (ii), então a resposta é, segundo o *Tractatus*, negativa. Para se projetar o objeto  $a$  no nome “ $a$ ”, para que “ $a$ ” seja o nome de  $a$ , “ $a$ ” deve espelhar as possibilidades combinatórias de  $a$ . Isso significa que as possibilidades combinatórias de “ $a$ ” com outros nomes devem ser correlacionadas com as possibilidades combinatórias de  $a$  com outros objetos. Dentre as possibilidades combinatórias de “ $a$ ” deve estar a possibilidade de se combinar com “ $b$ ”, se “ $b$ ” é o nome de  $b$  e  $b$  puder se combinar com  $a$ .<sup>57</sup> Portanto, “ $a$ ” não pode ser nome de  $a$  independentemente da possibilidade de se formar um sinal proposicional através da combinação de “ $a$ ” e “ $b$ ”. Em outras palavras: não há relação de designação sem a possibilidade da relação afiguradora.

Essa correspondência entre as possibilidades combinatórias dos nomes e dos objetos deve adequar-se ao seguinte princípio: se  $a$  possui  $n$  possibilidades combinatórias e  $b$  possui  $m$  possibilidades combinatórias, então “ $a$ ” deve ter  $n$  ou mais possibilidades combinatórias e “ $b$ ” deve possuir  $m$  ou mais possibilidades combinatórias. Se “ $a$ ” possuísse  $n-1$  possibilidades combinatórias, então “ $a$ ” não teria a multiplicidade lógica necessária para ser o nome de  $a$ .<sup>58</sup>

Agora estamos em condições entender o isomorfismo do *Tractatus*. Wittgenstein apresenta o isomorfismo primeiramente afirmando a necessidade de que um fato, para ser uma afiguração, tenha algo *comum* com o afigurado.<sup>59</sup> A seguir ele afirma que isso que é comum à figuração e ao afigurado é algo *idêntico* em ambos.<sup>60</sup> Ele então afirma que o que deve ser comum à figuração e ao afigurado para que a figuração possa figurar “à sua maneira (*Art*)” é sua forma de afiguração.<sup>61</sup> O contexto deixa claro o que Wittgenstein quer dizer. Quando as possibilidades combinatórias dos elementos de um fato são espaciais, por exemplo, então essa é a sua *maneira* de afigurar, a maneira espacial. O afigurado deve ter elementos cujas possibilidades combinatórias sejam espaciais, para que a figuração espacial possa figurá-lo *à sua maneira*, isto é, para que combinações espaciais dos elementos da figuração possam figurar combinações espaciais do afigurado (co-

---

<sup>57</sup> As coisas são um pouco mais complicadas. Não há apenas um modo de se combinar “ $a$ ” e “ $b$ ” e pode haver mais de um modo de  $a$  e  $b$  se combinarem. Portanto, as correlações entre as possibilidades combinatórias dos nomes e as possibilidades combinatórias dos objetos envolvem também estas possibilidades.

<sup>58</sup> Isso mostra que a mera correlação entre “ $a$ ” e  $a$  não é suficiente para tornar “ $a$ ” o nome de  $a$ . Entretanto, isso ainda não é razão suficiente para dizer que, no *Tractatus*, Wittgenstein não reservou *nenhum* papel às definições ostensivas no uso da linguagem.

<sup>59</sup> TLP 2.16.

<sup>60</sup> TLP 2.161.

<sup>61</sup> TLP 2.17.

mo ocorre com uma maquete ou uma estátua). Em 2.18, Wittgenstein determina o que deve ser comum à figuração e ao afigurado sem levar em consideração a “maneira” da figuração figurar: “O que toda figuração, qualquer que seja sua forma [sua maneira de afigurar], deve ter em comum com a realidade para poder de algum modo — correta ou falsamente — afigurá-la é a forma lógica, isto é, a forma da realidade [*Wirklichkeit*].”<sup>62</sup> A forma lógica é a forma da realidade porque é definida como a possibilidade da existência de estados de coisas.<sup>63</sup> Isso significa que uma figuração pode figurar um estado de coisas porque é um fato, a realização ou atualização de um estado de coisas, de uma possível combinação de objetos.

Pode-se agora ver que o que gerou o problema de como interpretar o isomorfismo do *Tractatus* foi a seguinte confusão. Em 2.161 Wittgenstein diz que algo deve ser idêntico na figuração e no afigurado. Em 2.18 ele diz que o que deve ser idêntico é a forma lógica. A expressão “a forma lógica”, como bem mostra o contexto, é usada para fazer contraste com, por exemplo, “a forma espacial” ou “a forma temporal”. Mas a forma espacial também é uma forma lógica, as possibilidades espaciais de combinação também são possibilidades lógicas de combinação. Nesse sentido, as diferentes formas de afiguração são diferentes formas lógicas. O isomorfismo expresso em 2.18, portanto, não exige que figuração e afigurado tenham, nesse sentido, a mesma forma lógica (espacial, p.ex.). Dessa perspectiva, o problema supramencionado não pode ser formulado. O que gera esse problema é a exigência de que figuração e afigurado possuam a mesma forma lógica em sentido estrito. Ambos devem ter forma lógica e a forma lógica da figuração deve representar a forma lógica do afigurado, mas a forma lógica de ambos não precisa ser literalmente a mesma. Se “a” é o nome de *a* e “b” é o nome de *b* e *a* pode combinar-se com *b*, então “a” pode combinar-se com “b”. Mas a possibilidade de “a” combinar-se com “b” não é, ou pode não ser, a mesma de *a* combinar-se com *b*, salvo se “a” e “b” são objetos simples exatamente idênticos a *a* e *b*, respectivamente. A exigência de que “a” e *a* tenham as mesmas possibilidades combinatórias é a exigência de que “a” seja uma cópia perfeita, e não uma representação, de *a*.

Vemos pois que o isomorfismo é a exigência de que figuração e afigurado tenham forma lógica, não que tenham a mesma forma lógica. Se isso está certo, contrariamente ao que pensam McMullen e Griffin, é insuficiente apelar apenas para o isomorfismo para explicar a relação de afiguração. Deve haver uma intencionalidade envolvida. E essa intencionalidade é provida justamente pelo método de projeção, que um produto de um ato mental. As possibilidades combinatórias de “a” e “b” espelham as possibilidades combinatórias de *a* e *b*, não porque estas possibilidades sejam ou devam ser idênticas, mas porque o conjunto das possibilidades que espelham é colocada numa relação injetora com o conjunto das possibilidades espelhadas (pode haver excesso da parte do conjunto das possibilidades combinatórias dos elementos da figuração, mas não do afigurado). Essa relação injetora é estabelecida pelo método de projeção.<sup>64</sup> Portanto, o que é necessário para que haja relação de afiguração é (i) que figuração e afigurado possuam forma lógica, (ii) que as possibilida-

---

<sup>62</sup> TLP 2.18.

<sup>63</sup> Em 2.2, Wittgenstein diz que o que figuração tem em comum com o afigurado é a forma lógica de afiguração. Em 2.21, que é uma observação sobre 2.2, ele diz: “A figuração figura a realidade ao representar uma possibilidade de existência ou inexistência de estados de coisas.”

<sup>64</sup> Uma interpretação semelhante encontra-se em RICKETTS (1996), esp. p. 79. Guy Stock já havia chamado atenção para o possível excesso de possibilidades combinatórias do nome em relação às possibilidades combinatórias do objeto (STOCK, 1976, pp. 71-72).

des combinatórias dos elementos da figuração e do afigurado possuam a multiplicidade lógica adequada e (iii) que o método de projeção estabeleça a relação injetora entre os conjuntos de possibilidades combinatórias da figuração e do afigurado.

Agora, uma outra objeção à interpretação da noção de pensamento apresentada na última secção pode ser examinada. Essa objeção consiste em dizer que aquela interpretação, por apresentar o método de projeção como algo psicológico, faz com que a relação entre nome e objeto possa se dar fora do contexto da proposição, o que é explicitamente negado em 3.3: “Só a proposição tem sentido: é só no contexto da proposição que um nome tem significado.”<sup>65</sup> Essa objeção é levantada, por exemplo, por James Conant.<sup>66</sup> Segundo Conant, conceber a relação entre nome e objeto como uma relação psicológica é violar o primeiro dos três princípios enunciados por Frege no final do prefácio a *Os Fundamentos da Aritmética*: “deve-se separar precisamente o psicológico do lógico, o subjetivo do objetivo”.<sup>67</sup> Segundo Frege, quem violar o segundo princípio, será “quase obrigado” a violar o primeiro, concebendo o significado de uma expressão, algo lógico, como algo psicológico. O segundo princípio é justamente o famoso princípio do contexto: “deve-se perguntar pelo significado das palavras no contexto da proposição, a não isoladamente.”<sup>68</sup> O argumento de Conant parece então ser o seguinte: a interpretação psicologista da relação nome/objeto viola o primeiro princípio; uma tese que viole o primeiro princípio viola o segundo; portanto, a interpretação psicologista da relação nome/objeto viola o princípio do contexto. Mas esse argumento é inaceitável.

Em primeiro lugar, Frege tem o cuidado em usar a expressão “quase” quando diz que quem violar o segundo princípio, será *quase* obrigado a violar o primeiro. A relação aqui não é de consequência lógica. Em segundo lugar, Conant confunde duas coisas que são perfeitamente distintas, tanto para Frege quanto para o *Tractatus*: o pensamento e o ato de pensar, o significado e o ato de significar. Na interpretação da relação nome/objeto da última secção, o significado não é concebido como algo necessariamente psicológico. O significado de um nome é o objeto que o nome substitui na proposição. Esse objeto *pode* ter uma natureza psicológica, quando o estado de coisas representado pela proposição é psicológico. O que é concebido como algo psicológico é a relação entre nome e nomeado, como mostra o apoio textual apresentado na última secção. Finalmente, levando-se em consideração as reflexões da presente secção, em especial a condição (iii) da relação de afiguração, pode-se ver como a relação entre nome e objeto pode ser psicológica sem violar o princípio do contexto. Essa relação é estabelecida por um ato mental ou psicológico, mas ela consiste em estabelecer correlações entre as possibilidades combinatórias dos nomes e as possibilidades combinatórias dos objetos. Isso mostra que a referida relação somente pode ser estabelecida levando-se em consideração o contexto proposicional em que o nome pode ocorrer. E o entendimento de “contexto proposicional” deve estar em harmonia com o que Wittgenstein diz em 3.1431: “Fica muito clara a essência do sinal proposicional quando o concebemos composto não de sinais escritos, mas de objetos espaciais (digamos: mesas, cadei-

---

<sup>65</sup> TLP 3.3.

<sup>66</sup> CONANT (2000), p. 210, nota 80.

<sup>67</sup> GA p. 90.

<sup>68</sup> *Loc. cit.*

ras, livros.)”<sup>69</sup> A palavra “bar” escrita na porta de um bar pode ser vista, nesse sentido, como uma expressão componente de uma proposição.

#### 4. *Forma, Conteúdo e Necessidade*

As proposições moleculares não representam nada que não seja representado pelas proposições elementares. • A tese de que toda necessidade lógica é puramente formal se segue das seguintes teses: 1. As proposições elementares são contingentes e logicamente independentes entre si. 2. As proposições moleculares são formadas por uma operação sobre proposições elementares que, por ser puramente formal, não acrescenta nenhum conteúdo ao conteúdo das proposições elementares. • A tese da independência lógica das proposições elementares se segue das teses da determinidade do sentido e da independência do sentido em relação à verdade.

A teoria figurativa aplica-se *diretamente* apenas às proposições elementares, pois nenhuma proposição da linguagem cotidiana (não analisada) contém nomes de objetos simples. No entanto, Wittgenstein pretendia que sua teoria fosse indiretamente aplicável às demais proposições. Que haja *outras* proposições além das proposições elementares não significa que haja ou possa haver proposições moleculares (não elementares) que afigurem o que proposições elementares não afiguram. Todo o trabalho de afigurar a realidade, segundo Wittgenstein, deveria poder ser feito apenas através de proposições elementares. Essa tese se expressa na afirmação de que “[a] especificação de todas as proposições elementares verdadeiras descreve o mundo completamente.”<sup>70</sup> Se a totalidade das proposições elementares verdadeiras descreve o mundo completamente, então não resta nada para uma proposição molecular descrever que não seja descrito por proposições elementares.

Wittgenstein precisava defender a tese da completude figurativa das proposições elementares porque o contrário é incompatível com a tese de que todas as relações lógicas entre proposições têm uma natureza puramente *formal*, isto é, uma natureza independente do *conteúdo* de qualquer proposição (mas não independente de que proposições tenham conteúdo). A relação entre estas duas teses é a seguinte: se (1) funções de verdade são geradas por uma operação formal sobre proposições elementares, o que implica (1.1) a tese da completude figurativa das proposições elementares, então (2) as relações lógicas veritativo-funcionais (aquelas que ocorrem entre proposições que compõem funções de verdade) são puramente formais. Para se concluir que todas as relações lógicas entre proposições são veritativo-funcionais e, portanto, puramente formais, basta acrescentar-se (4) a tese da independência lógica das proposições elementares.

O caráter formal da operação que gera todas as funções de verdade é exibido na demonstração da assim chamada tese da extensionalidade, segundo a qual “[a] proposição é uma função de verdade das proposições elementares. (A proposição elementar é uma função de verdade de si mesma.)”<sup>71</sup> Proposições são, segundo a tese da extensionalidade, expressões de possibilidades de verdade de proposições elementares e

<sup>69</sup> TLP 3.1431.

<sup>70</sup> TLP 4.26.

<sup>71</sup> TLP 5.

proposições elementares são expressões das suas próprias possibilidades de verdade. Para demonstrar a tese da extensionalidade, Wittgenstein procurou mostrar que todas as proposições não elementares são geradas por meio da aplicação de uma determinada operação lógica (uma operação de verdade) sobre uma base formada por proposições elementares (isso equivale a mostrar que a proposição tem uma forma geral). A tese da extensionalidade pode então ser formulada assim: uma proposição somente aparece em uma outra como base de aplicação de uma operação de verdade. Essa operação não acrescenta nenhum conteúdo à sua base, na medida em que seu resultado, as proposições moleculares, é simplesmente uma combinação de possibilidades de verdade dessas bases que é feita independentemente do conteúdo dessas proposições. Portanto, as relações entre proposições geradas pela aplicação da operação de verdade são relações puramente formais. As relações entre essas proposições são relações lógicas. Portanto, estas relações lógicas são puramente formais. Se as proposições elementares não tivessem uma completude figurativa, então certos estados de coisas poderiam ser representados apenas por proposições moleculares. A aplicação da operação de verdade, desse modo, acrescentaria conteúdo à sua base e, portanto, ela não seria uma operação puramente formal. E disso se seguiria que as relações proposicionais que se originam da aplicação dessa operação não seriam puramente formais.

As relações lógicas de implicação e exclusão que surgem no âmbito veritativo-funcional expressam-se em tautologias e contradições. Mostrar que as relações lógicas entre as proposições que constituem as tautologias e contradições são puramente formais não é suficiente para mostrar que *todas* as relações lógicas entre proposições são puramente formais. Se as relações lógicas formais entre proposições são geradas pela aplicação de uma operação de verdade, e se as proposições elementares são aquelas em que nenhuma aplicação dessa operação foi realizada, então se existem relações lógicas entre proposições elementares, essas devem se dever ao conteúdo dessas proposições. Por conseguinte, Wittgenstein precisa demonstrar a tese da independência lógica das proposições elementares. Carruthers apresenta o que seria o argumento de Wittgenstein para essa tese, que se baseia principalmente na tese de que toda relação lógica entre proposições deve estar fundada na estrutura lógica (possivelmente oculta) das proposições.<sup>72</sup> Mas essa é a tese do caráter formal de todas as relações lógicas, justamente a conclusão que se pretende fundamentar por meio da tese da independência lógica das proposições elementares.

A tese da independência lógica das proposições elementares não pode estar fundada apenas na bipolaridade da proposição. Pois não é incoerente que as proposições elementares sejam bipolares e mantenham relações lógicas entre si. Se “p” e “q” são proposições elementares, mesmo que “p” implique “q”, isto é, mesmo que “ $p \supset q$ ” seja uma proposição necessária, disso não se segue que “p” ou “q” não sejam bipolares. Tampouco a tese da independência lógica das proposições é uma consequência da concepção tractariana de necessidade lógica, pois essa tese é justamente um dos fundamentos dessa concepção. Essa tese está fundada na tese da independência do sentido em relação à verdade e na tese da determinidade do sentido. Se “p” implica “q”, então a verdade ou falsidade de “q” é uma condição para a verdade ou falsidade de “p”. Para que

---

<sup>72</sup> CARRUTHERS (1990), P. 130.

“p” seja verdadeira, “q” deve ser verdadeira e se “q” for falsa, “p” será falsa. Mas se “p” e “q” são inanalísáveis, então o sentido de “q” não está contido no sentido de “p”; o estado de coisas representado por “q” não é parte do estado de coisas representado por “p”. Sendo assim, a compreensão de “p” não nos dá o conhecimento de todas as condições para que “p” seja verdadeira. Não basta saber que a ligação de objetos representada por “p” existe para saber se “p” é verdadeira. O conhecimento do seu sentido não é suficiente para saber o que deveria ser o caso para que ela seja verdadeira. E isso significa que o sentido de “p” é indeterminado. Por outro lado, se o valor de verdade de “p” depende do valor de verdade de “q”, então “p” não tem um valor de verdade, seja ele qual for, independentemente do valor de verdade de “q”. Se as condições para que uma proposição tenha sentido são as condições para que ela tenha um valor de verdade, então “p” não tem sentido independentemente do valor de verdade de “q”. Mas se o sentido de “q” não está contido no sentido de “p”, então o sentido de “p” depende do valor de verdade de uma outra proposição “q”.

A dependência lógica entre proposições elementares também impediria que se pudessem definir as constantes lógicas de modo geral por meio de tabelas de verdade. Se “p” e “q” fossem proposições elementares e “p” implicasse “q”, a proposição “ $p \supset q$ ” seria necessariamente verdadeira, mas não seria uma tautologia, pois não seria sem sentido. Sendo assim, não poderíamos construir a tabela de verdade de “ $p \supset q$ ” assim:

p	q	
V	V	V
V	F	F
F	V	V
F	F	V

A segunda linha não apresenta uma possibilidade de combinação dos possíveis valores de verdade de “p” e “q”. Portanto, a “tabela” de “ $p \supset q$ ” deveria ser esta:

p	q	
V	V	V
F	V	V
F	F	V

Mas se esse fosse o caso, então a tabela anterior não serviria para dar uma definição *geral* de “ $\supset$ ”. Isso mostraria que “ $\supset$ ” não serviria para expressar certas combinações verdadeiras e falsas de todas as possíveis combinações dos possíveis valores de verdade de *quaisquer* pares de proposições elementares.

Com a tese da independência lógica das proposições elementares e a tese de que todas as relações lógicas geradas pela operação de verdade são puramente formais Wittgenstein mostra que todas as relações lógicas são puramente formais. Ao mesmo tempo ele mostra a completude figurativa das proposições ele-



mentares. Se todas as proposições não elementares são geradas por uma operação sobre proposições elementares que não lhes acrescenta nenhum conteúdo, nenhuma representação, nenhuma proposição não elementar representa algo que não seja representado por uma proposição elementar.

Com a tese da completude figurativa das proposições elementares e a tese da bipolaridade essencial da proposição  $((\diamond p \supset \diamond \sim p) \wedge (\diamond \sim p \supset \diamond p))$ <sup>73</sup> pode-se mostrar que não há proposições que expressem necessidade *de re*, mas apenas *de dicto*. Essa era uma das motivações implícitas do projeto tractariano de elucidação da natureza da necessidade. Não há proposições elementares necessárias. Dado que “a especificação de todas as proposições elementares verdadeiras descreve o mundo completamente”, nenhuma proposição necessária descreve o mundo. Portanto, se há alguma proposição necessária, ela não descreve o mundo e, por isso, deve ser não elementar, ou seja, deve ser uma função de verdade de proposições elementares. Dentre as possíveis funções de verdade estão as funções de verdade tautológicas, incondicionalmente “verdadeiras”, e as funções de verdade contraditórias, incondicionalmente “falsas”. Elas não têm *condições* de verdade ou falsidade e, por isso, não representam nada, não descrevem o mundo, são sem sentido. A necessidade que expressam, portanto, não pertence àquilo que elas representam, mas a elas próprias; é uma necessidade lingüística.<sup>74</sup> Se essas são as únicas proposições necessárias que existem, então há apenas vazia necessidade lingüística, *de dicto*. Tautologias e contradições, portanto, são as únicas proposições que, segundo o *Tractatus*, expressam necessidade.

A objeção natural aqui consiste em afirmar que o próprio Wittgenstein defende no *Tractatus* uma série de afirmações que parecem expressar necessidade, em especial a afirmação de que os objetos existem necessariamente. Entretanto, estas afirmações não são tautologias, nem contradições. Esse é o famoso caráter paradoxal do *Tractatus*: nele Wittgenstein parece fazer X para mostrar que X não pode ser feito. Há dois modos principais de interpretar esse caráter do *Tractatus*. Segundo o que se pode chamar de interpretação tradicional, Wittgenstein tentou expressar os aspectos metafísicos do mundo e da linguagem para mostrar que toda metafísica é indizível. Segundo a interpretação que se pode chamar de revisionista,<sup>75</sup> Wittgenstein elabora uma espécie de redução ao absurdo da metafísica. No último capítulo da primeira parte (§§5-9), tratarei desse problema interpretativo. Ele é fundamental para a compreensão da relação da filosofia tardia de Wittgenstein (e, portanto, das suas reflexões sobre a natureza da necessidade lógica) com o *Tractatus*. Argumentarei em favor de uma versão da interpretação tradicional.

## 5. Aplicação da Lógica e Pensamento

A aplicação da lógica é a análise proposicional. • O conhecimento de formas proposicionais elementares depende da aplicação da lógica, pois depende do conhecimento das formas dos objetos. • O conhecimento dos objetos não é proposicional. • A aplicação da ló-

<sup>73</sup> Cf. Capítulo III, secção 1.

<sup>74</sup> Entretanto, diferentemente de alguns membros do Circulo de Viena, Wittgenstein não concebia essa necessidade como o resultado de *convenções* lingüísticas.

<sup>75</sup> Segundo o Prof. Paulo Faria, esse termo foi cunhado pelo Prof. Bathazar Barbosa Filho.

gica não é *a priori*, mas não depende da experiência. • A lógica apenas determina que deve haver e como devem ser as proposições elementares. • Há dois sentidos de “conhecimento lógico” no *Tractatus*: conhecimento lógico implícito e conhecimento lógico explícito. • “Deve haver proposições elementares” significa “Deve haver *pensamentos* elementares”.

Uma proposição elementar é constituída de nomes. Isso significa que os predicados (monádicos, diádicos e poliádicos) da nossa linguagem ordinária devem desaparecer com a análise? Ou seja, dentre os objetos não há propriedades nem relações? Objetos são apenas indivíduos ou também universais? Decidir *a priori* essa questão implica em determinar *a priori* quais são as formas possíveis das proposições elementares. Isso é negado explicitamente no *Tractatus*:

Devemos responder *a priori* à questão de quais sejam todas as formas de proposições elementares.

A proposição elementar consiste em nomes. Como não podemos, porém, especificar o número dos nomes com significados diferentes, tampouco podemos especificar a composição da proposição elementar.<sup>76</sup>

[...]

Se não posso especificar *a priori* as proposições elementares, querer especificá-las deve redundar em contra-senso [*Unsinn*] manifesto.<sup>77</sup>

O argumento de Wittgenstein para essa recusa está implícito na seguinte pergunta: “Podemos instituir uma forma notacional e não saber se algo pode corresponder a ela?”<sup>78</sup> Se não levamos a análise até o fim, então as expressões que aparecem nas proposições que obtemos até então podem desaparecer com a análise. E se desaparecem, nada corresponde a elas na realidade. Sendo assim, se obtivermos uma proposição da forma “ $\Phi x$ ” antes do término da análise, não podemos garantir que haja alguma coisa que corresponda a “ $\Phi$ ” (a qualquer predicado) na realidade. Ou seja, se não chegamos ao fim da análise, fica aberta a possibilidade de que entre os objetos haja apenas indivíduos.

A persistência de uma tal possibilidade nesse nível da investigação é o que leva Wittgenstein a negar-lhe o caráter *a priori*.

Nosso princípio básico é que toda questão que se possa decidir por meio da lógica deve poder-se decidir de imediato.

(Se chegarmos à situação de termos que olhar o mundo para solucionar uma tal problema, isso mostra que seguimos uma trilha errada por princípio.)<sup>79</sup>

Quem poderia pensar que, pelo menos em alguns casos, para “que se possa decidir [uma questão] por meio da lógica”, temos que “olhar o mundo”? O que é “olhar o mundo”? Se interpretarmos essa expressão como significando “verificar o valor de verdade de uma proposição”, então Wittgenstein estaria dizendo que a lógica é independente da experiência. Nenhuma proposição pode fundamentar a lógica, na medida em que toda proposição é empírica e bipolar e a lógica é *a priori* e necessária. Mas quem diria o contrário? Quem diria que a lógica é empírica? Contra quem Wittgenstein está argumentando? É verdade que, em 5.552, Witt-

<sup>76</sup> TLP 5..55.

<sup>77</sup> TLP 5.5571.

<sup>78</sup> TLP 5.5542; cf. NB p 2 (3.9.14).

<sup>79</sup> TLP 5.551.

Wittgenstein diz que a lógica é independente da experiência, mas apenas para fazer contraste com sua dependência da subsistência dos objetos (cf. abaixo). Mas supondo-se que “olhar o mundo” signifique “ser independente da experiência”, o que isso tem a ver com a afirmação de que não podemos decidir *a priori* quais são as formas possíveis das proposições elementares? Deve haver uma relação aqui, pois a passagem recém citada, 5.551, é uma elucidação da passagem onde Wittgenstein apresenta a questão acerca das formas possíveis das proposições elementares.

Parece que uma das formas de olhar o mundo é verificando o valor de verdade de uma proposição, mas não pode ser reduzido a isso. A questão então é: se olhar o mundo não é necessariamente verificar o valor de verdade de uma proposição, o que mais pode ser? A resposta a essa pergunta deve ser encontrada em meio à crítica de Wittgenstein à teoria dos tipos de Russell.

Wittgenstein sustenta que na determinação da sintaxe lógica, a qual não permite a formulação do paradoxo das classes, o significado dos sinais não pode desempenhar nenhum papel, mas apenas a descrição das expressões.<sup>80</sup> A partir disso ele diz que “o erro de Russell revela-se no fato de ter precisado *falar* do significado dos sinais ao estabelecer as regras notacionais.” (grifo acrescentado)<sup>81</sup> Wittgenstein está acusando Russell de pretender determinar o tipo lógico dos símbolos apelando para uma *descrição* do tipo lógico daquilo que eles representam. Russell, segundo Wittgenstein, pretende dizer coisas como: “a” é um nome porque representa um indivíduo; “F( )” é um predicado de primeira ordem porque representa uma propriedade de um indivíduo; etc. Mas “[...] toda teoria dos tipos deve ser descartada por uma teoria do simbolismo que mostre que o que parecem ser *diferentes espécies de coisas* são simbolizadas por diferentes espécies de símbolos que não podem ser substituídos nos lugares uns dos outros.”<sup>82</sup> O conhecimento dos tipos daquilo que é representado pela linguagem envolveria um modo não empírico de olhar o mundo, pois propriedades lógicas não são empíricas; são aquelas que é impensável que o “objeto” que as possui não as possua (no sentido amplo em que “objeto” é usado em 4.126).<sup>83</sup> Mas ao pôr esse conhecimento em palavras, Russell concebeu esse olhar o mundo como uma espécie de verificação da verdade de uma proposição *a priori*, a saber, aquela que diz que um determinado “objeto” possui uma determinada propriedade; por exemplo: a propriedade de ser um indivíduo. Wittgenstein estaria então dizendo: não se pode *dizer* que certos símbolos são de um determinado tipo lógico *porque representam determinado tipo de objeto*. Não se pode, pois, dizer que “ $\Phi$ ” e “ $\Gamma$ ” não podem ambos ser argumentos de “ $\Psi( )$ ” *porque  $\Phi$  e  $\Gamma$  são entidades de tipos lógicos distintos e, por isso, não podem ter uma propriedade em comum*. Isso é uma tentativa de dizer o que não pode ser dito.

O que tudo isso tem a ver com a questão acerca das formas possíveis das proposições elementares? Determinar quais são as possíveis formas das proposições elementares inclui determinar se há alguma proposição elementar da forma “ $\Phi x$ ”. Ignorar quais sejam as formas possíveis das proposições elementares implica

<sup>80</sup> TLP 3.33; cf. NDM pp. 109-110.

<sup>81</sup> TLP 3.331.

<sup>82</sup> CL p. 25.

<sup>83</sup> De acordo com Griffin, “não se pode conhecer a forma de um nome a menos que se esteja familiarizado com o objeto, e essa familiaridade com o objeto é, obviamente, *a posteriori*.” (GRIFFIN, 1997, p. 142) Ele então cita 5.55. Em 5.55, entretanto, Wittgenstein não diz *nada* que sustente que o conhecimento da forma de um objeto é *a posteriori*. O domínio do *a posteriori* é o domínio das proposições (bipolares). Mas, nenhuma proposição pode ser a expressão do conhecimento da forma.

ignorar se pode haver alguma proposição da forma “ $\Phi x$ ”. Ora, saber que pode haver proposições elementares da forma “ $\Phi x$ ” envolve saber que há objetos dos tipos  $\Phi$  e  $x$ . Sendo assim, o conhecimento das formas possíveis das proposições elementares envolve aquele olhar o mundo não empiricamente descrito no parágrafo anterior. Mas as questões lógicas devem ser decididas independentemente de se olhar o mundo, mesmo que esse olhar não seja empírico. O argumento de 5.551, portanto, é simples: (1) a questão acerca das formas possíveis das proposições elementares deve ser decidida olhando-se o mundo de uma forma não empírica; (2) questões lógicas devem ser decididas independentemente de se olhar o mundo; (3) portanto, a questão acerca das formas possíveis das proposições elementares *não é uma questão lógica*.

Mas se não se trata de uma questão lógica, nem de uma questão empírica, qual é o estatuto dessa questão? Determinar as formas possíveis das proposições elementares é algo que está envolvido na determinação do que é logicamente possível. Portanto, se a questão acerca das formas possíveis das proposições elementares não é uma questão lógica, isso significa que a questão acerca do que é *logicamente* possível não é uma questão lógica? Essa consequência pode parecer absurda se confundirmos a questão acerca do que é logicamente possível com a questão acerca do que é ser uma possibilidade lógica. A última questão é uma questão lógica, respondida por meio da determinação dos aspectos lógicos mais gerais das proposições elementares. Confundir as duas questões seria análogo a confundir a questão acerca do que é verdadeiro com a questão acerca do que é a verdade. Em suma: a reflexão *a priori* da lógica, segundo o *Tractatus*, não pode decidir o que é logicamente possível, ainda que as possibilidades lógicas sejam independentes dos fatos. Portanto, a reflexão lógica não é apenas independente dos fatos, mas também do conteúdo de qualquer proposição, ainda que não independente de que proposições tenham conteúdo (cf. abaixo).

Wittgenstein não está negando que tenhamos conhecimento da forma dos objetos e que esse conhecimento seja necessário para a determinação das formas possíveis das proposições elementares. Ele está apenas negando que esse conhecimento possa ser expresso em proposições. E aqui se abre espaço para algo semelhante ao que Russell chamou de relação de familiaridade (*acquaintance*). “Para conhecer um objeto, na verdade, não preciso conhecer suas propriedades externas [ou seja, suas ligações com outros objetos] — mas preciso conhecer todas as suas propriedades internas”<sup>84</sup>, ou seja, suas possibilidades de ligação com outros objetos, sua forma. Obviamente, esse conhecimento não pode ser expresso em proposições, pois nenhuma proposição pode dizer que um objeto possui essa ou aquela forma.

Ao analisar uma proposição, não fazemos lógica, mas aquilo que Wittgenstein denomina “aplicação da lógica”. A relação entre a lógica e a sua aplicação é complexa. Por um lado, a aplicação da lógica não deve conflitar com a lógica. Por outro lado, “a lógica”, diz Wittgenstein, “deve manter contato com sua aplicação”.<sup>85</sup> A reflexão lógica deve excluir a possibilidade de uma análise que conflite com ela. Mas resultados conclusivos de uma análise que conflitem com uma reflexão lógica prévia indicam que essa reflexão andou no caminho errado. Um resultado conflitante com a lógica seria, por exemplo, a impossibilidade de expressar

---

<sup>84</sup>TLP 2.01231.

<sup>85</sup>TLP 5.557.

o sentido da proposição analisada por meio dos parâmetros lógicos que orientam a análise. Esse foi o resultado que Wittgenstein encontrou em “Algumas Observações Sobre a Forma Lógica” (cf. cap. V).

Apesar de ser independente do conteúdo de qualquer proposição, a lógica não é independente da existência do mundo. A lógica é independente de *como* o mundo é e, portanto, de qualquer experiência, mas não independente de que o mundo *seja* de algum modo.<sup>86</sup> E essa forma de dependência é relacionada à aplicação da lógica. Se o mundo não existisse e existisse uma lógica, como seria possível aplicá-la?<sup>87</sup> A aplicação da lógica é a análise de proposições. A análise é o caminho inverso da construção de proposições por meio da aplicação da operação de verdade. A operação de verdade, por sua vez, é aplicada sobre proposições elementares. Finalmente, proposições elementares são ligações de nomes que estão no lugar de objetos simples necessariamente existentes. Portanto, a possibilidade da análise pressupõe a existência de proposições elementares. O sentido das proposições elementares seria independente da existência do mundo apenas se os objetos pudessem existir independentemente de estarem combinados uns com os outros. Mas se a proposição é essencialmente bipolar (e, portanto, bivalente), então mesmo numa tal situação ela deveria ser ou verdadeira ou falsa. Entretanto, como seria possível compará-la com a realidade para determinar sua falsidade? Antes disso, como poderia haver proposição ou pensamento se não houvesse fatos? Um problema adicional consiste na assimetria entre verdade e falsidade. A proposição “a-b” é verdadeira quando (1) dentre os objetos ao qual *a* está ligado estiver *b* (ou, o que é a mesma coisa, quando dentre os objetos aos quais *b* está ligado estiver *a*) e quando (2) a ligação entre *a* e *b* for aquela representada por “a-b”. Mas se *a* e *b* pudessem existir sem estarem ligados a nenhum objeto, a proposição “a-b” não seria falsa porque as condições (1) e (2) não estão satisfeitas, pois a não satisfação de (a) pressupõe que *a* e *b* estejam ligados a objetos. A verdade seria determinada pelos fatos, mas não a falsidade. Wittgenstein, entretanto, diz que “[a] totalidade dos fatos determina o que é o caso e também *tudo* [*alles*] que não é o caso.”<sup>88</sup> “A totalidade dos estados existentes de coisas é o mundo. A totalidade dos estados existentes de coisas também determina que estados de coisas não existem. A existência e não existência de estados de coisas é a realidade.”<sup>89</sup> O sentido das proposições elementares, portanto, apesar de não depender da verdade de nenhuma proposição particular, depende da verdade de alguma proposição que contenha os nomes que ocorrem nessas proposições.<sup>90</sup> A possibilidade da análise, da aplicação da lógica depende, por conseguinte, da existência do mundo. Por conseguinte, a possibilidade da própria lógica depende da existência do mundo. Pois os parâmetros da análise lógica são determinados pela lógica.

A lógica não pode antecipar as formas possíveis das proposições elementares. Entretanto ela pode antecipar que tais proposições devem existir e quais aspectos *gerais* elas devem ter:<sup>91</sup> elas devem ser formadas por expressões logicamente simples (inanalísáveis ou indefiníveis), os nomes, os quais estão no lugar de

<sup>86</sup> TLP 5.552.

<sup>87</sup> TLP 5.5521.

<sup>88</sup> TLP 1.12 (grifo acrescentado).

<sup>89</sup> TLP 2.04-2.06.

<sup>90</sup> Curiosamente, disso se segue que a conjunção de todas as proposições elementares, quer seja finita, quer infinita, não pode ser falsa e, portanto, não é uma proposição. Se o realismo incorpora a possibilidade da falsidade de todas as proposições (coerentes), então o *Tractatus* não era realista.

<sup>91</sup> Cf. TLP 5.555.

objetos simples necessariamente existentes, sejam eles indivíduos ou universais. Além disso, a reflexão lógica mostra que deve haver tais proposições. Tudo isso é o que podemos saber “por razões puramente lógicas” (*aus rein logischen Gründen*).<sup>92</sup> Mas de acordo com Wittgenstein, não apenas aquele que reflete sobre lógica sabe isso, mas “deve sabê-lo quem quer que entenda proposições na sua forma não analisada”.<sup>93</sup> Essa é uma afirmação que somente pode se tornar compreensível por meio da interpretação do conceito de pensamento apresentada acima, na secção 2. Como alguém que nunca refletiu sobre questões de lógica pode saber que deve haver proposições elementares simplesmente porque compreende proposições na sua forma não analisada? Antes disso, o que significa dizer que deve haver proposições elementares? E qual é a relação entre as proposições elementares e as proposições não analisadas?

A única resposta plausível para estas perguntas é justamente aquela rejeitada por Carruthers como “contra-intuitiva”. Segundo Carruthers, uma proposição não analisada não contém implicitamente, no pensamento que expressa, a complexidade do que seria a forma completamente analisada dessa proposição. Isso mostraria que as proposições não elementares não são literalmente funções de verdade de proposições elementares, mas, segundo Carruthers, apenas logicamente equivalentes a tais funções de verdade. Isso seria tudo o que o programa de análise do *Tractatus* exige.<sup>94</sup> Entretanto, como se poderia determinar a equivalência lógica entre a proposição não analisada e a proposição analisada? Como se pode determinar que as condições de verdade da primeira são idênticas às condições de verdade da última? Como se pode determinar as condições de verdade da primeira? Nada disso é explicado por Carruthers. Se pudéssemos nos contentar com a falta de respostas para estas perguntas, poderíamos aceitar a interpretação de Carruthers. Entretanto, teríamos ainda que dar conta de 5.5562, onde Wittgenstein afirma que todos devem, de algum modo, saber o que os lógicos sabem por razões puramente lógicas. Carruthers sequer menciona esta proposição. Mesmo que a interpretação de Carruthers fosse correta quanto à relação entre as proposições não analisadas e as proposições elementares, ela teria que dar conta do fato de que devemos saber que há proposições elementares apenas porque compreendemos proposições na sua forma não analisada. Como alguém que nunca refletiu sobre questões de lógica pode saber que deve haver proposições elementares? Wittgenstein diz algumas coisas que parecem mostrar que essa não é uma possibilidade.

Opondo-se a Frege, Wittgenstein diz que “toda proposição possível é legitimamente construída, e se não tem sentido, isso se deve apenas a não termos atribuído *significado* a algumas de suas partes constituintes. (Ainda que acreditemos tê-lo feito.)”<sup>95</sup> Nessa passagem, está implícito que a atribuição de significado às partes constituintes de uma proposição pode ocorrer ou deixar de ocorrer sem que o saibamos. *Nesse sentido*, atribuir significado a expressões lingüísticas é algo *oculto*. Não sabemos de modo imediato como essa atribuição ocorre. Em uma outra passagem, essa idéia é explícita: “O homem possui a capacidade de construir linguagens com as quais se pode exprimir qualquer [*jeder*] sentido, sem fazer idéia de como e do que cada

---

<sup>92</sup> TLP 5.5562.

<sup>93</sup> *Loc. cit.*

<sup>94</sup> Cf. CARRUTHERS (1990), p. 73-74.

<sup>95</sup> TLP 5.4733. Frege acreditava que havia proposições mal-formadas ou construídas ilegitimamente. Segundo Wittgenstein, se “p” é uma proposição, então “p” é bem formada. Não há algo como uma proposição logicamente defeituosa.

palavra significa [*bedeutet*] — como também falamos sem saber como se produzem os sons particulares.”<sup>96</sup>  
 A analogia com a produção dos fonemas aqui não deixa dúvidas a respeito do caráter oculto da atribuição de significado. Imediatamente após a passagem recém citada, Wittgenstein diz:

A linguagem corrente é parte do organismo humano, e não menos complicada que ele. É humanamente impossível extrair dela, de modo imediato, a lógica da linguagem.

A linguagem é um traje que disfarça o pensamento. E, na verdade, de um modo tal que não se pode inferir, da forma exterior do traje, a forma do pensamento trajado; isso porque a forma exterior do traje foi constituída segundo fins inteiramente diferentes de tornar reconhecível a forma do corpo.

Os acordos tácitos [*stillschweigenden*] que permitem o entendimento da linguagem corrente são enormemente complicados.<sup>97</sup>

“Extrair a lógica da linguagem corrente” é tornar explícita a forma geral da proposição, o que envolve dar as “razões puramente lógicas” para saber que há proposições elementares. A linguagem disfarça o pensamento porque disfarça a forma do pensamento em geral, a forma geral da proposição. Parece indiscutível que, nessa passagem, Wittgenstein está admitindo que os pensamentos expressos pela linguagem corrente (formada por proposições não analisadas) não apenas são logicamente equivalente ao pensamento expresso por proposições completamente analisadas (tal como pensa Carruthers), mas *possuem* a complexidade de proposições completamente analisadas. Isso é suficiente para refutar a interpretação de Carruthers. Se uma proposição “p” é uma proposição não analisada da linguagem corrente, então o pensamento que ela expressa tem a complexidade da forma completamente analisada de “p”. A finalidade de se analisar “p” é tornar explícita a forma lógica implícita do pensamento expresso por essa proposição. Quando pensamos o pensamento expresso por “p”, portanto, o nosso pensamento possui elementos que não possuem nenhum correspondente entre os elementos de “p” e que corresponderiam aos elementos de proposições elementares, as quais seriam “descobertos”, se realizássemos a análise completa de “p”. E agora podemos ver o que Wittgenstein quer dizer com “deve haver proposições elementares” em 5.5562. Ele quer dizer que deve haver pensamentos elementares.

A tese de que podemos descobrir coisas por meio da análise lógica foi alvo de críticas do próprio Wittgenstein já no assim chamado período intermediário do seu pensamento. Para deixar esse ponto mais claro, convém explicitar as premissas admitidas por Wittgenstein das quais segue-se essa tese wittgensteiniana, a saber: (1) aquilo sobre o que falamos são objetos que se concatenam em estados de coisas; (2) não podemos dar nenhum exemplo de objetos ou estados de coisas; (3) no final da análise de uma proposição devemos encontrar proposições elementares e, por isso, objetos e estados de coisas. De (1)-(3) segue-se que no final da análise de uma proposição devemos descobrir aquilo sobre o qual falamos ao usarmos a proposição. Essa interpretação é confirmada por 4.002, citado acima. O usuário de uma proposição pode não apenas ignorar *como* as suas palavras significam, o que equivale a dizer, no caso de palavras que são analisáveis em termos de nomes, que ele ignora que análise é essa e como suas palavras estão relacionadas com os objetos nomeados pelos nomes, mas ele ignora também *o que* elas significam, o que equivale a dizer, no caso do

<sup>96</sup> TLP 4.002.

<sup>97</sup> *Loc. cit.* Cf. o que diz John Locke na seguinte passagem do seu *An Essay Concerning Human Understanding*: “É verdade que o uso comum, por um consenso tácito [*tacit consent*], torna certos sons apropriados a certas idéias em todas as línguas, o qual

mesmo tipo de palavras, que ele ignora quais objetos são nomeados pelos nomes em termos dos quais as palavras que ele usa são analisáveis. A analogia com o modo como os sons são produzidos é importantíssima, pois ela aponta justamente para a possibilidade de uma *descoberta* no campo da semântica. Quando aprendemos a falar, não sabemos como os sons são produzidos e, portanto, o que produz tais sons em nós. Mais tarde somos informados disso. Do mesmo modo, quer nos convencer Wittgenstein, quando aprendemos a falar não fazemos idéia “de como e do que cada palavra significa”. Mais tarde somos informados disso.

Disso se segue que não sabemos sobre (não fazemos idéia de) o que estamos falando ao usar as sentenças que usamos? Que isso ocorra em alguns casos está fora de questão, mas que ocorra sempre e com todas as pessoas (como Wittgenstein sustenta na última passagem) parece simplesmente absurdo. Mas o próprio Wittgenstein parece admitir, em 5.5562, que isso seja um absurdo. Se um catador de lixo entende proposições na sua forma não analisada, ele deve saber sobre o que está falando, pelo menos em *alguns* casos. Mas se é assim, ele deve saber, de algum modo, que existem objetos e estados de coisas. O modo como ele sabe, entretanto, não é o modo como o lógico *qua* lógico sabe, a saber, por razões puramente lógicas. Mas como alguém que nunca refletiu sobre questões de lógica pode saber que deve haver pensamentos elementares. Se for necessária uma reflexão sobre questões de lógica para encontrar as razões pelas quais deve haver pensamentos elementares, como alguém, que por apenas compreender proposições na sua forma não analisada (gramatical), pode *saber* que deve haver tais pensamentos? Não é a falta de coincidência entre forma gramatical e forma lógica que faz necessária a reflexão lógica através da qual sabemos que deve haver pensamentos elementares? Como então alguém a quem está disponível apenas a forma gramatical pode saber a mesma coisa? A única forma de tentar tornar 5.5562 compreensível consiste em mostrar uma diferença entre duas formas de saber. Aquele que reflete sobre questões de lógica sabe que deve haver pensamentos elementares *por razões puramente lógicas*, ou seja, sabe *explicitamente*. Por outro lado, aquele que compreende proposições na sua forma não analisada sabe que deve haver pensamentos elementares *tácita* ou *implicitamente*. Em ambos os casos sabe-se a mesma coisa. A diferença reside no nível de consciência do saber.

A compreensão é uma espécie de saber, na medida em que consiste em saber que sentido uma determinada proposição possui. E se o sentido de uma proposição é o pensamento que ele expressa, então a identidade deste sentido é determinada pela identidade dos pensamentos elementares dos quais ele é formado. Portanto, compreender uma proposição implica saber de que pensamentos elementares o pensamento que ela expressa é formado. Mas este saber é compatível com a impossibilidade de se dar sequer um exemplo de proposição elementar. Todo usuário da linguagem conhece as regras lógicas a partir do qual constrói proposições, mas nem todo usuário sabe dizer quais são estas regras. Em outras palavras: todo usuário sabe qual é a forma geral da proposição, mas nem todo usuário sabe explicitá-la. Wittgenstein alude criticamente a esse “fenômeno” nas *Investigações*: “As regras rigorosas e claras da estrutura lógica da proposição parecem-nos como algo no segundo plano — oculto [*versteckt*] no âmbito [*Medium*] da compreensão. Já as vejo agora,

---

nessa medida limita a significação desse som, de modo que a menos que um homem aplique-o à mesma idéia, ele não fala de modo apropriado.” (Livro III, cap. II, §8)



(ainda que através de um meio), pois compreendo o signo e penso algo com ele.”<sup>98</sup> Na sua obra tardia Wittgenstein identificou essa concepção da relação entre análise (aplicação da lógica) e compreensão como a fonte da noção de compreensão como um processo mental estranho ou extraordinário (*sonderbaren*): “Como posso compreender uma proposição *agora*, se cabe à análise mostrar *o que* na realidade compreendo? — Aqui se introduz a idéia da compreensão como processo mental extraordinário.”<sup>99</sup> O saber lógico tácito é produzido pelo processo mental da compreensão, o pensar o sentido da proposição. Investigar como ocorre tal processo não é tarefa de um lógico. Por isso, Wittgenstein limita-se a *concluir* a existência de tal processo e delega aos psicólogos a tarefa de explicar como de fato ocorre a compreensão ou pensamento. O lógico torna explícitas certas propriedades do pensamento apenas na medida em que a menção a tais propriedades são relevantes para explicitar a lógica da linguagem. Ou seja, o lógico investiga as propriedades *lógicas* do pensamento.

Uma objeção poderia ser feita contra esse modo de caracterizar os dois usos de “saber” em 5.5562. Ela refletiria, na verdade, uma diferença entre dois tipos de saber: o saber teórico (saber-que) e o saber prático (saber-como). O saber prático em relação às regras lógicas seria aquele que todo usuário da linguagem possui, enquanto que o saber teórico é aquele que se obtém apenas por meio de uma árdua reflexão. Michael Kremer, por exemplo, sustenta que, de acordo com o *Tractatus*, o “entendimento é uma forma de saber-como”, no sentido que Gilbert Ryle atribui a essa expressão no seu *The Concept of Mind*. “Entende-se uma proposição quando se sabe como usá-la — quando asserti-la e quando negá-la.”<sup>100</sup> Isso então possibilitaria distinguir o conhecimento lógico do lógico e do homem comum dizendo que o lógico tem um saber-que e o homem comum tem um saber-como. Isso está errado. Segundo o *Tractatus*, entende-se uma proposição quando se sabe o que seria o caso se ela fosse verdadeira, e isso significa: saber qual ou quais estados de coisas devem ocorrer para que ela seja verdadeira, o que implica saber quais proposições elementares aparecem na forma completamente analisada da proposição. Obviamente, isso *possibilita* saber quando assertir e quando negar a proposição. Mas esse saber-como usar a proposição pressupõe um saber-que a proposição tem tal e tal estrutura “última”. Em 5.5562 Wittgenstein diz que esse saber-que é o mesmo no caso dos lógicos e daqueles que não são lógicos, ou seja, em ambos os casos sabe-se a mesma coisa, isto é, sabe-se *que* deve haver proposições elementares. Mesmo que algo possa ser objeto de um saber-como e de um saber-que, isso não implica que quem está de posse de uma destas formas de saber está de posse da outra. Alguém que sabe que uma determinada ação se realiza desse e daquele modo pode não saber praticar essa ação (como aquele que *sabe que* dirigir um automóvel é fazer isso e aquilo nessa e naquela circunstância, mas não *sabe fazer* isso e aquilo nessa e naquela circunstância) e vice-versa. Saber fazer algo, não envolve a necessidade

<sup>98</sup> *PI* §102. “Por detrás dos pensamentos, verdadeiros e falsos, deve-se sempre encontrar um fundo escuro [*dunkler Grund*], que somos apenas posteriormente capazes de trazer à luz e expressar como um pensamento.” (*NB* p. 36)

<sup>99</sup> *Z* §445; cf. *WVC* pp. 129-130. “Está-se constantemente tentado a explicar um processo simbólico através de um processo psicológico especial: como se a mente ‘pudesse fazer muito mais nesses assuntos’ do que os sinais o podem. Estamos enganados pela idéia de um mecanismo que trabalha num meio especial e assim pode explicar movimentos especiais. Como quando dizemos: esse movimento não pode ser explicado por qualquer arranjo das alavancas.” (*PG* p. 99) “O ato mental parece realizar de um modo miraculoso o que não pode ser realizado por qualquer manipulação de símbolos” (*BBB* p. 42)

<sup>100</sup> KREMER (2001), p. 62.

de se dar razões, de se explicar como ou por que se faz o que se sabe fazer. Se alguém duvidar que saibamos fazer algo, para convencê-lo do contrário, basta que o façamos. Por outro lado, se sabemos explicar como se faz algo, disso não se segue que saibamos fazê-lo. Um outro ponto importante aqui é o fato de o conhecimento mencionado por Wittgenstein ser modal. Ele diz que sabemos por razões puramente lógicas que “*deve* haver proposições elementares”. Mas que habilidade pode constituir o *conhecimento* (e não apenas a crença)<sup>101</sup> de que algo *deve ser* o caso? Por fim, como se manifestaria o saber-como do homem comum que corresponderia ao saber-que do lógico? Talvez possamos fazer uma espécie de maiêutica com o homem comum levando-o a iniciar a análise de uma proposição. Sua habilidade lógica fará ele prosseguir sempre que for possível, e parar de tentar prosseguir sempre que for impossível. Mas isso não é exibir o conhecimento de *que* deve haver proposições elementares.

Poder-se-ia pensar que o exercício da habilidade de usar a linguagem corrente é o critério para o conhecimento de que deve haver proposições elementares. Afinal, a linguagem corrente expressa pensamentos cuja estrutura corresponde à estrutura das proposições em sua forma completamente analisada. Mas não se deve esquecer que, nesse ponto, o apelo à habilidade de usar a linguagem corrente deve ser um apelo à habilidade de usar símbolos que *não* ocorrem em proposições elementares. Não que, em princípio, a linguagem corrente não possa conter tais símbolos. Ocorre que se não se pode dar exemplos de proposições elementares, não se pode tomar o apelo à habilidade de se usar a linguagem corrente como o apelo à habilidade de se usar símbolos que ocorrem em proposições elementares. Portanto, como a habilidade de se usar símbolos que não ocorrem em proposições elementares pode ser um critério para o saber que deve haver proposições elementares?

Um ponto importante sobre os “acordos tácitos” mencionados em 4.002 merece destaque. Quando Wittgenstein diz que “os acordos tácitos que permitem o entendimento da linguagem corrente são enormemente complicados”, ele não está dizendo que o entendimento em geral é *constituído* por tais acordos. Ele está simplesmente reconhecendo no âmbito intersubjetivo o caráter tácito da compreensão lingüística. Na medida em que o entendimento intersubjetivo baseia-se em acordos [*Abmachungen*], esses acordos são tácitos, pois, se fossem explícitos, o que se chamou de saber lógico tácito não seria tácito. Tão complicados são tais acordos quanto o é a estrutura da compreensão. O entendimento *intersubjetivo* baseia-se em acordos porque a relação entre um sinal e seu significado é arbitrária.<sup>102</sup> Deve haver um acordo para que haja um entendimento comum por meio da linguagem. Isso é parte do que Wittgenstein diz nas *Investigações* 242. A novidade introduzida ali consiste em dizer que um acordo sobre o que significam as partes de uma proposição, o “acordo nas definições”, não é suficiente para um entendimento comum por meio da linguagem. É necessário também um “acordo nos juízos”. Melhor: o acordo nas definições é constituído pelo acordo nos juízos. (Cf. cap. VII)

---

<sup>101</sup> Podemos dizer que um cão crê que deve haver comida atrás de uma porta por meio da observação do seu comportamento. Mas, dizer que ele crê que *deve haver* algo lá e dizer que ele crê que *há* algo lá não faz diferença aqui. Além disso, o que está em questão não é a crença, mas o *conhecimento* de que algo deve ser o caso.

---

<sup>102</sup> Cf. *TLP* 3.315: “Se transformamos em variável uma parte constituinte da proposição, há uma classe de proposições que são todos os valores da proposição variável assim originada. Em geral, essa classe depende ainda do que nós, segundo uma *convenção arbitrária*, queremos significar com partes daquela proposição.” (Grifo acrescentado.)

## Capítulo III.

# FORMA GERAL DA PROPOSIÇÃO

### 1. *Negação e Espaço Lógico*

A negação é a inversão do sentido de uma proposição. • É da essência da proposição poder ser negada. • A negação de uma proposição é uma proposição. • A negação não acrescenta nada ao sentido de uma proposição. • Uma proposição e sua negação exaurem todo espaço lógico.

Toda proposição é, segundo o *Tractatus*, bipolar porque toda proposição é uma figuração e uma figuração figura o que figura independentemente de figurar correta ou incorretamente. Portanto, a possibilidade da inversão do valor de verdade é uma marca essencial de qualquer proposição. Tautologias e contradições, entretanto, são respectivamente verdadeiras e falsas necessariamente, ainda que não no sentido de “verdadeira” em que as proposições o são. E isso, segundo o *Tractatus*, está fundado justamente na natureza bipolar da proposição. Tautologias e contradições são casos limites da aplicação de uma operação de verdade, uma operação por meio da qual todas as proposições não elementares, isto é, todas as funções de verdade de proposições elementares, são formadas. A referida operação de verdade é uma determinada aplicação da negação, a qual é justamente a operação de inverter o valor de verdade de uma proposição (inverter seu sentido). É um aspecto essencial de qualquer proposição a possibilidade de negá-la. Em outras palavras: a negação de uma proposição é uma proposição. Isso é expresso assim: “ $\diamond p \leftrightarrow \diamond \sim p$ ”. Mas também pode ser expresso pela forma tautológica “ $p \vee \sim p$ ”, geralmente usada para expressar o princípio da bivalência. Toda proposição deve poder ocupar o lugar de “p” nessa tautologia. Se a negação de uma proposição resultar num sem sentido, então nem o que foi negado nem a negação são proposições. E se toda proposição deve poder ocupar o lugar de “p”, de qualquer proposição faz sentido pensar que é verdadeira tanto quanto faz sentido pensar que é falsa. A bivalência é, para Wittgenstein, um aspecto da bipolaridade.

A bipolaridade essencial da proposição também pode ser vista desse modo. A compreensão da proposição é independente do conhecimento do seu valor de verdade, dado que o sentido o é. Compreender uma proposição é saber o que ela representa, ou seja, é saber o que seria o caso se ela fosse verdadeira e o que seria o caso se ela fosse falsa. Para saber se uma proposição é verdadeira ou falsa devemos compará-la com a realidade. Portanto, a compreensão de uma proposição é compatível com *qualquer* resultado que se possa

obter por meio dessa comparação. Se “ $\sim p$ ” fosse necessariamente verdadeira, “ $p$ ” não representaria uma possibilidade. Mas como se poderia identificar a impossibilidade representada por “ $p$ ”? Ao dizer que não é possível que  $p$  não estamos dizendo que o estado de coisas representado por “ $p$ ” é impossível? Mas não sabemos que “ $p$ ” representa um estado de coisas porque sabemos o que seria o caso se “ $p$ ” fosse verdadeira? E como podemos saber o que seria o caso se “ $p$ ” fosse verdadeira, se não fosse possível que  $p$ ? Temos que saber o que seria o caso se o impossível acontecesse? Não faz sentido dizer “É impossível que  $p$ , mas se fosse o caso que  $p$ , ‘ $p$ ’ seria verdadeira”.

Uma contradição, segundo o *Tractatus*, expressa uma impossibilidade. Mas, nesse caso, essa impossibilidade não é algo representado pela contradição, pois a contradição não representa nada, não tem sentido. E é por isso que quando Wittgenstein diz que uma contradição é necessariamente “falsa”, essa expressão tem um sentido diferente daquele com que ele diz que uma proposição não contraditória pode ser falsa. Uma contradição, assim como uma tautologia, não precisa ser comparada com a realidade para ter seu valor de verdade conhecido. Ela é *a priori* falsa. De fato, tautologias e contradições são pseudoproposições, mas são permitidas (e são, juntamente com as equações da aritmética, as únicas pseudoproposições permitidas) pelas regras lógicas da linguagem.<sup>1</sup>

O que Wittgenstein entende por negação deve ser entendido juntamente com o que ele entende por “espaço lógico”. Em 3.41-3.42, ele diz:

A proposição determina um lugar no espaço lógico. A existência deste lugar lógico é assegurada tão somente pela existência das partes constituintes, pela existência da proposição com sentido.

O sinal proposicional e as coordenadas lógicas: isso é o lugar lógico.

O lugar geométrico e o lógico coincidem em serem ambos a possibilidade de uma existência.

Embora a proposição possa determinar apenas um lugar no espaço lógico, por meio dela já deve ser dado todo o espaço lógico.

[...] (A armação lógica à volta da figuração determina o espaço lógico. A proposição alcança todo espaço lógico.)<sup>2</sup>

Há algo nessa passagem que mostra que quando ali Wittgenstein fala de proposição, ele quer dizer proposição elementar. Ele afirma que uma proposição representa a possibilidade de uma *existência*. A proposição “ $\sim p$ ”, entretanto, representa a possibilidade de uma não existência, mas somente porque não é uma proposição elementar. Essa restrição às proposições elementares faz alusão ao fato de que a função da linguagem, segundo o *Tractatus*, é representar a realidade e que isso pode ser feito sem que se utilize qualquer proposição não elementar.

A analogia com o espaço geométrico mostra que o espaço lógico é idêntico à totalidade dos lugares lógicos. E dado que o lugar lógico é a possibilidade de uma existência, o espaço lógico é a totalidade das

<sup>1</sup> Um corolário aqui consiste em dizer que toda proposição necessária é *a priori*. Kripke objeta a isso dizendo que algumas proposições de identidade são necessárias *a posteriori*. A réplica de Wittgenstein consistiria em dizer que as proposições de identidade são pseudoproposições não permitidas pelas regras lógicas da linguagem (cf. *TLP* 3.322-3.325). Segundo Wittgenstein, a identidade do objeto deve exprimir-se através da identidade do seu nome, não pelo sinal de identidade (*TLP* 5.53ss.) (cf. cap. II, §6). Essa réplica é fraca, pois dado que há sinonímia na nossa linguagem, proposições de identidade têm valor cognitivo, restando por determinar o estatuto epistêmico dessa proposição, se *a priori* ou se *a posteriori*.

<sup>2</sup> *TLP* 3.41-3.42.

possibilidades de existências. Portanto, ele é a totalidade daquilo que é representado pela totalidade das proposições elementares. A afirmação de que “a proposição alcança todo espaço lógico” deve ser entendida como a afirmação de que uma proposição “p” divide o espaço lógico em duas partes: a parte que contém as condições de verdade de “p”, as possibilidades que, se forem o caso, tornam “p” verdadeira, e a parte formada pelas restantes possibilidades (as contra-possibilidades de “p”). Quando as condições de verdade de “p” estão satisfeitas, isto é, quando as possibilidades de verdade que tornam “p” verdadeira estão realizadas, então “p” é verdadeira; caso contrário, “p” é falsa. “Caso contrário” faz aqui alusão a uma disjunção de possibilidades: a situação em que *nem todas* as condições de verdade de “p” estão realizadas, ainda que algumas estejam, ou a situação em que estão realizadas *apenas* contra-possibilidades de “p”.

A negação de uma proposição é, desta forma, a representação da não satisfação das (ou de uma das) condições de verdade da proposição negada. A negação de uma proposição, portanto, é feita sempre a partir do lugar lógico da proposição negada.

Poder-se-ia dizer: a negação já se reporta ao lugar lógico que a proposição determina.

A proposição negativa determina um lugar *diferente* daquele que a proposição negada determina.

A proposição negativa determina um lugar lógico com o auxílio do lugar lógico da proposição negada, descrevendo aquele como situado fora deste.<sup>3</sup>

Dizer que “p” determina um lugar lógico fora do lugar lógico determinado por “q” é compatível com a existência de uma zona de intersecção entre ambos, tal como há entre os lugares lógicos determinados por “p ∨ q” e “q ∨ r”.

Uma proposição e sua negação exaurem todo o espaço lógico, a totalidade das possibilidades. As possibilidades formam uma totalidade e essa totalidade é fixa (em conformidade com S5). Mas por que uma proposição e sua negação devem exaurir todo o espaço lógico? Porque, caso contrário, “p ∨ ~p” não seria necessariamente verdadeira. Poderia ser o caso que “p” fosse falsa sem que “~p” fosse verdadeira. Suponha-se que P é o conjunto das possibilidades exauridas por “p” e “~p” e Q seja o conjunto das demais possibilidades. Se Q fosse o conjunto das possibilidades realizadas, então “p” e “~p” seriam ambas falsas.

Uma proposição elementar, “p”, representa uma possibilidade da totalidade fixa das possibilidades que compõem o espaço lógico e diz que esta possibilidade está realizada. A negação dessa proposição, “~p”, representa uma possibilidade diferente. Mas isso não significa que ela representa um estado de coisas diferente daquele representado por “p”. A proposição “~p” não é uma disjunção ou conjunção (possivelmente infinita) das possibilidades que se distinguem da possibilidade representada por “p”. Não comparamos “~p” com a totalidade dos fatos para determinar o seu valor de verdade. Se “p” diz que os objetos *a* e *b* estão ligados de uma determinada forma, basta examinar os fatos que contém *a* e *b* para saber se ela é verdadeira. A proposição “~p” determina um lugar lógico de uma maneira diferente de “p”. Enquanto “p” determina um lugar lógico representando um estado de coisas como existente, “~p” determina um lugar lógico representando o mesmo estado de coisas, porém como inexistente. Mas essa diferença não deve ser interpretada como a

<sup>3</sup> TLP 4.0641.

diferença entre atribuir uma propriedade a algo e negar-lhe essa propriedade, como se um estado de coisas fosse uma espécie de entidade que pode possuir ou não possuir a propriedade de existir. A verdade de “ $\sim p$ ” não se deve ao fato de que um estado de coisas subsistente não existe. Dizer que  $p$  é um fato é dizer que há algo no mundo que concorda com “ $p$ ”. Dizer que  $\sim p$  é um fato é dizer que não há nada que concorde com “ $p$ ”. Isso é o que Wittgenstein chama de fato negativo.

Dado que “ $p$ ” e “ $\sim p$ ” representam o mesmo estado de coisas, “ $\sim$ ” não acrescenta nenhum elemento representador a “ $p$ ”. Essa é uma maneira de dizer que o sinal de negação não representa (não está no lugar de) nada na realidade.<sup>4</sup> Se a negação de “ $p$ ” introduzisse um elemento representador a “ $p$ ”, então “ $\sim\sim p$ ” representaria algo diferente de “ $p$ ”, e “ $p$ ” implicaria um número infinito de proposições: “ $\sim\sim p$ ”, “ $\sim\sim\sim p$ ”, etc.<sup>5</sup> Disso Wittgenstein conclui o seguinte: “Que a negação ocorra numa proposição não chega a ser uma característica do seu sentido ( $\sim\sim p = p$ ).”<sup>6</sup> Mas “ $p$ ” e “ $\sim p$ ” não representam diferentes possibilidades? Portanto, estas proposições não deveriam ter sentidos distintos? Aqui entra em cena a idéia de sentido invertido ou sentido oposto.

Em 4.0621 Wittgenstein diz: “As proposições ‘ $p$ ’ e ‘ $\sim p$ ’ têm sentido oposto, mas a estas corresponde [entspricht] uma e a mesma realidade [Wirklichkeit].”<sup>7</sup> O que Wittgenstein quer dizer com corresponder a uma e mesma realidade está relacionado à assimetria entre fatos positivos e fatos negativos mencionada acima. Para sabermos se “ $p$ ” é verdadeira, examinamos os fatos positivos (aqueles nos quais se encontram os objetos representados em “ $p$ ”) a fim de saber se, dentre eles, há algum que concorde com “ $p$ ”. Para sabermos se “ $\sim p$ ” é verdadeira, não examinamos fatos negativos, mas examinamos os mesmos fatos positivos que examinamos para saber se “ $p$ ” é verdadeira, a fim de saber se, dentre eles, nenhum concorda com “ $p$ ”. Quando isso é o caso estamos diante de um fato negativo. Sendo assim, se para sabermos se uma proposição é verdadeira, a comparamos com a realidade, e se sempre a comparamos com fatos positivos, quer a proposição seja positiva, quer negativa, então a realidade é a totalidade dos fatos positivos, dos estados de coisas existentes, reais.<sup>8</sup> Wittgenstein diz que a “ $p$ ” e “ $\sim p$ ” corresponde (entsprechen) a mesma realidade, não que ambas con-

<sup>4</sup> TLP 4.0621; cf. 5.44.

<sup>5</sup> Cf. TLP 5.44. Benson Mates diz: “Uma sentença e sua negação chamam-se contraditórias uma da outra. Embora uma sentença da forma  $\sim\Phi$  tenha duas contraditórias equivalentes,  $\Phi$  e  $\sim\sim\Phi$ , tornou-se hábito falar, ignorando a precisão, em ‘a’ contraditória de uma sentença.” (MATES, 1968, p. 149) Wittgenstein perguntaria: por que Mates não disse que uma sentença da forma “ $\sim\Phi$ ” tem um número infinito de contraditórias equivalentes?

<sup>6</sup> TLP 4.0621.

<sup>7</sup> Loc. cit. “Na minha teoria,  $p$  tem o mesmo significado que  $\sim p$ , mas sentido oposto. O significado é o fato.” (NL p. 95)

<sup>8</sup> Em 2.06 Wittgenstein diz algo que parece contrariar a tese de que a realidade é a totalidade dos estados de coisas existentes: “A existência e inexistência de estados de coisas é a realidade. (À existência de estados de coisas, chamamos também um fato positivo; à inexistência, um fato negativo.)” (TLP 2.06) Em 2.04 ele diz: “A totalidade dos estados de coisas existentes é o mundo.” (TLP 2.04) Em 2.063 ele afirma que “[a] realidade total é o mundo”. (TLP 2.063) De 2.04 e 2.063 pode-se concluir que a realidade é a totalidade dos estados de coisas existentes (fatos positivos). A afirmação de que a existência e a inexistência de estados de coisas é a realidade, que parece em franca contradição com a última conclusão, deve ser entendida a partir do que Wittgenstein diz em 2.05: “A totalidade dos estados existentes de coisas também determina que estados de coisas não existem.” (TLP 2.05) Aqui Wittgenstein está simplesmente dizendo que é examinando os estados de coisas existentes, os fatos positivos, que podemos saber quais não existem: é olhando para o que torna verdadeiras as proposições positivas que podemos saber quais proposições negativas são verdadeiras e quais são falsas. Ele então repete isso em 2.06 com outras palavras: “A existência e inexistência de estados de coisas é a realidade”.

Se a realidade não se limitasse apenas aos estados de coisas existentes, mas incluísse também os estados de coisas inexistentes, a realidade seria idêntica ao espaço lógico. E se o mundo é, como diz 2.063, a realidade total, o mundo seria idêntico ao espaço lógico. Essa é uma consequência inaceitável. O espaço lógico é a totalidade dos estados de coisas, das possibilidades. Os estados de coisas existentes e os estados de coisas inexistentes exaurem todos os estados de coisas, todas as possibilidades. Portanto, se a realidade é a totalidade dos estados de coisas existentes e inexistentes e se o mundo é a realidade total, então o mundo é idêntico ao

cordam (*übereinstimmen*) com a mesma realidade. Essa é uma maneira de dizer que as proposições “p” e “~p” representam o mesmo estado de coisas. É a mesma realidade que torna “p” verdadeira e “~p” falsa.

Resta por explicar o que Wittgenstein quer dizer com “As proposições ‘p’ e ‘~p’ têm sentido oposto...”. Wittgenstein parece ter em mente aqui o conceito *direção* de um movimento usualmente usado na mecânica elementar.<sup>9</sup> As proposições “p” e “~p” representam o mesmo estado de coisas, determinam o mesmo lugar do espaço lógico. A diferença entre ambas está no fato de que o sentido de “p” aponta para a realidade, na medida em que afirma a existência do estado de coisas que ela representa, enquanto que o sentido de “~p” aponta para a direção oposta, afirmando a inexistência do estado de coisas representado por “p”. A diferença entre os sentidos de “p” e “~p” é, pois, uma diferença de “direção”. É por isso que Wittgenstein afirma que “[a] negação inverte o sentido da proposição”.<sup>10</sup> É por isso também que Wittgenstein utiliza a ambigüidade da palavra “sentido” para construir uma analogia entre proposições e flechas. “Nomes são como pontos, proposições são como flechas”<sup>11</sup> Um nome representa um objeto necessariamente existente (subsistente), enquanto que a proposição representa o que pode ou não existir.

O sinal de negação, portanto, não caracteriza o sentido da proposição em que ocorre porque não determina a identidade do que ela representa. Esse sinal expressa uma tomada de posição acerca da existência daquilo que “p” representa, da relação entre “p” e a realidade. A direção não é um elemento do sentido. Em outras palavras: nem a negação, nem a asserção ou juízo (“┆”) são elementos do sentido. A partir disso pode-se compreender o que Wittgenstein diz em 4.064: “Toda proposição *já* deve ter um sentido, a afirmação não lhe pode dar um, pois o que ela afirma é precisamente o sentido. O mesmo vale para a negação, etc.”<sup>12</sup> Afirmação e negação são as “direções” que se pode dar a um sentido. Estas não são essenciais à proposição. Nas suas “Notas sobre Lógica” Wittgenstein diz: “Há apenas proposições não asseridas. A asserção é meramente psicológica”.<sup>13</sup> Mais adiante ele diz:

O sinal de asserção é completamente destituído de significação lógica. Ele apenas mostra, em Frege, Whitehead e Russell, que esses autores sustentaram que as proposições assim indicadas são verdadeiras. “┆” portanto pertence tanto à proposição quanto (digamos) o numero da proposição. Uma proposição não pode asserir de si mesma que é verdadeira.<sup>14</sup>

“Meramente”, na citação anterior, indica que a asserção não desempenha nenhum papel lógico. As relações lógicas entre as proposições, portanto, *pace* Frege, não se estabelecem apenas quando estas proposições são asseridas.

---

espaço lógico. Entretanto, embora ambos possam coincidir (quando o mundo preenche todo o espaço lógico, o que é permitido pela independência lógica das proposições elementares), não são a mesma coisa.

<sup>9</sup> Uma direção é, por exemplo, a direção que vai do sul para o norte, que é diferente da direção que vai do norte para o sul. Ambas as direções, entretanto, são direções de um mesmo sentido, saber o sentido norte-sul.

<sup>10</sup> TLP 5.2341

<sup>11</sup> TLP 3.144; cf. 4.461

<sup>12</sup> TLP 4.064.

<sup>13</sup> NL p. 95.

<sup>14</sup> NL p. 103.



Há, aparentemente, um conflito entre a afirmação de que a asserção é meramente psicológica e a afirmação de que uma proposição elementar representa a *existência* de um estado de coisas.<sup>15</sup> De fato, Wittgenstein diz que “[a] proposição mais simples, a proposição elementar, *assere* a existência de um estado de coisas.”<sup>16</sup> As razões pelas quais se pode ver que não há conflito aqui estão ligadas à idéia de Wittgenstein de que a proposição é uma espécie de “radical”. Antes de tudo, deve-se notar que dizer que uma proposição elementar representa a *existência* de um estado de coisas não é inteiramente correto. Ela representa, na verdade, a *possibilidade* de uma existência.<sup>17</sup> E dizer que ela representa a possibilidade de uma existência é dizer que um determinado estado de coisas é projetado no sinal proposicional. Isso ocorre mais claramente com o antecedente de uma proposição condicional. Alguém que assera “Se esta cobra tem a cabeça triangular, é venenosa” não está asserindo que a cobra em questão tem a cabeça triangular. Entretanto, uma determinada situação é pensada por meio de (um estado de coisas é projetado em) “esta cobra tem cabeça triangular”. Essa proposição é verdadeira ou falsa, mas ela não diz isso, ainda que possamos dizer isso através dela. Sendo assim, uma proposição é como um radical químico. Um radical, numa molécula, é o “conjunto de átomos que é capaz de guardar a sua individualidade em determinadas reações”.<sup>18</sup> Do mesmo modo, uma proposição é o que expressa um pensamento, o qual se mantém o mesmo, quer seja acompanhado de força assertórica (“Esta situação é o caso”), interrogativa (“Esta situação é o caso?”), imperativa (“Que essa situação seja o caso”), quer ele seja negado (“Esta situação não é o caso”), etc.<sup>19</sup> Compreender uma proposição é compreender o que seria o caso se ela fosse verdadeira e o que seria o caso se ela fosse falsa. Mas isso significa apenas que a compreensão da proposição inclui a compreensão da *possibilidade* de negá-la. Do mesmo modo, compreendê-la inclui a compreensão da *possibilidade* de asseri-la.

De acordo com estas considerações, vê-se que dizer de uma proposição que ela é positiva<sup>20</sup> é enganador, pois a expressão “positiva” esconde uma ambigüidade. Uma proposição pode ser dita positiva por ser asserida e não conter uma negação. Ou ela pode ser dita positiva por *não* ser (ainda que possa ser) asserida e não conter uma negação. As proposições elementares são *essencialmente* positivas no segundo sentido.<sup>21</sup> A melhor interpretação de 4.21 consiste em dizer que ela é uma maneira enganadora de dizer que a proposição elementar é essencialmente positiva nesse segundo sentido.

## 2. Operação de Verdade

A bipolaridade é a essência da proposição. • A equivalência lógica indica que se trata de duas maneiras de se expressar a mesma proposição, com a mesma forma lógica. • Uma notação lógica correta deveria mostrar a forma comum às proposições que são logicamen-

<sup>15</sup> Cf. TLP 2.11.

<sup>16</sup> TLP 4.21; grifo acrescentado.

<sup>17</sup> Cf. TLP 2.201.

<sup>18</sup> *Dicionário Aurélio Eletrônico – Século XXI*. Versão 3.0. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Lexikon Informática, 1999.

<sup>19</sup> Sobre esse tópico, cf. PI p. 11, nota. Nas “Notas sobre Lógica” Wittgenstein diz: “Juízo, ordem, e pergunta estão todos no mesmo nível, mas todos tem em comum a forma proposicional, que *nos* interessa.” (NL p. 107)

<sup>20</sup> Cf. ANSCOMBE (1971), pp. 31, 33s.

<sup>21</sup> Cf. NB p. 131 (item (6)).

te equivalentes. • Todas as funções de verdade podem ser obtidas por meio da aplicação da operação de verdade a proposições elementares.

A essência da proposição é, em suma, sua bipolaridade: sua capacidade de representar um estado de coisas *correta ou incorretamente*. Tautologias e contradições não são bipolares. Entretanto, elas não têm sentido. Mas são produtos legítimos da aplicação das regras lógicas da linguagem. São possibilidades que podem ser antevistas na forma geral da proposição: a forma geral da operação que gera qualquer proposição a partir das proposições elementares. (Essa operação é, na verdade, uma determinada maneira de se aplicar a operação de negação.) A idéia de uma forma geral da proposição está ligada, por um lado, à tese da extensionalidade e, por outro, à tese de que “há uma e apenas uma análise completa da proposição.”<sup>22</sup> A unicidade da análise, por sua vez, está relacionada ao modo como se concebe a equivalência lógica entre “p” e “ $\sim\sim p$ ”.

Segundo o modo como Russell concebia as funções proposicionais, uma proposição da forma “ $p \vee q$ ” e uma proposição da forma “ $\sim(\sim p \wedge \sim q)$ ” possuem formas lógicas distintas, são diferentes proposições, ainda que logicamente equivalentes, isto é, com as mesmas condições de verdade. Para Russell, uma função proposicional (por oposição à expressão lingüística de uma função proposicional) e uma proposição (por oposição à expressão lingüística de uma proposição) são entidades estruturadas e, portanto, contêm partes que também são entidades.<sup>23</sup> A diferença entre uma função proposicional (“Fx”, p.ex.) e uma proposição que é seu valor para um determinado argumento (“Fa”, p.ex.) consiste apenas em que a primeira diz parcialmente o que diz a última.<sup>24</sup> Ambas compartilham a mesma estrutura. Há certos tipos de funções proposicionais cujos argumentos, e não apenas o valor, são proposições. A essas Russell dá o nome de funções de proposições.<sup>25</sup> Dentre as partes das proposições que são valores de funções de proposições estão as constantes lógicas: aquelas que Russell toma como primitivas, disjunção e negação, e as demais constantes.<sup>26</sup> Para se obter uma disjunção, p.ex., de “p” e “q”, aplica-se a estas proposições a função disjunção, o que resulta, desta forma, “num agregado de proposições [...] em uma única proposição mais complexa que os seus constituintes”.<sup>27</sup> Para se obter uma proposição da forma “ $\sim(\sim p \wedge \sim q)$ ” das mesmas proposições, deve-se, primeiramente, aplicar a função negação a “p” e a “q”, obtendo-se, assim, “ $\sim p$ ” e “ $\sim q$ ”. A seguir, deve-se aplicar a função conjunção aos resultados anteriores, obtendo-se, assim, a conjunção “ $\sim p \wedge \sim q$ ”. Finalmente, deve-se aplicar novamente a função negação à essa conjunção, obtendo-se, desse modo, a proposição “ $\sim(\sim p \wedge \sim q)$ ”. Sendo o resultado da aplicação de funções diferentes, as proposições “ $p \vee q$ ” e “ $\sim(\sim p \wedge \sim q)$ ” devem ter forma lógica diferente e,

<sup>22</sup> TLP 3.25.

<sup>23</sup> Cf. HYLTON (1997), p. 96.

<sup>24</sup> Russell acredita que se pode asserir não apenas uma proposição, mas também uma função proposicional (cf. HYLTON, 1997, p. 98).

<sup>25</sup> As funções cujos argumentos não são proposições são aquelas que dão origem a proposições elementares, no sentido russeliano do termo (“Fx”, p.ex.). Uma proposição elementar, neste sentido, pode não ser atômica no sentido do *Tractatus*, isto é, pode ser analisável. A característica definidora de uma proposição elementar, no sentido de Russell, é a ausência de “constantes lógicas”: “ $\sim$ ”, “ $\wedge$ ”, “ $\vee$ ”, “ $\supset$ ”, etc. Mas, se “Fa” pode ser analisada assim: “Fa =<sub>def</sub> Ga  $\wedge$  Ha”, então, segundo Wittgenstein, “Fa” contém a constante lógica que pode ser expressa por “ $\wedge$ ”, não no sinal proposicional “Fa”, mas no pensamento que é expresso por meio dele.

<sup>26</sup> Russell estava ciente de que outros pares de constantes lógicas poderiam ser tomadas como primitivos lógicos: “ $\sim$ ” e “ $\wedge$ ” ou “ $\sim$ ” e “ $\supset$ ” (este último é o par fregeano de primitivos). É interessante notar que em qualquer destas opções está presente a negação. Para Wittgenstein, a negação é a única constante lógica necessária em qualquer sistema formal, sendo as demais redutíveis a ela; não a ela propriamente dita, mas a um certo modo de aplicá-la (cf. texto adiante).

por isso, devem ser diferentes proposições.<sup>28</sup> Do mesmo modo, “p” e “ $\sim\sim p$ ” devem ser, segundo Russell, diferentes proposições.

As análises de Russell têm a seguinte conseqüência: as condições de verdade de uma função de verdade, as proposições atômicas das quais uma proposição é uma função de verdade, não são suficientes para determinar a identidade dessa proposição. Se duas proposições são funções de verdade logicamente equivalentes das mesmas proposições atômicas, elas podem ainda não ser a mesma proposição. Mesmo que sejam os mesmos fatos atômicos que tornem “ $p \vee q$ ” e “ $\sim(\sim p \wedge \sim q)$ ” verdadeiras, isso não mostra que ambas são a mesma proposição. O que determina a diferença — e aqui está o ponto importante — é a presença de constantes lógicas (supostamente) distintas em ambas as proposições. Mas se a identidade de uma proposição é a identidade do seu sentido, e se o sentido de uma proposição é o que ela representa, então a presença de sinais para constantes lógicas (supostamente) distintas em duas proposições que são funções de verdade logicamente equivalentes das mesmas proposições elementares é a presença de elementos representadores distintos. As expressões para constantes lógicas estão, segundo Russell, no lugar de certas entidades, de certos objetos lógicos. As proposições são tornadas verdadeiras pelos mesmos fatos atômicos, mas esses fatos atômicos não esgotam aquilo que é representado pela proposição. O que é representado pelas proposições “ $p \vee q$ ” e “ $\sim(\sim p \wedge \sim q)$ ”, além dos fatos atômicos comuns, são diferentes constantes lógicas. Portanto, estas proposições são diferentes. Uma outra maneira de apresentar esse resultado é dizendo que, para Russell, a identidade das constantes lógicas não pode ser reduzida à expressão das condições de verdade de funções de verdade. Mas o resultado mais importante para a presente reflexão consiste na possibilidade de se analisar uma proposição de mais de um modo possível.

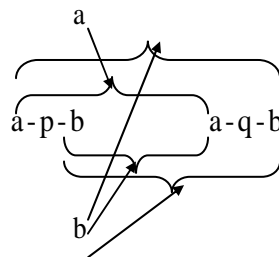
Isso pareceu inaceitável a Wittgenstein. Se houver uma maneira de especificar as condições de verdade de uma proposição não-elementar “p” sem o apelo às expressões usadas nos *Principia* para simbolizar as constantes lógicas, a estrutura lógica de “p” permaneceria, aos olhos de Russell, desconhecida. Suponha-se que as condições de verdade da proposição “Fa”, por exemplo, sejam estabelecidas assim: “Fa” é falsa apenas quando ambas as proposições “Gx” e “Hx” são falsas e verdadeira em todas as demais combinações de valores de verdade de “Gx” e “Hx”. Isso significa que “Fa” é verdadeira apenas quando “ $Gx \vee Hx$ ” é verdadeira? Ou seria quando “ $\sim(\sim Gx \wedge \sim Hx)$ ” é verdadeira? Qual destas duas funções de verdade é expressa por “Fa”? Este é um caso em que, a partir do modo como Russell concebe a análise lógica da proposição, há dois modos distintos, ainda que logicamente equivalentes, de se analisar uma proposição. Isso é incompatível com o caráter necessário de tudo o que é lógico. A razão disso é a seguinte: havendo duas diferentes formas possíveis de se analisar uma proposição, a escolha por um destes modos seria arbitrária, e sendo arbitrária, não seria necessário que a proposição tivesse a forma revelada pela análise. Mas não pode ser arbitrário que uma proposição tenha este ou aquele aspecto lógico, pois os aspectos lógicos de uma proposição são justamente seus aspectos necessários. Se uma proposição tem uma determinada forma lógica, então ela necessariamente

<sup>27</sup> RUSSELL, *Principia Mathematica*, Cambridge, Cambridge University Press, Second Edition, 1927, p. 6 (tradução para o português de ANM; citado por HYLTON, 1997, p. 93).

<sup>28</sup> Cf. HYLTON, 1997, p. 97.

tem esta forma lógica. Obviamente, para Russell, a possibilidade de se analisar uma proposição dessa ou daquela forma não é arbitrária. Mas mesmo admitindo-se isso, ou a proposição em questão possui duas formas lógicas, ou ela possui uma delas, mas arbitrariamente. Nenhuma dessas alternativas parece aceitável para Wittgenstein. Por isso, a equivalência entre “ $p \vee q$ ” e “ $\sim(\sim p \wedge \sim q)$ ”, assim como a equivalência entre “ $\sim\sim p$ ” e “ $p$ ”, deveria mostrar, segundo Wittgenstein, que tratam-se da mesma proposição. A diferença entre as expressões deveria, então, ser vista como modos alternativos de apresentar *a mesma forma lógica*. A existência destes modos alternativos de apresentação da forma lógica da proposição é, segundo o *Tractatus*, evidência da deficiência lógica da notação utilizada. Uma tal notação não consegue mostrar o que ela deveria mostrar: o que há de comum a ambos os sinais proposicionais, a forma lógica da proposição que eles compõem. Wittgenstein então procurou elaborar uma outra notação, na qual sinais proposicionais que, na notação dos *Principia*, expressam proposições diferentes e logicamente equivalentes não possam ser escritos. Uma tal notação mostraria que “ $p \vee q$ ” e “ $\sim(\sim p \wedge \sim q)$ ”, por exemplo, são duas formulações do *mesmo* modo de se construir uma determinada proposição, uma função de verdade, a partir de “ $p$ ” e “ $q$ ”. E dado que toda proposição é uma função de verdade de proposições elementares, a nova notação deveria mostrar como qualquer proposição não elementar é gerada a partir de proposições elementares.

A primeira tentativa de encontrar tal notação está registrada nas “Notas sobre Lógica”, onde Wittgenstein desenvolveu a notação *ab*.<sup>29</sup> Ele acreditou que a primeira coisa que uma notação adequada deveria tornar evidente é a bipolaridade da proposição. Deste modo ele simbolizou a proposição “ $p$ ” assim: “ $a-p-b$ ”, onde “ $a$ ” e “ $b$ ” representam respectivamente os pólos verdadeiro e falso da proposição. A negação de “ $p$ ” era representada assim: “ $b-a-p-b-a$ ”; e a conjunção “ $p \wedge q$ ”, assim:



Essa notação para as funções de verdade foi denominada no *Tractatus* de método intuitivo de reconhecimento de tautologias e contradições em que não ocorre nenhuma expressão de generalidade.<sup>30</sup> Nessa notação, as chaves simbolizam as quatro possíveis combinações de valores de verdade de “ $p$ ” e “ $q$ ”. As letras “ $a$ ” e “ $b$ ” ligadas por linhas às chaves simbolizam os valores de verdade de cada combinação de valores de verdade de “ $p$ ” e “ $q$ ”. O símbolo como um todo representa uma proposição que é uma função de verdade de “ $p$ ” e “ $q$ ” e que é verdadeira se, e somente se, “ $p$ ” e “ $q$ ” são ambas verdadeiras.

No *Tractatus*, Wittgenstein substituiu o método intuitivo pela notação das tabelas de verdade. Nessa notação, a função de verdade “ $p \wedge q$ ” é simbolizada do seguinte modo:

<sup>29</sup> Cf. *NL* pp. 94, 102.

p	q	
V	V	V
F	V	F
V	F	F
F	F	F

De modo geral, para um número  $n$  de proposições quaisquer, há  $2^n$  possíveis combinações dos valores de verdade da coluna da direita de qualquer tabela de verdade. Portanto, para 2 proposições quaisquer, há 16 possibilidades, as quais correspondem às 16 possíveis funções de verdade (ou, como diz Wittgenstein nas “Notas sobre Lógica”, de funções-*ab*) de duas proposições quaisquer.

O passo seguinte na elaboração da nova notação seria mostrar como todas as proposições moleculares (incluindo-se as proposições quantificadas, as tautologias e contradições) são obtidas através de uma única operação verdade. Sheffer havia mostrado que todas as dezesseis possíveis funções de verdade de duas proposições quaisquer podem ser obtidas a partir de aplicações sucessivas das funções “ $p|q$ ” ou “ $p\downarrow q$ ”.<sup>31</sup> A primeira é a disjunção das negações de duas proposições quaisquer (no caso de “ $p$ ” e “ $q$ ”, a disjunção é “ $\sim p \vee \sim q$ ”). A segunda função é a negação simultânea de duas proposições quaisquer (no caso de “ $p$ ” e “ $q$ ”, trata-se da conjunção “ $\sim p \wedge \sim q$ ”). A descoberta de Sheffer mostrou-se reveladora a Wittgenstein, pois mostrou que o que é realmente comum e constante em todas as funções de verdade assim geradas é a aplicação sucessiva de uma das referidas operações. Nas “Notas sobre Lógica”, Wittgenstein adotou a função “ $p|q$ ”.<sup>32</sup> Mas nesse texto Wittgenstein ainda não havia conseguido explicar como as proposições quantificadas podiam ser geradas pela aplicação desta função. Isso ocorreu no *Tractatus*, onde Wittgenstein introduziu uma versão modificada da função “ $p\downarrow q$ ”, a qual lhe permitiu alcançar a completude desejada. Ele passou a chamar essa versão modificada de “ $p\downarrow q$ ” de operação, a operação  $N$ , na medida em que ele passou a reconhecer uma diferença essencial entre funções e operações. Essa operação é simbolizada como se segue:

Toda função de verdade é um resultado da aplicação sucessiva da operação  
 $(\text{-----}V)(\xi, \dots)$

a proposições elementares

Essa operação nega todas as proposições entre os parênteses da direita e chamo-a a negação destas proposições.<sup>33</sup>

No símbolo acima, entre os parênteses da esquerda está o sinal para o valor de verdade da última linha da coluna direita de uma tabela de verdade com  $n$  proposições: o valor verdadeiro para a linha em que há apenas o valor falso para cada proposição. Os traços do lado esquerdo de “ $V$ ” simbolizam um número indeterminado

<sup>30</sup> TLP 6.1203.

<sup>31</sup> Cf. RUSSELL, Introdução ao *Tractatus*, p. 119.

<sup>32</sup> “Se agora encontramos uma função-*ab* de uma espécie tal que por aplicação repetida dela toda função-*ab* pode ser gerada, então podemos introduzir a totalidade das funções-*ab* como a totalidade daquelas que são geradas pela aplicação dessa função. Tal função é  $\sim p \vee \sim q$ .” (NB p. 102; cf. p. 103; TLP 5.1311)

<sup>33</sup> TLP 5.5.

de linhas da tabela, correspondente ao número indeterminado de proposições entre os parênteses da direita. “(----V)”. Portanto, trata-se de uma versão generalizada de “(FFFV)”, a terceira coluna da tabela de verdade que simboliza a função de verdade “ $\sim p \wedge \sim q$ ” ou “ $p \downarrow q$ ”. A operação simbolizada acima é, portanto, a operação de negação de *todas* as proposições contidas em “ $(\xi, \dots)$ ”, sejam elas duas, três ou em número infinito.

Um pouco adiante no *Tractatus*, Wittgenstein introduz uma simplificação do símbolo para a operação de verdade. Ele propõe escrever “ $N(\bar{\xi})$ ”.<sup>34</sup> “ $N$ ” simboliza a operação de negação de todos os termos de “ $(\xi, \dots)$ ”. A expressão “ $(\xi, \dots)$ ”, “[u]ma expressão entre parênteses, cujos termos [são] proposições”,<sup>35</sup> é substituída por “ $(\bar{\xi})$ ”, onde “ $\bar{\xi}$ ” é uma variável [proposicional] cujos valores são os termos da expressão entre parênteses; e o traço sobre a variável “[ $\bar{\xi}$ ]” indica que ela substitui *todos* os seus valores entre parênteses”,<sup>36</sup> o que significa que quando a operação  $N$  é aplicada a  $(\bar{\xi})$ , é aplicada a todos os valores de  $\xi$ . Uma diferença entre “ $N(\bar{\xi})$ ” e “ $p \downarrow q$ ”, portanto, é a seguinte: enquanto “ $p \downarrow q$ ” é a negação simultânea de apenas duas proposições, “ $N(\bar{\xi})$ ” é a negação simultânea de um número indeterminado de proposições, seja finito, seja infinito. A possibilidade de se negar conjuntamente um número infinito de proposições é essencial para se mostrar como a aplicação sucessiva de “ $N$ ” pode gerar proposições quantificadas.

Quando  $N$  é aplicada a uma classe de proposições de apenas um membro ( $N(p)$ ), o resultado é o mesmo da operação simbolizada por “ $\sim$ ” ( $\sim p$ ), a inversão do valor de verdade desse membro da classe. Quando  $N$  é aplicada a uma classe de proposições de dois membros ( $N(p,q)$ , por exemplo), o resultado é uma proposição que é verdadeira se, e somente se, ambas as proposições forem falsas e falsa nos demais casos ( $\sim p \wedge \sim q$ ). Há uma diferença fundamental entre  $N$  e  $\sim$ . Duas aplicações sucessivas de  $\sim$  sobre uma determinada base, “ $p$ ”, por exemplo, anulam-se mutuamente, equivalendo à base, ao passo que o resultado de duas aplicações sucessivas de  $N$  sobre uma determinada base pode resultar em algo diferente da base. (É idêntico à base apenas quando esta base é uma classe de proposições formada por apenas um membro, como mostra o exemplo acima.)<sup>37</sup>

<sup>34</sup> TLP 5.234.

<sup>35</sup> TLP 5.501.

<sup>36</sup> Loc. cit.

<sup>37</sup> Estas últimas observações são importantes para se evitar dois erros de interpretação de D. Favrholt (1967, p. 32) apontados por Peter Geach (1981, pp. 168-169). Favrholt sustenta (1) que  $N$  não pode ser aplicado a  $(p,q)$  porque somente poderia ser aplicado a uma função de verdade e (2) que se  $N$  pudesse ser aplicado a  $(p,q)$ , então o resultado de duas aplicações sucessivas sobre esta base não seria a função proposicional  $(p \wedge q)$ , mas seria idêntico à base:  $N(N(p,q))=(p,q)$ , fazendo uma clara alusão à equivalência lógica entre “ $\sim \sim p$ ” e “ $p$ ”. Favrholt não percebe que a operação  $N$  não é a operação de negação simbolizada por “ $\sim$ ”, ainda que coincida com ela nos casos especificados acima. Se duas aplicações sucessivas de  $N$  sobre uma determinada base resultassem numa proposição idêntica à base, tal como ocorre com duas aplicações sucessivas de  $\sim$  sobre uma determinada base, não haveria a necessidade de introduzir um novo sinal e, ao invés de simbolizar assim: “ $N(N(p,q))$ ”, Wittgenstein poderia simbolizar assim: “ $\sim(\sim(p,q))$ ”. Wittgenstein, entretanto, introduz um novo sinal porque ele quer justamente apresentar uma operação que não fora expressada por nenhuma notação lógica criada até então, nem mesmo pela barra de Sheffer. Por isso, para compreender como  $N$  simboliza, deve-se partir do fato de que a equivalência  $\sim \sim p = p$  não é necessariamente correspondente à equivalência  $N(N(\xi)) = \xi$ , salvo nos casos especificados acima. A operação  $N$  é um determinado tipo de aplicação da operação  $\sim$ ; é uma operação cuja regra determina que se aplique a operação  $\sim$  de uma determinada forma. Essa regra determina que se aplique  $\sim$  sobre as proposições de um dado conjunto de proposições, que constitui a base da aplicação de  $N$ . A base da operação  $\sim$  é sempre *uma* proposição, enquanto que a base da operação  $N$  é sempre um *conjunto* de proposições, o qual pode ser formado de apenas uma proposição ou de infinitas proposições. A operação  $N$  pode ser aplicada a uma base que não é *uma* função de verdade, mas um conjunto de funções de verdade. É por isso que, desta forma, Wittgenstein pode explicar a construção de todas as funções de verdade por meio da aplicação de  $N$ . O resultado da aplicação de  $N$ , este sim, é uma função de verdade, a qual pode novamente ser uma base para a aplicação de  $N$  (cf. TLP 5.3-5.31).

Todas as dezesseis possíveis funções de verdade de duas proposições quaisquer, “p” e “q”, inclusive tautologias e contradições, podem ser obtidas através da aplicação sucessiva da operação *N*. (Por “aplicação sucessiva” Wittgenstein entende as aplicações da operação ordenadas em uma série onde cada aplicação sempre toma como base o resultado de uma aplicação anterior.)

### 3. Quantificação

As proposições quantificadas não podem ser expressas na notação original do *Tractatus*. • Uma operação sobre uma base infinita pode ser concebida de duas formas, conforme a concepção de infinito que se adotar. • Se adotarmos o infinito atual, torna-se problemático afirmar que fazemos uma operação sobre infinitas proposições. • Se adotarmos o infinito potencial, torna-se problemático afirmar que as proposições quantificadas são funções de verdade.

Os valores de  $\bar{\xi}$  podem ser determinados de três modos distintos:

1. A enumeração direta. Nesse caso podemos simplesmente colocar, no lugar da variável, seus valores constantes.
2. A especificação de uma função  $fx$ , cujos valores para todos os valores de  $x$  sejam as proposições a serem descritas.
3. A especificação de uma lei formal segundo a qual tais proposições sejam constituídas. Neste caso, os termos da expressão entre parênteses são todos os termos de uma série formal.<sup>38</sup>

O método 1 não oferece dificuldades. Quando se trata de aplicar a operação de verdade para produzir uma proposição quantificada, seja uma quantificação existencial, seja uma quantificação universal, o método 2 é o método apropriado. O método 3 é usado na elucidação do conceito de número natural (cf. §5).

Embora as proposições quantificadas sejam geradas pela aplicação da operação *N*, não é a aplicação dessa operação que introduz a generalidade nestas proposições. Substituindo-se uma parte de uma proposição, uma expressão, por uma variável, obtém-se uma função proposicional que determina uma classe de proposições que são os valores desta variável obtidos pela substituição da variável “x” por seus possíveis argumentos.<sup>39</sup> Se na proposição “Fa”, por exemplo, “a” é substituído pela variável “x”, obtemos a função “Fx”. Esta função determina a classe de *todas* as proposições que têm a expressão “F...” em comum (“Fa”, “Fb”, “Fc”,...). É por isso que não é necessário o traço “-” sobre a função “Fx”. Isso mostra que a generalidade já se expressa na notação da forma da proposição quantificada. A operação *N* é feita sobre uma base cuja simbolização já contém generalidade.

Wittgenstein expressa esse ponto do seguinte modo: “Separo o conceito *todo* da função de verdade. Frege e Russell introduziram a generalidade em conexão com o produto lógico ou a soma lógica. Assim tornou-se difícil entender as proposições ‘ $(\exists x).(fx)$ ’ e ‘ $(x).(fx)$ ’, em que estão encerradas ambas as idéias.”<sup>40</sup> A generalidade é uma noção primitiva contida no entendimento de qualquer variável. Por isso, ela não pode ser definida a partir de conjunções e disjunções (funções de verdade), isto é, afirmando-se que “ $(x)(Fx)$ ” diz que

<sup>38</sup> TLP 5.501.

<sup>39</sup> TLP 3.315.

<sup>40</sup> TLP 5.521.

todas as proposições da forma “Fx” são verdadeiras. A *mesma* generalidade está contida na proposição “ $(\exists x)(Fx)$ ”. Os quantificadores não introduzem a generalidade, mas são aplicações da operação *N* sobre proposições especificadas via generalidade essencial das variáveis (neste caso, a variável contida numa função proposicional).

No caso da função “Fx” a generalidade é introduzida pela variável para objeto “x”. Se “F...” também é substituído por uma variável, isto é, “[s]e transformamos em variáveis [...] todos os sinais cujo significado foi arbitrariamente determinado, ainda assim continua a haver uma tal classe”.<sup>41</sup> Esta será a classe de todas as proposições obtidas pela substituição de “Φ” e de “x”, em “Φx”, por todos os seus possíveis argumentos. Há, entretanto, uma diferença entre a determinação da classe de proposição realizada por “Fx” e da classe de proposições realizada por “Φx”. No último caso, diferentemente do primeiro, não é necessário ater-se a nenhuma convenção arbitrária (o significado de “F...”, por exemplo), mas *apenas* à natureza da proposição, isto é, aos seus aspectos essenciais.

Quando se pretende aplicar a operação *N* para se obter uma proposição quantificada, ao invés de se escrever  $\bar{\xi}$  em “ $N(\bar{\xi})$ ”, escreve-se uma função proposicional: “ $N(Fx)$ ”, por exemplo. Uma tal aplicação constitui, a negação simultânea de todas as proposições da classe de proposições determinada pela função “Fx”. Ela resulta, pois, numa proposição que diz que todas as proposições que são os valores de “Fx” para todos os possíveis argumentos de “x” são falsas. Por isso o resultado de “ $N(Fx)$ ” é, na notação usual, a proposição “ $\sim(\exists x)(Fx)$ ”<sup>42</sup> ou “ $(x)\sim(Fx)$ ”. Aplicando-se novamente a operação *N* a “ $N(Fx)$ ”,  $(N(N(Fx))) =$  “Não é o caso que todas as proposições que são os valores de ‘Fx’ para todos os possíveis argumentos de ‘x’ são falsas”), obtém a proposição “ $\sim(x)\sim(Fx)$ ” ou “ $(\exists x)(Fx)$ ”.

A obtenção da quantificação universal “ $(x)(Fx)$ ” através da aplicação de *N* apresenta uma limitação expressiva da notação da operação *N*. Informalmente, o procedimento deve ser este: negar todas as proposições da classe de proposições determinadas pela função “ $\sim Fx$ ”. Isso, entretanto, não pode ser simbolizado com os recursos notacionais disponíveis até agora. O problema consiste em como simbolizar a função “ $\sim Fx$ ” na notação da operação *N*. Este símbolo não pode ser “ $N(Fx)$ ”, pois, como foi visto, essa aplicação de *N* resulta na proposição “ $\sim(\exists x)(Fx)$ ” ou “ $(x)\sim(Fx)$ ”. A aplicação de *N* a  $N(Fx)$ , portanto, resulta na proposição “ $(\exists x)(Fx)$ ” ou “ $\sim(x)\sim(Fx)$ ” e não em “ $(x)(Fx)$ ”.

Peter Geach sugere uma mudança notacional que possibilita a obtenção deste resultado.<sup>43</sup> A negação de todas as proposições que são valores de “Fx” para todos os possíveis argumentos de “x”, que anteriormente fora simbolizada assim: “ $N(Fx)$ ”, é, na nova notação, simbolizada assim: “ $N(\bar{x}: Fx)$ ”, a qual é equivalente a “ $\sim(\exists x)(Fx)$ ” ou “ $(x)\sim(Fx)$ ”. A negação de todas as proposições que são valores de “ $\sim Fx$ ” para todos os possíveis argumentos de “x”, que anteriormente não podia ser simbolizada, é, então, simbolizada assim: “ $N(\bar{x}: N(Fx))$ ” a qual é equivalente a “ $(x)(Fx)$ ” ou “ $\sim(\exists x)\sim(Fx)$ ”. Essa notação permite diferenciar o que se pode chamar de função negativa, “ $\bar{x}: N(Fx)$ ”  $\equiv$  “ $\sim Fx$ ”, da negação de uma classe de proposições afirmativas, “ $N(\bar{x}:$

<sup>41</sup> *Loc. cit.*

<sup>42</sup> *TLP* 5.52.

<sup>43</sup> GEACH (1981).



$Fx$ )”  $\equiv$  “ $(x)\sim(Fx)$ ”. Esta é a diferença que os dois possíveis escopos que a negação pode ter quando introduzida numa proposição quantificada: negando toda a proposição (“ $\sim(\exists x)(\Phi x)$ ”  $\equiv$  “ $(x)\sim(\Phi x)$ ”) ou negando o predicado (“ $(\exists x)\sim(\Phi x)$ ”  $\equiv$  “ $\sim(x)(\Phi x)$ ”).

As proposições determinadas por uma função proposicional podem ser infinitas.<sup>44</sup> Isso significa que a negação simultânea de todas as proposições determinadas por uma função proposicional pode ser a negação de um número infinito de proposições. Isso levou Robert Fogelin a acreditar que Wittgenstein não se manteve fiel ao assim chamado princípio da finitude enunciado em 5.32: “Todas as funções de verdade são resultados da aplicação sucessiva de um *número finito* de operações de verdade às proposições elementares.”<sup>45</sup> Ao criticar a modificação introduzida por Geach para a notação da operação  $N$ , Fogelin diz

...a notação de Geach permite a representação de infinitamente muitas [...] aplicações do operador  $N$ . [...]

Minha crítica à proposta de Geach pode ser convertida a uma crítica ao próprio *Tractatus*: se o sistema lógico do *Tractatus* pode ser tornado funcional [*can be made to work*] apenas pela introdução de procedimentos da espécie sugerida por Geach, então, dado que ele proscreve explicitamente tais procedimentos, o sistema lógico do *Tractatus* é irremediavelmente defeituoso [*flawed*].<sup>46</sup>

A crítica de Fogelin é dupla: segundo ele, Wittgenstein não apenas defende a possibilidade de um procedimento impossível (percorrer uma série infinita), mas é incoerente ao defender a possibilidade da infinidade de algo que ele julga dever ser finito (a série das aplicações de  $N$ ). A resposta de Geach resume-se em dizer que “Fogelin parece, como em seu livro,<sup>47</sup> confundir a realização de *uma* operação sobre uma classe (possivelmente) infinita de operandos com a realização de um número infinito de operações.”<sup>48</sup> Geach, entretanto, não explica como se pode realizar uma operação sobre um número infinito de proposições. Mas parece claro que ele sustenta que *uma* aplicação da operação  $N$  pode incidir sobre um número *infinito* de proposições. Há duas maneiras de se interpretar essa afirmação, as quais correspondem às duas maneiras de conceber o infinito. Se a infinidade das proposições sobre as quais incide a operação  $N$  é *atual*, então a aplicação da operação  $N$  parece torna-se um ato misterioso. Como uma única aplicação da operação  $N$  pode *atualmente* incidir sobre um número infinito de proposições? Como posso atualmente negar proposições que talvez eu nunca profira? Se a infinidade das proposições sobre as quais incide a operação  $N$  é *potencial*, esse problema parece solucionável. Antes de qualquer coisa, deve-se ter em mente a distinção entre  $N$  e  $\sim$ . Como foi dito,  $N$  é um modo de aplicar  $\sim$ . Uma única aplicação de  $N$  pode determinar um número potencialmente infinito de aplicações de  $\sim$  sobre um número potencialmente infinito de proposições. Neste caso, entretanto, torna-se problemático afirmar que “ $N(\check{x}: N(Fx))$ ” simboliza uma *função de verdade*.<sup>49</sup>

<sup>44</sup> Essa infinidade corresponderia à infinidade dos objetos, pois o domínio das variáveis para objetos é a totalidade dos objetos. E Wittgenstein parece ter concebido a totalidade dos objetos como infinita (cf. *TLP* 4.463, onde Wittgenstein fala de uma “totalidade infinita” ao referir-se ao espaço lógico).

<sup>45</sup> *TLP* 5.32 (grifo acrescentado).

<sup>46</sup> FOGELIN, 1982, p. 126.

<sup>47</sup> FOGELIN, 1976.

<sup>48</sup> GEACH, 1982, p. 128.

<sup>49</sup> Para uma defesa da tese interpretativa segundo a qual as proposições quantificadas, segundo o *Tractatus*, não são funções de verdade, cf. RABENSCHLAG (1996), esp. cap. 3.

#### 4. Forma Geral da Proposição

A forma geral da proposição é a forma pela qual se podem obter todas as funções de verdade pela aplicação da operação  $N$  sobre uma base formada por proposições elementares.

- As constantes lógicas nada substituem, pois apenas indicam o estágio de aplicação da operação  $N$ .

A forma geral da proposição é a forma geral de toda função de verdade. De certa forma, como será visto, as proposições elementares são funções de verdade: elas são funções de verdade de si mesmas.<sup>50</sup> Toda função de verdade é o resultado da aplicação sucessiva da operação  $N$ . A função de verdade “ $p \vee q$ ”, por exemplo, é o resultado de duas aplicações sucessivas da operação  $N$  à base  $(p, q)$ . Esta série de aplicações é simbolizada assim:

1.  $(p, q)$ ,
2.  $N(p, q) [\equiv \sim p \wedge \sim q]$ ,
3.  $N(N(p, q)) [\equiv \sim(\sim p \wedge \sim q) \equiv (p \vee q)]$

Os termos dessa série possuem uma forma que pode ser simbolizada como uma lei formal que determina o primeiro termo da série, um termo qualquer da série e a operação que gera o termo seguinte a partir de um termo qualquer. O primeiro termo da série é um conjunto qualquer de proposições elementares, cujo símbolo é “ $\bar{p}$ ”. Um termo qualquer da série, um conjunto qualquer de proposições (elementares ou não) é simbolizado pela variável  $\bar{\xi}$ , já explicada na secção 3. A operação que gera qualquer termo da série a partir do anterior é a operação de verdade, simbolizada por  $N$ . Sendo assim, a forma de qualquer série produzida por aplicações sucessivas da operação  $N$ , a forma geral de qualquer função de verdade, é uma variável constituída do seguinte trio ordenado de variáveis  $[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$ .<sup>51</sup> Para que esta seja também a forma de uma proposição *elementar*, dever-se-ia introduzir uma variável para número como expoente de  $N$ . Proposições elementares, desta forma seria representadas de uma forma geral assim: “ $[\bar{p}, \bar{\xi}, N^0(\bar{\xi})]$ ”, onde “ $^0$ ” simbolizaria o número de vezes que  $N$  foi aplicado sobre  $\bar{p}$ , ou seja, nenhuma. Sendo assim, “ $[\bar{p}, \bar{\xi}, N^0(\bar{\xi})]$ ” seria equivalente a “ $\bar{p}$ ”.

Com uma pequena modificação desta variável, pode-se simbolizar a forma geral de como uma proposição pode ser gerada por meio da aplicação da operação verdade a uma outra proposição ou conjunto de proposições<sup>52</sup> ou, como diz Wittgenstein, a “forma mais geral da passagem de uma proposição a outra”.<sup>53</sup> Numa tal forma a base não necessita ser constituída de proposições elementares, mas pode ser constituída de quaisquer proposições. Por isso, ao invés de ser simbolizada através de “ $\bar{p}$ ”, a base primitiva da operação é simbolizada através de “ $\bar{\eta}$ ”. A forma geral é, então,  $[\bar{\eta}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$ . Este símbolo pode também ser escrito assim:  $[\bar{\xi}, N(\bar{\xi})](\bar{\eta})$ .<sup>54</sup> Esta última expressão torna mais explícito que  $[\bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$  é a forma da aplicação sucessiva da

<sup>50</sup> Cf. TLP 5.

<sup>51</sup> TLP 6.

<sup>52</sup> Cf. TLP 6.002.

<sup>53</sup> TLP 6.01.

<sup>54</sup> No texto acima omite-se a apóstrofe que Wittgenstein introduz após  $[\bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$ . Este detalhe notacional não é relevante para os propósitos da presente exposição. Pasquale Frascolla observa que “ ’ ” “é usado por Wittgenstein sempre que ele pretende falar do resultado de uma operação em geral ou da forma de uma operação (como em 6.01). Provavelmente o uso do sinal é emprestado,

operação  $N$  sobre uma base qualquer ( $\bar{\eta}$ ) — é forma de um sucessor de um termo qualquer da série formal que tem ( $\bar{\eta}$ ) como base e  $N$  como operação.

A forma geral da função de verdade mostra que as constantes lógicas, conectivos e quantificadores,<sup>55</sup> podem ser todas reduzidas a certos estágios da aplicação da operação  $N$  sobre proposições. A constante “ $\vee$ ”, por exemplo, assinala o segundo estágio da aplicação sucessiva da operação  $N$  sobre uma base qualquer. É por isso que Wittgenstein afirma que “os sinais lógicos de operação são pontuações”<sup>56</sup> Essa redução das constantes lógicas a sinais de pontuação dos estágios da aplicação de uma única operação tem uma consequência fundamental: os sinais para constantes lógicas simbolizam de uma forma essencialmente diferente do que qualquer sinal essencial para a composição das proposições elementares. Wittgenstein expressa este ponto dizendo que as constantes lógicas nada substituem, referindo-se aos *sinais* para constantes lógicas,<sup>57</sup> ou que não há nenhuma constante lógica, referindo-se ao *significado* dos sinais para constantes lógicas.<sup>58</sup> “Não há constantes lógicas” significa que os significados (*Bedeutungen*) dos sinais para constantes lógicas não são objetos lógicos ou objetos de qualquer outra espécie. Wittgenstein fala também do “desaparecimento” das constantes lógicas.<sup>59</sup>

A exibição da forma geral da proposição mostra que os sinais para constantes lógicas dos *Principia* não são necessários em uma notação logicamente adequada. O sinal para uma única operação pode dar conta de tudo o que é coberto pela diversidade de sinais para constantes lógicas dos *Principia*, a saber, a multiplicidade lógica de todas as funções de verdade. E tal sinal não nomeia nada. Essa unicidade da operação que gera todas as funções de verdade leva Wittgenstein a dizer que há apenas uma constante lógica.<sup>60</sup> “A descrição da forma proposicional mais geral é a descrição do único sinal primitivo geral da lógica”.<sup>61</sup>

Dado que todos os sinais para constantes lógicas podem ser reduzidos a apenas um e dado que esse sinal não é um nome, não está no lugar de espécie alguma de objeto, as proposições em que tais sinais ocorrem não têm o seu sentido determinado pela presença destes sinais. Isso significa que nenhum elemento representador novo é adicionado às proposições elementares para gerar as proposições não elementares. O sentido de uma proposição, portanto, não é determinado por supostos nomes de objetos lógicos. O sentido da proposição “ $p \vee q$ ”, por exemplo, não é determinada pela ocorrência de “ $\vee$ ”. A especificação do sentido dessa proposição não elementar esgota-se na especificação das suas condições de verdade, isto é, na especificação de quais proposições elementares têm os seus valores de verdade combinados na proposição e na especificação de qual combinação destes valores de verdade é expressa pela proposição. E isso é dado de uma vez só pela

---

com uma pequena modificação, dos *Principia Mathematica*, onde, se ‘ $R$ ’ é um predicado para uma relação diádica, ‘ $R'x$ ’ é definido como o único objeto  $y$  a ter uma relação  $R$  com  $x$ .” (FRASCOLLA, 1994, pp. 8-9).

<sup>55</sup> Como já foi dito, segundo o *Tractatus*, a identidade não é uma função de verdade.

<sup>56</sup> *TLP* 5.4611. Peter Hylton sustenta que esta afirmação de Wittgenstein significa que as constantes lógicas são como parênteses: não possuem nem *Sinn* nem *Bedeutung* (HYLTON, 1997, pp. 103-104). Hylton está seguindo aqui uma tendência comum entre intérpretes e comentadores de Wittgenstein: identificar *Bedeutung* e objeto. Mas, como aponta Carruthers (1990, p. 2), de algumas expressões que Wittgenstein esforça-se para mostrar que não *estão no lugar de nada*, ele diz que têm *Bedeutung*: o sinal “+” (*TLP* 5.02); o sinal de negação “~” (*TLP* 5.451) e palavras para números tais como “1+1” e “2” (*TLP* 6.232).

<sup>57</sup> *TLP* 4.0312.

<sup>58</sup> *TLP* 5.4.

<sup>59</sup> *TLP* 5.441.

<sup>60</sup> Cf. *TLP* 5.47.

versão desta proposição em notação de tabelas de verdade. A tabela de verdade para “ $p \vee q$ ” é a mesma para “ $\sim(\sim p \wedge \sim q)$ ”, o que mostra que ambas são a mesma proposição. Os sinais “ $\vee$ ”, “ $\wedge$ ”, e “ $\sim$ ”, nessas proposições, apenas assinalam o mesmo estágio da aplicação sucessiva da operação  $N$  sobre as proposições “ $p$ ” e “ $q$ ”. Neste estágio é gerada uma proposição que não é nem essencialmente disjuntiva, nem essencialmente conjuntiva.<sup>62</sup>

Uma tabela de verdade mostra apenas as possibilidades de combinação dos possíveis valores de verdade das proposições; ela expressa funções de verdade. Portanto, dada a bipolaridade essencial das proposições elementares, tudo o que é requerido para se construir funções de verdade são proposições elementares. Com elas já é dada a possibilidade de se negá-las, de inverterm-se os seus valores de verdade, e com a possibilidade de negá-las, são dadas todas as possíveis combinações de seus dois possíveis valores de verdade. É por isso que Wittgenstein diz que “na proposição elementar já estão contidas todas as operações lógicas”.<sup>63</sup> Ele não quer dizer que uma proposição elementar seja obtida por meio da aplicação de alguma operação lógica, mas quer dizer que todas as operações lógicas fundamentais estão, digamos, virtualmente contidas na essência da proposição elementar: a bipolaridade, a possibilidade de ser negada.

Wittgenstein tem um outro meio de expressar este ponto, a saber, dizendo que as proposições “ $(\exists x)(Fx \wedge x=a)$ ” e “ $Fa$ ” dizem a mesma coisa, isto é, são a mesma proposição.<sup>64</sup> Wittgenstein, mais uma vez, não está dizendo que “ $Fa$ ” é obtida por meio da operação  $N$ . Ele está dizendo que, para sabermos qual proposição um dado sinal proposicional está expressando, não importam os *sinais* que compõem este sinal proposicional, mas o sentido, o estado de coisas projetado no sinal proposicional. Se o estado de coisas projetado em “ $(\exists x)(Fx \wedge x=a)$ ” e “ $Fa$ ” é o mesmo, se é o mesmo estado de coisas que torna ambas as proposições verdadeiras, caso se realize, então dizemos a mesma coisa com ambas as proposições, ou seja, são a mesma proposição. Uma proposição não é essencialmente quantificada (por oposição a uma proposição elementar) *apenas* por que nela aparece o *sinai* “ $(\exists x)$ ”. Uma proposição *elementar* pode ser expressa por uma proposição que contém este *sinai*. Como foi visto no capítulo II, seção 1, uma proposição deve ter a mesma multiplicidade lógica do estado de coisas que ela descreve. Mas ter a mesma multiplicidade lógica não é necessariamente manter uma relação biunívoca entre os elementos de dois conjuntos: os sinais que compõem o sinal proposicional e os objetos nomeados. O que é necessário é que certos elementos da proposição elementar sejam nomes de objetos e que a ligação destes nomes na proposição represente o modo como os objetos estão ligados no estado de coisas. Em “ $(\exists x)(Fx \wedge x=a)$ ”, “ $F$ ” e “ $a$ ” desempenham o mesmo papel que desempenham em “ $Fa$ ”, ainda que assim não pareça. Na notação da operação  $N$ , a proposição “ $(\exists x)(Fx \wedge x=a)$ ” seria simbolizada assim “ $N^0(Fa)$ ”, o que é logicamente equivalente a “ $Fa$ ” e indica que a operação  $N$  não foi aplicada nenhuma vez sobre “ $Fa$ ”.<sup>65</sup>

<sup>61</sup> TLP 5.472

<sup>62</sup> Sobre esse ponto, cf. HYLTON, 1997, p. 102.

<sup>63</sup> TLP 5.47.

<sup>64</sup> TLP 5.441, 5.47.

<sup>65</sup> A identidade lógica entre “ $(\exists x)(Fx \wedge x=a)$ ” e “ $Fa$ ” é abordada por Wittgenstein na seguinte passagem: “Pode-se descrever integralmente o mundo por meio de proposições completamente generalizadas, ou seja, sem que nenhum nome seja de antemão coordenado a um objeto determinado. Para se chegar, então, ao modo habitual de expressão, deve-se, após uma expressão: ‘há um único

Mostrando que as constantes lógicas simbolizam de um modo totalmente diferente do modo como simbolizam os constituintes de uma proposição elementar, sendo essa diferença uma diferença entre símbolos para operações lógicas e símbolos para a representação dos elementos de um estado de coisas (os quais constituem a base das operações lógicas),<sup>66</sup> Wittgenstein mostra que todo o trabalho de representar a realidade é feito pelas proposições elementares. A geração de funções de verdade não acrescenta nenhuma representação às representações das proposições elementares a partir das quais as funções de verdade são geradas. Nenhuma nova conexão entre a linguagem e a realidade (nenhuma nova projeção) é acrescentada na geração de funções de verdade a partir de proposições elementares além das conexões já estabelecidas por essas proposições.

## 5. Números e Equações

Números são aspectos formais dos membros de séries formais formadas pela aplicação sucessiva de uma operação formal. • As proposições da aritmética são equações, isto é, sentenças que expressam (mostram sem dizer) igualdade de significado.

A noção de número do *Tractatus* surgiu forçada por duas exigências básicas: (1) mostrar que (e, principalmente, como) as “proposições” da matemática são *a priori* e, portanto, necessárias<sup>67</sup> e (2) satisfazer o requisito da independência lógica das proposições elementares. De acordo com esse requisito, proposições elementares não podem conter números. (A proposição “Esta mesa tem 1,5m de comprimento”, por exemplo, está em relação de exclusão lógica com todas as proposições que digam que a mesa em questão tem um comprimento diferente de 1,5m.) Os números, portanto, não devem desempenhar nenhum papel representador nas proposições que aparecerem. Disso se segue que os números podem aparecer apenas em proposições não elementares e que as proposições matemáticas não são proposições elementares.

Dado (1), poder-se-ia pensar que as proposições da matemática são tautologias. Segundo o *Tractatus*, assim como as tautologias, as proposições da aritmética são produtos legítimos das regras lógicas do simbolismo, mas, também como as tautologias, elas não têm sentido. A exigência (2), como mencionamos (cap. II,

---

*x* tal que...’, simplesmente dizer que este *x* é *a*.” (TLP 5.526) Esta passagem parece ser um contra-exemplo à afirmação de que o sentido de proposições quantificadas pressupõe o sentido, e, portanto, a existência, de proposições singulares. Como conciliar 5.526 com 5, onde Wittgenstein afirma que “[a] proposição é uma função de verdade de proposições elementares”? Se as proposições completamente generalizadas são funções de verdade de proposições elementares, disso não se segue que a análise destas proposições deve revelar as proposições elementares das quais ela é uma função e, portanto, os *nomes* que compõem estas proposições elementares? Uma das maneiras de se resolver esse problema é, como já foi visto, negar que proposições quantificadas sejam funções de verdade. Se esse fosse o caso, ter-se-ia que negar também, de acordo com 5, que sejam proposições. Uma outra maneira consiste em dizer que, em 5.526, Wittgenstein está meramente dando conta do fato trivial de que podemos compreender uma proposição da forma “(x)(Fx  $\supset$  Gx)” sem que conheçamos qualquer objeto que satisfaça as funções “Fx” e “Gx”. Isso seria possível, entretanto, apenas se “Fx” não fosse uma função que gerasse uma proposição elementar e, portanto, se “F” encerrasse uma complexidade lógica passível de análise, a qual deveria chegar a nomes. A razão disso é a seguinte: se “Fx” fosse uma função que gerasse uma proposição elementar, “F” seria o nome coordenado a um objeto e, nesse caso, não poderíamos descrever o mundo “sem que nenhum nome seja de antemão coordenado a um objeto determinado”. (Se simbolizamos a forma de uma proposição elementar assim: “ $\Phi x$ ”, então tanto “ $\Phi$ ” quanto “*x*” devem ter “relações designativas com o mundo” (TLP 5.5261)) Portanto, quando Wittgenstein diz “sem que nenhum nome seja de antemão coordenado a um objeto determinado”, “nenhum nome” refere-se não a qualquer nome, mas aos nomes que são possíveis argumentos de “*x*” em “Fx”.

<sup>66</sup> Sobre essa distinção, cf. §6 abaixo.

§4), foi questionada em “Algumas Observações Sobre a Forma Lógica”, e este questionamento teve consequências destrutivas para a noção de número do *Tractatus*, e portanto, para o modo tractariano de mostrar como as proposições da matemática são *a priori*. Wittgenstein foi forçado a reconhecer que proposições inanalísáveis, ou seja, elementares, devem conter números. Isso impôs a Wittgenstein a retomada das reflexões sobre a natureza *a priori* (e necessária) da matemática (cf. cap. V).

A natureza do número está relacionada ao que Wittgenstein chamou de séries formais. Uma série formal é aquela ordenada segundo as relações internas de seus membros, tal como, *por exemplo*,<sup>68</sup> uma série de proposições gerada pela aplicação sucessiva da operação *N* na geração de funções de verdade. Toda série formal pode ser construída a partir de uma lei formal que determina a forma de um termo qualquer desta série. A forma geral da proposição é uma lei formal. Eis um outro exemplo:

[1] |, ||, |||, ||||, |||||, ...

Esta série pode ser construída seguindo-se a lei formal  $[|, \omega, \omega|]$ , onde “|” é o primeiro termo da série, “ $\omega$ ” é um termo qualquer da série e “ $\omega|$ ” é a operação que gera o termo seguinte a partir de  $\omega$ , a operação de acrescentar um traço do lado direito de um dado conjunto de traços. Aplicando-se  $\omega|$  a |, obtém-se o termo seguinte, ||; aplicando-se a ||, obtém-se |||, e assim sucessivamente. Generalizando, a forma geral de uma série formal é  $[a, x, Ox]$ , onde “*a*” é uma variável para o primeiro termo de uma série formal qualquer, “*x*” é uma variável para um termo qualquer da série e “*Ox*” é uma variável para a operação que gera o termo seguinte da série a partir de *x*,<sup>69</sup> ou seja, que gera o sucessor de qualquer termo da série. A série

[2] *a, Oa, OOa, OOOa, OOOOa, ...*

é, portanto, a simbolização da forma geral de uma série de aplicações sucessivas de uma operação que gera uma série formal. Os elementos da série [1] estão todos ordenados pela relação interna “...é o sucessor de...” e, conseqüentemente, pela relação inversa, “...é o antecessor de...”. Em 6ss., Wittgenstein substituiu “*O*” por “ $\Omega$ ”, “*x*” por “ $\xi$ ” e “*a*” por “*x*”. A lei formal geral de uma série formal qualquer é, portanto, escrita assim: “[*x*,  $\xi$ ,  $\Omega\xi$ ]”. A forma geral de uma série formal é, portanto,

[3] *x,  $\Omega x$ ,  $\Omega\Omega x$ ,  $\Omega\Omega\Omega x$ ,  $\Omega\Omega\Omega\Omega x$ , ...*

A definição de número é apresentada em 6.02-6.031. Ele diz:

<sup>67</sup> Cf. *TLP* 6.23ss.

<sup>68</sup> Sobre o grifo em “por exemplo”, cf. nota 93 abaixo.

<sup>69</sup> *TLP* 5.2522.

E assim chegamos aos números: defino

$$x = \Omega^0 x \text{ Def.}$$

$$\text{e } \Omega^v \Omega^u x = \Omega^{u+v} x \text{ Def.}^{70}$$

Estas definições são regras notacionais que apenas estabelecem uma igualdade entre sinais, e, portanto, nada dizem. “Se duas expressões são ligadas pelo sinal de igualdade, isso quer dizer que são mutuamente substituíveis. Que seja esse o caso, porém, é algo que se deve mostrar nessas próprias duas expressões.”<sup>71</sup> Na primeira definição, o expoente “<sup>0</sup>”, em “ $\Omega^0 x$ ”, indica que a operação  $\Omega$  não foi aplicada nenhuma vez sobre a base  $x$ . A primeira definição, portanto, mostra que  $x$  é a base da operação  $\Omega$  à qual  $\Omega$  não foi aplicada nenhuma vez. A segunda definição é um pouco mais complicada. Ela é obtida através da seguinte série de equivalências:

$$x = \Omega^0 x \text{ [a primeira definição],}$$

$$\Omega x = \Omega^{0+1} x,$$

$$\Omega \Omega x = \Omega^{0+1+1} x,$$

$$\Omega \Omega \Omega x = \Omega^{0+1+1+1} x,$$

e assim por diante.

A segunda definição especifica a forma geral dessa série de equivalências. O expoente “<sup>u</sup>” em “ $\Omega^u x$ ” é uma variável para um número  $\geq 0$  de aplicações de  $\Omega$  sobre a base  $x$ . A expressão “ $\Omega^u x$ ”, portanto, simboliza um termo qualquer de uma série formal que foi obtido aplicando-se a operação  $\Omega$   $u$  vezes. A expressão “ $\Omega$ ” que aparece antes de “ $\Omega^u x$ ” simboliza uma aplicação de  $\Omega$  sobre a base  $\Omega^u x$ . Conseqüentemente, “ $\Omega \Omega^u x$ ” simboliza uma aplicação da operação  $\Omega$  sobre um termo qualquer da série gerada pela aplicação sucessiva de  $\Omega$ . A equivalência mostra então que “ $\Omega^{u+1}$ ” simboliza um certo número de vezes  $\geq 0$  que  $\Omega$  é aplicado sobre  $x$  mais uma vez.

As duas definições de 6.02 permitem a Wittgenstein escrever a série [3] assim:

$$[4] \Omega^0 x, \Omega^{0+1} x, \Omega^{0+1+1} x, \Omega^{0+1+1+1} x, \Omega^{0+1+1+1+1} x, \dots$$

Nessa nova notação, onde são utilizados expoentes “<sup>0</sup>” e “<sup>0+1</sup>”, etc., o modo de apresentação mais detalhado da forma da aplicação sucessiva de uma operação sobre uma base qualquer, portanto, não é  $[x, \xi, \Omega \xi]$  (ou  $[\xi, \Omega \xi] x$ ), mas  $[\Omega^0 x, \Omega^v x, \Omega^{v+1} x]$ .<sup>72</sup> A forma simbolizada nessa expressão é o que se mostra no desenvolvimento da série acima. A partir disso, Wittgenstein estabelece a seguinte série de definições, isto é, de equivalências lingüísticas:

$$0+1 = 1 \text{ Def.,}$$

$$0+1+1 = 2 \text{ Def.,}$$

$$0+1+1+1 = 3 \text{ Def.,}$$

(etc.)<sup>73</sup>

<sup>70</sup> TLP 6.02.

<sup>71</sup> TLP 6.23. Sobre a distinção entre dizer e mostrar, cf. cap. IV.

<sup>72</sup> TLP 6.02.

<sup>73</sup> Loc. cit.

Tudo o que vem antes do sinal de igualdade nestas definições são os expoentes de  $\Omega$  que aparecem na série formal [4]. O que aparece depois da igualdade são numerais da linguagem aritmética ordinária. Com estas equivalências Wittgenstein pretende mostrar que os números são aspectos formais dos termos de uma série de aplicações sucessivas de uma operação. A expressão “ $\Omega^{0+1+1}x$ ”, por exemplo, é a forma de todos os termos de séries formais quaisquer que são gerados por duas aplicações sucessivas de uma operação qualquer  $\Omega$  sobre uma base qualquer  $x$ . Abstraindo-se a base e a operação simbolizadas nesta forma, “ $x$ ” e “ $\Omega$ ”, o único aspecto comum que resta a estes termos de séries formais simbolizado desta forma é o aspecto quantitativo: o número dois. Estas últimas equivalências permitem escrever a série [4] assim:

$$[5] \Omega^0x, \Omega^1x, \Omega^2x, \Omega^3x, \Omega^4x, \dots$$

Wittgenstein resume seu procedimento de elucidação dizendo que o número é o expoente de uma operação.<sup>74</sup> O que todos os números naturais<sup>75</sup> têm em comum, a forma geral do número, é então simbolizado assim:  $[0, \xi, \xi+1]$ ,<sup>76</sup> o que resulta de uma pequena modificação notacional dos expoentes de  $[\Omega^0x, \Omega^1x, \Omega^{0+1}x]$ . O que os números naturais têm em comum é uma forma geral. Eles simbolizam possibilidades de elementos de uma série formada pela aplicação sucessiva de uma operação que gera uma série formal. Portanto, um número não pode ser expresso por um conceito ou função ou um nome: “O conceito de número é o número variável [*variable Zahl*]”,<sup>77</sup> a saber “ $n$ ”. A generalidade da “proposição” matemática “Para todo número natural, há um número maior que ele” não pode, portanto, ser expressa assim “ $(x)(Nx) \supset (\exists y)(Ny \wedge xRy)$ ”. Não sendo expresso nem por um nome, nem por uma função, sua expressão (sem a ajuda de expressões de outro tipo) não se presta para a construção de proposições.

Wittgenstein afirma que a teoria das classes (*Theorie der Klassen*) é supérflua na matemática<sup>78</sup> justamente porque números não são expressos por funções. Classes são aquilo que é determinado por uma função. A generalidade dos enunciados matemáticos é a generalidade da pura forma, a generalidade de uma variável livre. Nenhuma variável livre determina uma classe, a não ser como um componente de uma função (tal como “ $Fx$ ”) e as variáveis para números não compõem funções.

*Prima facie*, o procedimento elucidativo de Wittgenstein parece ser irremediavelmente circular. Nas duas primeiras definições de 6.02, “ $x = \Omega^0x$  Def.” e “ $\Omega^1\Omega^0x = \Omega^{0+1}x$  Def.”, aparecem o número zero e a operação +1 como expoentes de  $\Omega$ , o que é suficiente para se definir o restante dos números. Estes dois elementos aparecem novamente no símbolo para a forma geral do número. Wittgenstein parece então se servir de números particulares para explicar natureza do número. O número é identificado ao *número de vezes* que uma determinada operação lógica é aplicada sobre uma determinada base. Pasquale Frascolla introduz uma modificação notacional justamente para tentar dissolver esta aparente circularidade. Ao invés de introduzir as

<sup>74</sup> TLP 6.021.

<sup>75</sup> Wittgenstein fala de números inteiros (TLP 6.03), mas ele certamente está falando dos números inteiros positivos, isto é, os números naturais.

<sup>76</sup> TLP 6.03.

<sup>77</sup> TLP 6.022.



duas primeiras definições de 6.02 através da série de equivalências simbolizada acima:  $x = \Omega^0 x$ ,  $\Omega x = \Omega^{0+1} x$ ,  $\Omega\Omega x = \Omega^{0+1+1} x$ ,  $\Omega\Omega\Omega x = \Omega^{0+1+1+1} x$ , e assim por diante, Frascolla propõe a seguinte série:<sup>79</sup>

$x = \Omega^0 x$ ,  
 $\Omega x = \Omega^{S0} x$ ,  
 $\Omega\Omega x = \Omega^{SS0} x$ ,  
 $\Omega\Omega\Omega x = \Omega^{SSS0} x$ ,  
 e assim por diante.

Aqui cada aparição de “+1” na notação anterior é substituída por “S”, uma expressão que não pertence à linguagem ordinária da aritmética. Esta notação evita um tipo especial de ambigüidade presente na notação de Wittgenstein. Esta ambigüidade se revela na última série de equivalências de 6.02. Se, em “0+1=1”, “0” e “+1” fossem símbolos da linguagem aritmética ordinária, então obviamente “0+1=1 Def.” não poderia ser uma *definição*, isto é, uma *explicação do significado*, pois seria uma equação matemática ordinária. Portanto, a expressão “1”, por exemplo, tem o seguinte tipo de ambigüidade: não deve ser considerada uma expressão da linguagem ordinária da aritmética quando aparece antes do sinal de igualdade, mas apenas quando aparece depois. Isso não significa que as expressões que estão nos lados opostos do sinal de igualdade não tenham o mesmo significado, pois, afinal, é justamente isso que a definição procura mostrar (“0+1” ou “S0” significa o mesmo que “1”). Isso apenas significa que o procedimento de Wittgenstein visa tornar explícito algo que já está implícito nas expressões aritméticas ordinárias para números. Para tanto ele utiliza *sinais* que não pertencem à notação aritmética ordinária. Isso mostra que a notação de Wittgenstein é enganadora, mas mostra também que seu procedimento não é circular.

Deve-se ter atenção a um ponto: apesar de o procedimento de Wittgenstein não ser circular, isto é, de não recorrer a números particulares para explicar a natureza do número, ele também não tenta reduzir o número a algo não matemático. Ainda que, em “ $\Omega^{0+1} x$ ”, a expressão “ $^{0+1}$ ” não seja uma *expressão* da linguagem ordinária da aritmética, é a expressão de um número. O que devemos ver nas definições da série acima é uma relação biunívoca entre os Ss e os  $\Omega$ s. Assim podemos ver que “S0”, por exemplo, é um aspecto da aplicação de  $\Omega$  que constitui o segundo termo de uma série formal: *uma aplicação de  $\Omega$  a uma base primitiva*.

Esse procedimento de Wittgenstein na elucidação da natureza do conceito de número é, em alguns aspectos, análogo ao seu procedimento na elucidação da natureza das constantes lógicas. Quando Wittgenstein usa tabelas de verdade para simbolizar uma proposição da forma “ $p \vee \sim p$ ”, ele está usando um sinal não ordinário para uma proposição (na vida cotidiana não usamos tabelas de verdade para representar proposições). Uma tabela de verdade é um sinal proposicional.<sup>80</sup> Isso significa que a elucidação da natureza das constantes lógicas poderia ser feita através da exibição de equivalências lingüísticas, tais como a seguinte:

<sup>78</sup> TLP 6.031.

<sup>79</sup> FRASCOLLA (1994), p. 9.

<sup>80</sup> TLP 4.442.

o livro é azul	o livro é verde	
V	V	F
F	V	F
V	F	F
F	F	V

≡ o livro não é nem azul nem verde

Ambos os sinais dos dois lados da equivalência são sinais para a mesma proposição, que no caso acima não é uma tautologia. Mas a notação das tabelas de verdade torna inequivocamente explícito o que está implícito (ou “tácito”)<sup>81</sup> no uso de uma proposição expressa na notação da linguagem ordinária.

Com a notação de Frascolla, a série [4] deve ser reescrita assim:

$$[4'] \Omega^0 x, \Omega^{S0} x, \Omega^{SS0} x, \Omega^{SSS0} x, \Omega^{SSSS0} x, \dots$$

e as últimas definições de 6.02 devem ser reescritas assim:

- S0 = 1 Def.,
- SS0 = 2 Def.,
- SSS0 = 3 Def.,
- (etc.)

A forma geral  $[\Omega^0 x, \Omega^v x, \Omega^{v+1} x]$  é reescrita, portanto, assim:  $[\Omega^0 x, \Omega^v x, \Omega^{S^v} x]$ . Deste modo fica evidente o propósito de Wittgenstein. As últimas definições devem mostrar, sem dizer, que os *Bedeutungen* dos numerais não são objetos de espécie alguma, mas aspectos formais dos termos de uma série de aplicações sucessivas de uma operação. Em outras palavras: enquanto o significado de um nome é o objeto (um existente) que ele substitui, o significado<sup>82</sup> de um numeral é a possibilidade de um determinado termo de uma série formal; a possibilidade de uma determinada execução de determinada operação que gera uma série formal.

A partir dessa caracterização da natureza do número feita por Wittgenstein, torna-se menos complicado o entendimento da sua caracterização da natureza dos enunciados da aritmética. Em 6.2341 ele diz que “[o] essencial no método matemático é trabalhar com equações”.<sup>83</sup> Logo a seguir ele afirma que

O método pelo qual a matemática chega às suas equações é o método da substituição. Pois as equações exprimem a substituíbilidade de duas expressões, e passamos de um certo número de equações a novas equações substituindo expressões por outras expressões de acordo com equações.<sup>84</sup>

As equações exprimem, portanto, como as definições, identidade de significado de duas expressões. Mas

<sup>81</sup> TLP 4.002.

<sup>82</sup> Como bem aponta Carruthers (1990, p. 2), de algumas expressões que Wittgenstein esforça-se para mostrar que não nomeiam nada, ele diz que elas têm *Bedeutung*: o sinal “+” (TLP 5.02); o sinal de negação “~” (TLP 5.451) e palavras para números tais como “1+1” e “2” (TLP 6.232).

<sup>83</sup> TLP 6.2341.

<sup>84</sup> TLP 6.24.

A identidade do significado de duas expressões não se pode *asserir*. Pois, para poder asserir algo a respeito do significado delas, devo conhecer [*kennen*] esse significado e conhecendo esse significado, sei se significam o mesmo ou não.<sup>85</sup>

Se, pois, uma equação matemática fosse uma asserção, isto é, uma proposição, seria uma proposição *a priori*. Mas isso se choca com a natureza figurativa e, portanto, bipolar, da proposição. É por isso que Wittgenstein diz que “[a]s proposições da matemática são equações; portanto pseudoproposições”,<sup>86</sup> e “[a] proposição da matemática não exprime pensamento”.<sup>87</sup> É por isso, também, que as proposições da matemática não necessitam ser comparadas com a realidade para estabelecer a sua *correção* (*Richtigkeit*),<sup>88</sup> ou seja, são *a priori*. Sua correção deve ser vista nas próprias expressões simbólicas das equações, as quais mostram sua forma. E se uma equação da matemática necessitar ser demonstrada, isto é, se for necessário realizar um cálculo para certificar-se da correção dessa equação, isso nada mais significa que a sua correção deve ser vista nos símbolos que compõem essa demonstração, esse cálculo, e não que sua correção constitua uma concordância entre a equação e algum tipo de fato não empírico que seria conhecido por meio de algum tipo de intuição não empírica.<sup>89</sup> Wittgenstein afirma ironicamente que *a linguagem*, através do método de calcular, fornece a intuição necessária à matemática.<sup>90</sup> Com isso ele quer dizer que o cálculo é um método pelo qual somos levados a *ver* a correção de uma igualdade expressa em uma determinada equação, e não que façamos algum *experimento* ao calcular, pois “[o] cálculo não é um experimento”.<sup>91</sup>

Mas se as “proposições” da matemática não exprimem pensamentos, que papel desempenham na linguagem? A resposta de Wittgenstein é: “[...]utilizamos a proposição matemática *apenas* para inferir, de proposições que não pertencem à matemática, outras que igualmente não pertencem à matemática.”<sup>92</sup> Isso significa que utilizamos a equação “5.457+6.348=11.805” para inferir a *proposição* “Há 11.805 bolinhas neste monte de bolinhas” da *proposição* “Há 5.457 bolinhas azuis e 6.348 bolinhas vermelhas neste monte de bolinhas”, por exemplo. Tal inferência é permitida pela identidade de formas estabelecida pela equação. A proposição “Há 5.457 bolinhas azuis neste monte de bolinhas” é uma proposição quantificada cujo escopo é uma limitação da classe de proposições determinadas pela intersecção das classes determinadas pelas funções “Fx”, que significa “...é uma bolinha azul”, e “xRa”, que significa “...está neste monte de bolinhas”. Esta limitação é feita por um certo número de variáveis nome do seguinte modo:

$$(\exists x_1, x_2, x_3, \dots, x_{5.457})((Fx_1 \wedge x_1Ra) \wedge (Fx_2 \wedge x_2Ra) \wedge (Fx_3 \wedge x_3Ra) \wedge \dots \wedge (Fx_{5.457} \wedge x_{5.457}Ra))$$

As variáveis nome são introduzidas aqui pelo processo de contagem, o qual é a aplicação sucessiva de uma operação cujo termo final tem a forma  $\Omega^{5.457}x$ .

<sup>85</sup> TLP 6.2322.

<sup>86</sup> TLP 6.2.

<sup>87</sup> TLP 6.21.

<sup>88</sup> TLP 6.2321. Wittgenstein tem o cuidado de não utilizar a palavra “verdade” para caracterizar as equações.

<sup>89</sup> TLP 6.2321.

<sup>90</sup> TLP 6.233-6.2331.

<sup>91</sup> TLP 6.2331.

A possibilidade de se formalizar os aspectos quantitativos essenciais dos termos de uma série formal *qualquer* permite que se possa calcular *in abstracto* (abstraindo-se a base da operação) a similaridade formal entre “5.457+6.348” e “11.805”.<sup>93</sup> Esse cálculo, então, permite realizar a inferência mencionada acima, isto é, permite saber quantas bolinhas há no monte, sem que, após duas contagens, a das bolinhas azuis e a das bolinhas vermelhas, haja a necessidade de se realizar uma terceira contagem: a contagem indiscriminada de todas as bolinhas do monte. Por serem as proposições da matemática usadas como critérios (necessários mas não suficientes)<sup>94</sup> para inferências válidas e, principalmente, porque a matemática é um método para reconhecimento de similaridades formais entre termos de uma série formal, Wittgenstein diz que a matemática é um “método lógico”.<sup>95</sup>

O uso de tabelas de verdade destina-se a mostrar, entre outras coisas, que uma determinada função de verdade mais complicada expressa na notação dos *Principia* (ou na notação da linguagem ordinária) é uma função de verdade tautológica. Mas para introduzir a notação das tabelas de verdade, as funções de verdade tautológicas mais simples expressas na notação dos *Principia*, tais como “ $p \vee \sim p$ ”, devem ser reconhecidas como funções de verdade tautológicas *sem a ajuda de tabelas de verdade*. Somente quando estas funções de verdade já são reconhecidas como funções de verdade tautológicas, Wittgenstein pode introduzir a notação das tabelas de verdade, mostrando que equivalem formalmente a estas funções de verdade, isto é, que são uma expressão alternativa logicamente superior para a mesma função de verdade. As tabelas de verdade, portanto, não são introduzidas por Wittgenstein com o exclusivo intuito de serem um instrumento lógico técnico, mas como um instrumento de elucidação filosófica. Wittgenstein não queria mostrar que há um procedimento de decisão para toda e qualquer tautologia, mas apenas que as constantes lógicas funcionam de um modo essencialmente diferente das expressões essenciais das proposições elementares. A elucidação acerca da natureza das equações matemática tem o mesmo objetivo. Os numerais funcionam, *pace* Frege, de um modo essencialmente diferente das expressões essenciais das proposições elementares, ou seja, eles não são nomes.

---

<sup>92</sup> TLP 6.211.

<sup>93</sup> Daí que parece inadequado dizer que o *Tractatus* possui um “logicismo sem classes” como sustenta Mathieu Marion (1998, cap. 2). A operação necessária para definir os números não é necessariamente uma operação *lógica*, se entendemos por “operação lógica” uma operação que tem como base proposições, tal como a operação *N*. No exemplo da série formada de acordo com a lei formal  $[\ ]$ ,  $\omega$ ,  $\omega[\ ]$ , a operação “ $\omega[\ ]$ ” não é, nesse sentido, uma operação lógica. Mas ela serve muito bem para se apresentar as equivalências formais que Wittgenstein utiliza para elucidar a natureza dos números. Por exemplo:

$$\begin{aligned} | &= \omega^0(\ ) \\ \omega|(\ ) &= \omega^1(\ ) \\ \omega|(\omega|(\ )) &= \omega^2(\ ) \\ \omega|(\omega|(\omega|(\ ))) &= \omega^3(\ ). \end{aligned}$$

<sup>94</sup> Alguém poderia inferir “Há 3 bolinhas nesta caixa” de “Há 2 bolinhas nesta caixa” e “Há 1 cubículo nesta caixa” com base na equação correta: “2+1=3”, mas essa inferência é inválida, pois “ $(\exists x,y,z)((Fx \wedge x \in z) \wedge (Fy \wedge y \in z))$ ” e “ $(\exists w,z)(Hw \wedge w \in z)$ ” não implica logicamente “ $(\exists w,x,y,z)((Fw \wedge w \in z) \wedge (Fx \wedge x \in z) \wedge (Fy \wedge y \in z))$ ”.

<sup>95</sup> TLP 6.2.

## 6. Funções e Operações

Frege e Russell não reconheciam nenhuma diferença semântica entre as funções que ocorrem em proposições elementares e as funções lógicas. • Wittgenstein reconhecia essa distinção e a descrevia como uma distinção entre funções e operações. • O modo como Wittgenstein explica essa distinção é problemático. • Wittgenstein não usa “função” no sentido de Frege ou no sentido matemático ordinário, mas no sentido de “função proposicional” de Russell. • Operações não podem ser tipos de funções no sentido de Frege, pois nem as funções no nível do *Bedeutung* nem as funções no nível do *Sinn* podem desempenhar o papel das operações.

Frege concebia os quantificadores como funções de segunda ordem, ou seja, como funções cujos argumentos são também funções (p.ex.: em  $\Phi(\Psi x)$ ,  $\Phi( )$  toma a função de primeira ordem  $\Psi x$  como argumento). Russell concebeu as constantes “ $\vee$ ”, “ $\wedge$ ”, “ $\supset$ ”, “ $\sim$ ” como funções de proposições, isto é, como funções cujos argumentos são proposições. Segundo o *Tractatus*, todas as constantes lógicas são expressões para diferentes estágios de aplicações da operação  $N$ . A expressão “ $N(\bar{\xi})$ ” parece ser uma *expressão* funcional e, *num certo sentido*, ela o é. O sinal “ $\bar{\xi}$ ” é uma variável proposicional, isto é, uma variável cujos argumentos (e também os valores) são proposições. Em outras palavras; o sinal “ $N(\bar{\xi})$ ” é uma expressão que possui um lugar vazio que necessita ser preenchido. Portanto, “ $N(\bar{\xi})$ ” parece expressar uma função, um símbolo essencialmente insaturado (como diria Frege). Segundo o *Tractatus*, os nomes também são essencialmente insaturados, como as funções. Eles possuem uma forma essencial. Sua função lógica na proposição, substituir um objeto, é determinada por suas possibilidades combinatórias com outros nomes, as quais devem refletir as possibilidades combinatórias do objeto como outros objetos. O sinal de um nome, portanto, deveria ser como o de uma função, no qual aparece um lugar vazio para um outro nome que deve poder combinar-se como ele.<sup>96</sup> Entretanto, como foi visto no final da secção 4, as constantes lógicas simbolizam de um modo totalmente diferente do modo como simbolizam os constituintes de uma proposição elementar, sendo essa diferença uma diferença entre símbolos para operações lógicas e símbolos para a representação dos elementos de um estado de coisas. Mas se ambos os símbolos são insaturados, e se nomes nomeiam objetos, por que as constantes lógicas não nomeiam objetos? Qual a diferença essencial entre nomes e constantes lógicas?

Wittgenstein reserva a expressão “função” apenas para expressões insaturadas que não são símbolos para operações e afirma, então, que a diferença mencionada acima é a diferença entre funções e operações. Wittgenstein pretende mostrar, pois, que a insaturação das expressões funcionais é essencialmente diferente da insaturação das expressões para operações. A presente secção é dedicada aos problemas interpretativos gerados pelo modo como Wittgenstein formula essa diferença. A presente análise é baseada em grande medida no artigo de Peter Hylton “Funções, Operações, e Sentido no *Tractatus* de Wittgenstein”.<sup>97</sup> Os referidos problemas interpretativos, como será visto, estão relacionados, como mostra Hylton, principalmente à falta de clareza acerca da posição contra a qual Wittgenstein argumenta.

<sup>96</sup> Suponha-se que haja proposições elementares com a forma “Fa” e “aRb”. “Fx” e “xRy” seriam nomes e seus sinais expressariam o caráter insaturado desses nomes. Mas, e quanto a “a”? Como se poderia expressar num único sinal a possibilidade de aparecer em “aRb” e em “Fa”?

<sup>97</sup> HYLTON (1997).

Em 5.25, Wittgenstein diz:

A ocorrência da operação não caracteriza o sentido da proposição.

Pois a operação não enuncia nada [*sagt nichts aus*], apenas o seu resultado o faz, e este depende das bases da operação.

(Não se pode confundir operação e função).<sup>98</sup>

Max Black, como nota Hylton,<sup>99</sup> aponta uma importante dificuldade para se interpretar 5.25, a saber, a função “ $x^2$ ” parece também não enunciar nada.<sup>100</sup> O mesmo parece poder ser dito da função “ $x$  é o rei da França”. O que então Wittgenstein poderia estar querendo dizer? Isso determina *como* a ocorrência da operação não determina o sentido da proposição.

No aforismo seguinte, o qual, segundo a numeração, é uma explicação de 5.25, ele diz: “Uma função não pode ser seu próprio argumento, mas o resultado de uma operação pode muito bem vir a ser base dela própria.”<sup>101</sup> Este aforismo parece ainda mais problemático. A estratégia geral do aforismo é mostrar que algo que é impossível para as funções é possível para as operações. Mas na primeira parte do aforismo, Wittgenstein fala de uma função como sendo seu próprio argumento e na segunda ele fala do *resultado* de uma operação como sendo base para esta mesma operação. O resultado do preenchimento de uma função por um argumento é um valor. Portanto, parece que Wittgenstein deveria ter dito que o valor de uma função não pode ser seu próprio argumento. Entretanto, o valor de “ $x^2$ ”, por exemplo, para o argumento “3”, é “9”, e “9” pode ser argumento de “ $x^2$ ”. Isso ocorre também com funções não matemáticas. Suponhamos que o valor de “o pai de  $x$ ” para o argumento “João” é “Pedro”. “Pedro” pode ser argumento para função “o pai de  $x$ ”.<sup>102</sup> Se interpretarmos a primeira parte do aforismo literalmente, a dificuldade resultante não é menor: se uma função não pode ser seu próprio argumento, tampouco uma operação pode ser sua própria base.

Peter Hylton mostra que estas dificuldades se originam de uma errônea interpretação da expressão “função” nas passagens citadas acima. Wittgenstein não está usando a referida expressão no seu sentido matemático ordinário, nem mesmo no sentido matemático expandido de “função” dado por Frege, mas no sentido em que Russell a usa nos *Principia Mathematica*, ou seja, como significando o mesmo que “função proposicional”. (Russell chama as demais funções de funções descritivas.)<sup>103</sup> Uma função proposicional é uma função cujo valor é uma proposição. Como foi visto na seção 2, Russell distinguia dois tipos de função proposicional: as funções de proposições e as demais funções proposicionais. O valor de funções de proposições são agregados de proposições, “uma única proposição mais complexa que os seus constituintes”. Portanto, a proposição “ $((p \supset q) \wedge p) \supset q$ ”, por exemplo, é um agregado de proposições resultante da substituição das variáveis “ $\zeta$ ” e “ $\xi$ ” na função de proposições “ $((\zeta \supset \xi) \wedge \zeta) \supset \xi$ ”, por “ $p$ ” e “ $q$ ”, respectivamente. Sendo um agregado, o valor de uma função de proposições expressa uma determinada relação entre as suas proposições

<sup>98</sup> TLP 5.25.

<sup>99</sup> HYLTON (1997), p. 93.

<sup>100</sup> BLACK (1964), p. 258.

<sup>101</sup> TLP 5.251.

<sup>102</sup> É curioso que, embora Wittgenstein tenha se esforçado para diferenciar funções de operações, Pasquale Frascolla tenha usado justamente o último exemplo de função usado acima para explicar o conceito de operação (cf. FRASCOLLA., 1982, pp. 10-11).

componentes, assim como um valor de “ $xRy$ ” expressa uma determinada relação entre dois objetos. Além disso, a única diferença entre a proposição “ $((p \supset q) \wedge p) \supset q$ ” e a função “ $(((\zeta \supset \xi) \wedge \zeta) \supset \xi)$ ” é que a última diz parcialmente o que a primeira diz totalmente. Como foi visto, até mesmo a asserção, que *prima facie* parece poder ser aplicada exclusivamente a proposições, é aplicável, segundo Russell, também a funções proposicionais. Pode-se asserir não apenas uma proposição, mas também uma função proposicional.<sup>104</sup> O que “ $aRb$ ” diz sobre  $a$  e  $b$  “ $xRb$ ” diz sobre um objeto indeterminado  $b$ . Não há, pois, nenhuma diferença essencial entre uma função do tipo exemplificado por “ $aRb$ ” e do tipo exemplificado por “ $((\zeta \supset \xi) \wedge \zeta) \supset \xi$ ”; portanto, nenhuma diferença entre uma proposição do tipo “ $((p \supset q) \wedge p) \supset q$ ” e uma proposição do tipo “ $aRb$ ”. É contra esta concepção de função que Wittgenstein argumenta em 5.25-5.251.

Pode parecer óbvio para Max Black que não asserimos nada com uma função. Mas não parecia assim para Russell. De acordo com Wittgenstein, o que asserimos é o sentido de uma *proposição*. Uma função é apenas uma abstração que visa mostrar que uma classe de proposições tem uma expressão em comum, a qual desempenha o mesmo papel na determinação do sentido destas proposições. Um símbolo insaturado não pode expressar um conteúdo passível de asserção, isto é, não pode representar [*vorstellen*] nada, quer correta, quer incorretamente. Por isso, o sentido da proposição “ $p \vee q$ ”, por exemplo, não é determinado pelo sentido das proposições “ $p$ ” e “ $q$ ” e pelo sentido da função proposicional “ $\zeta \vee \xi$ ”. O sentido de “ $p \vee q$ ” são os estados de coisas que esta proposição representa, a saber,  $p$  e  $q$ . A presença de “ $\vee$ ” não determina quais estados de coisas são representados por “ $p \vee q$ ”, mas apenas quais dos estados de coisas que a proposição representa devem existir para tornar a proposição verdadeira. Portanto, a presença de “ $\vee$ ” não determina o sentido de “ $p \vee q$ ”. É por isso que Wittgenstein pode dizer que a função de verdade expressa por “ $p \vee q$ ” não é essencialmente disjuntiva e que aquela expressa por “ $\sim(\sim p \wedge \sim q)$ ” não é essencialmente conjuntiva. Ambas são a mesma função de verdade, ambas expressam o mesmo sentido.

Wittgenstein acredita que pode mostrar o caráter não representador de todas as constantes lógicas porque acredita que pode mostrar isso em relação à negação e reduzir todas as demais constantes lógicas a estágios da aplicação da operação  $N$ , a qual é uma certa maneira de aplicar a negação. A negação é algo que fazemos com o sentido de uma proposição, com os pólos da proposição: a inversão de valor de verdade. Inverter o valor de verdade de “ $p$ ”, por exemplo, não é representar alguma coisa diferente do que representa “ $p$ ”, mas é dizer que aquilo que “ $p$ ” representa não existe, é asserir uma das duas possíveis relações que “ $p$ ” pode ter com a realidade, a saber, a ausência de concordância entre “ $p$ ” e qualquer dos fatos que constituem a realidade.

As observações de 5.251 também se tornam mais fáceis de se compreender quando dirigidas contra a concepção russelliana de função. A reflexão que sustenta a afirmação “...o resultado de uma operação pode muito bem vir a ser base dela própria” encontra-se em meio a uma reflexão sobre o paradoxo de Russell:

<sup>103</sup> Cf. HYLTON, 1997, p. 94; *Principia Mathematica*, p. 39, nota.

<sup>104</sup> Cf. *Principia Mathematica*, p. 18.

Uma função não pode ser seu próprio argumento, porque o sinal da função já contém um protótipo de seu argumento e ele não pode conter a si próprio.

Suponhamos que a função  $F(fx)$  pudesse ser seu próprio argumento: haveria, nesse caso, uma proposição " $F(F(fx))$ ", e nela a função externa  $F$  e a função interna  $F$  devem ter significados diferentes: pois a interna tem a forma " $\varphi(fx)$ ", a externa,  $\psi(\varphi(fx))$ . Ambas as funções têm em comum apenas a letra " $F$ ", que sozinha, porém, não designa nada.

Isso fica claro no momento em que, ao invés de " $F(F(u))$ " escrevemos " $(\exists\varphi)F(\varphi u) \wedge \varphi u = Fu$ ".  
Liquida-se assim o paradoxo de Russell.<sup>105</sup>

Na passagem acima, Wittgenstein formula uma função de segunda ordem (uma função que toma funções como argumentos).<sup>106</sup> A função " $Fx$ " é tomada como argumento da função " $F( )$ ". A possibilidade de funções de segunda ordem *parece* implicar a possibilidade de funções que tomem a si mesmas como argumentos. Mas a reflexão de Wittgenstein (bem como a teoria dos tipos de Russell) procura mostrar que isso não pode ser o caso. A consequência dessa reflexão é: em relação a uma função proposicional, nem a própria função, nem os seus valores podem ser seus argumentos. Dado que " $Fx$ " é uma função proposicional, então tanto " $F(Fx)$ " quanto " $F(Fa)$ " são absurdos. *Se* não são, então o " $F$ " externo não pode ter o mesmo significado do " $F$ " interno.

O caso é diferente quando se trata de funções descritivas, tal como "o pai de...". Esta função tem a forma " $(o\ x)xRy$ " ("o  $x$  tal que é o pai de  $y$ "). Nesse caso podemos ter uma função da forma " $x_1R(x_2R(x_3R(y)))$ ". Mas o que se obtém em cada estágio de substituição aqui é uma descrição definida, e não uma proposição.

Mas o que fazer da afirmação "[u]ma função não pode ser seu próprio argumento"? Uma operação também não pode ser seu próprio argumento. Peter Hylton mais uma vez mostra a solução deste problema: "Se nós tentamos aplicar a função proposicional a si mesma ou a um de seus valores, o ponto fundamental é o mesmo: nós estamos dando à função proposicional argumentos que pressupõem, ou contêm, a própria função proposicional."<sup>107</sup> Conseqüentemente, " $F(Fa)$ " toma " $F( )$ " como argumento do mesmo modo como " $F(Fx)$ " toma " $F( )$ " como argumento. É por isso que Wittgenstein fala de uma função tomando a si mesma como argumento. Falar de uma função tomando um de seus valores como argumento teria o mesmo efeito. Isso já fora mostrado na reflexão de 3.333 acima.

Neste ponto poder-se-ia objetar o seguinte: Wittgenstein não está objetando contra a identificação de operações a funções, mas contra a identificação de operações a uma espécie de funções. Portanto, aquilo que Wittgenstein chama de operações poderia ainda ser considerado uma espécie de função. É para evitar este tipo de objeção que Hylton chama a atenção para um aspecto importante da concepção russelliana de função, que a distingue essencialmente da concepção fregeana.<sup>108</sup> A função proposicional de Russell não é uma espé-

<sup>105</sup> TLP 3.333.

<sup>106</sup> Um forte candidato a função de segunda ordem seriam os quantificadores. A proposição " $(\exists x)(Fx)$ ", por exemplo, parece ter exatamente a forma " $\Phi(Fx)$ ". Esta seria uma função proposicional, pois seu preenchimento resultaria sempre numa proposição. Mas, se funções proposicionais são essencialmente distintas de operações, e se a quantificação é uma operação, então a quantificação deve ser essencialmente distinta de uma função proposicional. Como já foi dito, num certo sentido pode-se dizer que " $(\exists x)(\xi)$ " é uma *expressão* funcional, essencialmente insaturada. Mas, dizer isso é deter-se em semelhanças gramaticais e desviar a atenção da diferença lógica que Wittgenstein esforça-se para mostrar.

<sup>107</sup> HYLTON (1997), p. 99.

<sup>108</sup> *Id. Ibid.*, pp. 95-96.



cie do gênero função. Russell não tem um conceito geral de função segundo o qual a função proposicional seria uma especificação. Ocorre antes o contrário: as demais funções, as funções descritivas, são definidas a partir do conceito de função proposicional.<sup>109</sup> Portanto, Wittgenstein argumenta contra a noção fundamental de função de Russell.

Poder-se-ia prosseguir objetando que Russell estava equivocado ao afirmar que as funções proposicionais são fundamentais. Frege, por exemplo, tinha um conceito de função que é uma extensão do conceito matemático ordinário de função. Nesse sentido, as funções proposicionais são uma espécie de função. Portanto, ao atacar o conceito russelliano de função, Wittgenstein deixaria intacto o conceito fregeano de função, segundo o qual aquilo que Wittgenstein chama de operação poderia ainda ser considerado uma espécie de função.

Uma função fregeana, entretanto, oferece um outro tipo de problema. As funções fregeanas são os *Bedeutungen* de expressões funcionais. Por isso, o resultado do preenchimento de uma função deve ser encontrado no nível dos *Bedeutungen*, e nesse nível as funções podem de fato “desaparecer”, tal como Wittgenstein exige das operações.<sup>110</sup> O valor de “ $3^x/x$ ”, para qualquer argumento, é 3. O resultado do preenchimento de uma função, portanto, pode não mostrar de que função ele foi obtido. Mas, em relação ao tipo de função em que Wittgenstein tem interesse imediato, as funções proposicionais, elas, por assim dizer, desaparecem demais.<sup>111</sup> O *Bedeutung* de uma sentença, o valor de uma *expressão* obtida pela substituição de uma variável da expressão para uma função proposicional, é um valor de verdade. Mas valores de verdade não permitem distinguir uma proposição de outra que tenha o mesmo valor, o mesmo *Bedeutung*. Numa função de proposições, por exemplo, os argumentos, as proposições componentes, se desvanecem junto com a função que se aplica a elas. Portanto, as funções em sentido fregeano, os *Bedeutungen* de expressões funcionais, não podem desempenhar o papel que Wittgenstein atribui às operações.

A transposição da análise para o nível do *Sinn* não resolve o problema. O pensamento, o sentido de uma sentença é, para Frege, o resultado de um certo tipo de combinação dos sentidos das suas partes constituintes. Sendo assim, do mesmo modo que para Russell, o sentido de “p”, é, para Frege, diferente do sentido de “ $\sim\sim p$ ”, ainda que ambas as sentenças tenham necessariamente o mesmo valor de verdade. Essa consequência mostra que, para Frege, as constantes lógicas não desaparecem no nível do *Sinn* e, portanto, não podem cumprir o papel que Wittgenstein atribui às operações.

Peter Hylton mostra que essa dificuldade não é superada se insistimos em apresentar a noção wittgensteiniana de operação em termos russellianos ou fregeanos.<sup>112</sup> E a razão disso é que a noção wittgensteiniana de operação está relacionada a uma noção de proposição e, portanto, de sentido de uma proposição que também não podem ser apresentadas em termos das noções russellianas ou fregeanas de proposição e de sentido de uma proposição. A partir das noções russellianas e fregeanas de proposição e sentido de uma proposição, Wittgenstein parece estar argumentando em favor de duas teses mutuamente excludentes: (1) as proposições

<sup>109</sup> *Id. Ibid.*, p. 95.

<sup>110</sup> Cf. *TLP* 5.254.

<sup>111</sup> Cf. HYLTON, 1997, p. 100.

“ $p \vee q$ ” e “ $p \wedge q$ ” têm sentidos distintos, mas (2) as ocorrências de “ $\vee$ ” e “ $\wedge$ ” não determinam o sentido destas proposições. Dizer (2) parece não deixar nenhum lugar para qualquer diferença de sentido entre ambas as proposições. Por outro lado, dizer (1) parece ser dizer que o sentido de ambas se distingue porque nelas aparecem diferentes constantes lógicas (a única diferença que podemos notar), o que parece negar (2). O problema consiste em esclarecer como “ $p \vee q$ ” e “ $p \wedge q$ ” expressam diferentes sentidos sem admitir que as constantes lógicas determinam o sentido das proposições em que ocorrem. Mas esse problema surge apenas quando supomos que o único modo de “ $\vee$ ” contribuir para “ $p \vee q$ ” expressar um sentido diferente do sentido de “ $p \wedge q$ ” é tendo um sentido que contribui para a determinação do sentido de “ $p \vee q$ ”.<sup>113</sup> E esta suposição está baseada na suposição mais geral de que o sentido de uma proposição é um todo composto pelo sentido de *todas* as suas expressões constituintes, tal como “uma parede é feita de tijolos”.<sup>114</sup> Esta suposição é alvo de ataque das reflexões de Wittgenstein sobre as operações.

Em 5.24-5.241 ele diz:

A operação mostra-se numa variável; ela mostra como, a partir de uma forma de proposições, se pode chegar a outra.

Ela dá expressão à diferença de formas.

(E o que é comum às bases e ao resultado da operação são precisamente as bases.)

A operação não assinala uma forma, mas apenas a diferença das formas.<sup>115</sup>

O sinal “ $\vee$ ” não designa uma forma, a forma disjuntiva, mas assinala a diferença entre as formas das proposições “ $p$ ” e “ $q$ ”, por um lado, e da proposição “ $p \vee q$ ”, por outro. A última é o resultado de duas aplicações sucessivas da operação *N* sobre uma base formada pelas primeiras. A proposição expressa por meio de “ $p \vee q$ ” pode ser expressa por meio da negação e da conjunção: “ $\sim(\sim p \wedge \sim q)$ ”. A mesma proposição pode ser expressa por meio da notação das tabelas de verdade. Nessa notação, é evidente que os únicos elementos que representam (*vorstellen*) alguma coisa são as proposições “ $p$ ” e “ $q$ ” os únicos elementos aos quais corresponde alguma coisa são os nomes. “É claro que ao complexo de sinais ‘F’ e ‘V’ não corresponde [*entspricht*] nenhum objeto, (ou complexo de objetos); como tampouco aos traços horizontais e verticais, ou aos parênteses — não há ‘objetos lógicos’.”<sup>116</sup> O sinal “(VVVF)” desempenha o mesmo papel de “ $\vee$ ” em “ $p \vee q$ ” ou de “ $\sim$ ” e “ $\wedge$ ” em “ $\sim(\sim p \wedge \sim q)$ ”, mas evita de imediato a tendência de se supor que representa alguma coisa. O que todos estes sinais expressam é apenas o modo como os sentidos de “ $p$ ” e “ $q$ ” estão combinados.

Não é apenas na notação das tabelas de verdade que se pode encontrar sinais cuja ocorrência numa proposição não determina o sentido da proposição, mas que é essencial para a identidade do sentido que a proposição expressa (ainda que seja uma necessidade relativa a esta notação). Wittgenstein chama atenção para um exemplo de tais sinais na última passagem citada do *Tractatus*: os parênteses. Se o sinal proposicional “ $\sim(\sim p \wedge \sim q)$ ” não tivesse parênteses, então a proposição expressa seria outra. Mas “certamente ninguém

<sup>112</sup> *Id. Ibid.*, p. 101.

<sup>113</sup> *Id. Ibid.*, p. 103.

<sup>114</sup> *Loc. cit.*

<sup>115</sup> *TLP* 5.24-5.241.

<sup>116</sup> *TLP* 4.441.

acreditará que os parênteses tenham um significado independente.”<sup>117</sup> Parênteses determinam a identidade do sentido que é expresso por uma proposição determinando uma diferença de escopo, mas fazer isso não é representar (*vorstellen*) coisa alguma, não exige sentido, nem substituir (*vertreten*) coisa alguma na proposição.<sup>118</sup> Isso é o que ocorre com as constantes lógicas. Elas são símbolos de operações, algo que fazemos com o sentido das proposições.

---

<sup>117</sup> *TLP* 5.461.

<sup>118</sup> Hylton assume que ter significado é idêntico a substituir um objeto. Por isso, ele afirma que as constantes lógicas, segundo o *Tractatus*, não têm significado. Entretanto, como vimos, Wittgenstein não identifica significado e objeto. O significado de um nome é um objeto, mas nem todo significado é um objeto.

## Capítulo IV.

# LÓGICA E FILOSOFIA

Uma vez, quando houve uma pausa na discussão, e nós estávamos conversando de modo errático [*desultory*] ele disse que depois de um tempo ele sentiu a necessidade de retroceder e criticar e mesmo mudar suas opiniões anteriores em vários pontos — “de outra forma eu secaria”.

Rush Rhees<sup>1</sup>

### 1. Tautologias e Contradições

Tautologias e contradições são símbolos mas não são símbolos proposicionais.

Dentre as possíveis funções de verdade geradas pela aplicação sucessiva da operação  $N$  há dois casos limite: as funções de verdade tautológicas e contraditórias. No primeiro caso, a proposição é verdadeira sejam quais forem os valores de verdade atribuídos às suas proposições componentes. No último, a proposição é falsa sejam quais forem os valores de verdade atribuídos às suas proposições componentes. Em ambos os casos as possibilidades de verdade das proposições das quais as tautologias e contradições são funções de verdade, “anulam-se mutuamente” (*heben einander auf*),<sup>2</sup> ou seja, anulam suas relações representativas com o mundo. Por isso, tautologias e contradições não possuem condições de verdade,<sup>3</sup> não possuem condições de concordância com o mundo. O caso aqui é semelhante ao das forças das partes da estrutura de um edifício que se anulam para garantir a estabilidade da estrutura. Uma diferença reside no fato de, no caso das tautologias e contradições, a anulação ser responsável pela paralisia da função da estrutura, a saber, representar um estado de coisas. Tautologias e contradições não mantêm relações afiguradoras com a realidade. A relação afiguradora com a realidade é um aspecto essencial da figuração e, portanto, da proposição. Por conseguinte, nem a tautologia nem a contradição são figurações da realidade e *a fortiori* tampouco são proposições, símbolos *proposicionais*,<sup>4</sup> mas meros *sinais* proposicionais destituídos de sentido.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> RHEES, 2001, p. 158.

<sup>2</sup> TLP 4.462.

<sup>3</sup> TLP 4.461.

<sup>4</sup> Wittgenstein diz a linguagem é a totalidade das *proposições* (TLP 4.001). A tese interpretativa segundo a qual tautologias não são proposições parece chocar-se com essa definição de linguagem, pelo menos se admitimos que a linguagem deve conter tautologias e contradições. É exatamente essa última suposição que Wittgenstein pretende rejeitar com aquela definição de linguagem.

Isso está ligado ao que Wittgenstein diz em 4.466:

A uma determinada ligação lógica de sinais corresponde uma determinada ligação lógica de seus significados; Toda ligação *arbitrária* [*jeder beliebige Verbindung*] só corresponde aos sinais desligados.<sup>6</sup>

Isso quer dizer que as proposições verdadeiras para toda situação não podem ser, de modo algum, ligações de sinais, pois, caso contrário, a elas só poderia corresponder ligações determinadas de objetos.

(E nenhuma ligação lógica corresponde a *nenhuma* ligação dos objetos.)<sup>7</sup>

Proposições são sinais proposicionais com sentido e sinais proposicionais com sentido são sinais compostos de sinais que estão ligados logicamente. Sinais estão ligados logicamente quando essa ligação corresponde a uma ligação possível (lógica) de seus significados, dos elementos do estado de coisas representado pela proposição. O estado de coisas que a proposição representa é justamente a possibilidade de que os seus elementos, os objetos, estejam ligados. Se o modo como os sinais estão combinados em um sinal proposicional é independente do modo como os significados destes sinais estão de fato combinados, isto é, se a combinação dos sinais não corresponde a uma possível ligação dos seus significados, então os sinais combinados nesse sinal proposicional não constituem uma ligação *lógica* de sinais. Se o valor de verdade de uma proposição é, como, no caso das tautologias e contradições, independente de qualquer ligação possível dos significados dos sinais que nela estão combinados, então não se trata de uma proposição, de uma ligação lógica de sinais. “Tautologia e contradição são os casos limite da ligação de sinais, ou seja, sua dissolução”.<sup>8</sup> Tautologias e contradições são símbolos que expressam a dissolução da ligação dos sinais que nela ocorrem. São sinais que possuem a forma gramatical de uma proposição, mas não são símbolos *proposicionais*.

Para entender melhor esse ponto, é necessário ressaltar que para construir uma tautologia ou uma contradição, é necessário começar com *proposições*, com símbolos proposicionais, sinais proposicionais dotados de sentido. O sinal “ $p \vee \sim p$ ” não é o sinal de uma tautologia, mas apenas um esquema (onde “p” é uma letra esquemática) que mostra uma forma de uma tautologia, um modo de construir uma tautologia substituindo-se as letras esquemáticas por proposições.<sup>9</sup> “Sócrates é sábio ou Sócrates não é sábio”, por exemplo, é uma tautologia. “Sócrates é idêntico ou Sócrates não é idêntico”, entretanto, não é, pois “Sócrates é idêntico” não

---

Uma linguagem *pode* conter tautologias, assim como pode conter as leis científicas (cf. *TLP* 6.31ss.), mas não necessita contê-las para ser uma linguagem (entretanto, a possibilidade de contê-las é essencial à linguagem). A essência da linguagem são as proposições. Os demais símbolos que ela pode conter têm suas naturezas determinadas em função da sua relação com as proposições, e só por isso eles são símbolos. Isso significa que também poderia haver uma linguagem, ainda que não houvesse matemática, pois as equações matemáticas são “pseudoproposições” (*TLP* 6.2). A diferença essencial entre as proposições da lógica, as equações matemáticas e as leis da física reside na relação que estes três tipos de símbolos mantêm com a forma geral da proposição. Tautologias e contradições são formadas pela aplicação da operação *N*. Certas propriedades formais dos membros de uma série formal construída por meio da aplicação de uma operação recursiva, tal como a operação *N*, são expressas pelos símbolos que compõem as equações. As leis da física são usadas para descrever o mundo de uma “forma unitária” (*TLP* 6.341). “A mecânica é uma tentativa de construir, segundo um só plano, todas as proposições verdadeiras de que precisamos para a descrição do mundo.” (*TLP* 6.343) Mas, esse plano é arbitrário (cf. *TLP* 6.341).

<sup>5</sup> *TLP* 4.462.

<sup>6</sup> Essa afirmação poderia ser parafraseada assim: Se a ligação entre os significados dos sinais é arbitrária, então a ela corresponde sinais desligados. Apesar de ser correta do ponto de vista lingüístico, a tradução de Luiz H. L. dos Santos não deixa esse ponto claro: “...toda e qualquer ligação... [*jeder beliebige Verbindung*]”.

<sup>7</sup> *TLP* 4.466.

<sup>8</sup> *Loc. cit.*

<sup>9</sup> É por isso que em livros de lógica não aparece “Sócrates é sábio ou Sócrates não é sábio”, mas apenas a forma sintática desse sinal: “ $p \vee \sim p$ ”.

tem sentido.<sup>10</sup> Sendo assim, a afirmação de que uma tautologia é uma dissolução da ligação de sinais deve ser entendida do seguinte modo. Para finalidades explanatórias, suponha-se que “Sócrates é sábio” é uma proposição elementar. Ela é uma ligação lógica de sinais, pois o valor de verdade dessa proposição não é independente de como e se os significados dos seus sinais componentes (os objetos nomeados pelos nomes que compõem a proposição) estão ligados. Na tautologia “Sócrates é sábio ou Sócrates não é sábio”, os sinais “Sócrates” e “sábio” não estão mais logicamente ligados, pois a ligação entre os significados destes sinais, entre os objetos nomeados por estes nomes, é irrelevante para a determinação do valor de verdade da tautologia. Na tautologia, portanto, bem como na contradição, as ligações lógicas dos sinais das proposições componentes são combinadas de tal forma que o resultado é a dissolução das ligações lógicas dos sinais da tautologia e da contradição. As proposições componentes representam estados de coisas nas tautologias e contradições, mas essa representação não desempenha nenhum papel na determinação do valor de verdade das tautologias e contradições, ou seja, não importa se os estados de coisas representado pelas proposições componentes de tautologias e contradições ocorrem ou não, tautologias serão verdadeiras e contradições serão falsas.

Isso torna inteligível o que Wittgenstein diz em 4.4661: “É certo que também na tautologia e na contradição os sinais se mantêm ligados uns aos outros, isto é, mantêm relações uns com os outros, mas estas relações não são significativas [*sind bedeutungslos*], não são essenciais para o símbolo.”<sup>11</sup> A função específica que certos sinais desempenham na construção de símbolos proposicionais não desempenha nenhuma função na determinação do símbolo tautológico ou contraditório formado pelas proposições que contêm estes sinais (salvo a de garantir que as proposições componentes da tautologia tenham sentido). O significado dos nomes não determina que determinado símbolo seja um símbolo tautológico ou contraditório, embora esse símbolo seja tautológico ou contraditório apenas porque tais nomes possuem significado. Símbolos tautológicos e contraditórios, portanto, não são símbolos *proposicionais*.

A caracterização das tautologias e contradições tem sido até agora essencialmente negativa. Tautologias e contradições não são proposições, não têm sentido, não são ligações lógicas de sinais. Mas o que determina que certos sinais sejam *símbolos* tautológicos ou contraditórios? O que os diferencia de absurdos, de um *flatus vocis*? Tautologias e contradições não têm sentido. Mas, de acordo com o *Tractatus*, elas não são absurdas [*unsinnig*]. Elas “pertencem ao simbolismo”.<sup>12</sup> Parte da resposta às últimas questões consiste em dizer que tautologias e contradições são possíveis resultados da aplicação da operação *N*. Uma resposta mais clara, que revele a natureza das tautologias e contradições segundo o *Tractatus*, é obtida buscando-se resposta para uma pergunta internamente relacionada às anteriores: se tautologias e contradições não são proposições, que sentido tem dizer que uma tautologia é incondicionalmente *verdadeira* e uma contradição incondicionalmente *falsa*? Não pode ser o mesmo sentido que se pode dizer que proposições (com sentido) são verda-

---

<sup>10</sup> Cf. TLP 5.473.

<sup>11</sup> TLP 4.4661.

<sup>12</sup> TLP 4.4611.

deiras ou falsas, pois “[a] proposição pode ser verdadeira ou falsa só por ser uma figuração da realidade”,<sup>13</sup> justamente o que nem a tautologia nem a contradição são.

## 2. Proposições da Lógica

A generalidade lógica não se expressa por meio de quantificadores, mas por meio de variáveis. • As proposições da lógica não são proposições e, *a fortiori*, não são proposições maximamente gerais. • A generalidade lógica se expressa por meio de esquemas de proposições tautológicas. • Demonstrações lógicas são diferentes de demonstrações em lógica. • Não se pode aplicar regras de inferência em proposições da lógica. •  $\sim(p \wedge \sim p)$  não é a negação de  $(p \wedge \sim p)$ .

Em 1913, Wittgenstein manifestou concordância com Russell e Frege a respeito de um ponto acerca das proposições da lógica: elas são proposições maximamente gerais acerca de proposições, relações, propriedades e objetos. Mas ele discordou, entretanto, que a generalidade das proposições da lógica pudesse ser expressa, como pensava Russell, por meio de variáveis reais, isto é, livres. “Aqueles símbolos que são chamados proposições nas quais ‘ocorrem variáveis’”, afirma Wittgenstein, “não são, na realidade, proposições em absoluto, mas apenas esquemas de proposições, que apenas se tornam proposições quando substituimos as variáveis por constantes.”<sup>14</sup> Nesse período Wittgenstein pensava assim: variáveis reais são usadas para mostrar a forma de uma proposição e não podem ser usadas em proposições.<sup>15</sup> Uma das possíveis formas de uma proposição é a forma tautológica.<sup>16</sup> O sinal “ $p \vee \sim p$ ” não é uma tautologia, uma proposição, mas um esquema que exhibe uma forma tautológica, uma forma proposicional. Somente variáveis aparentes, ligadas, podem aparecer em proposições. Portanto somente proposições quantificadas podem expressar a generalidade lógica. Em uma carta a Russell Wittgenstein diz: “Todas as proposições da lógica são generalizações de tautologias e todas as generalizações de tautologias são proposições da lógica. Não há quaisquer proposições lógicas além dessas. (Eu considero que isso é definitivo.)”<sup>17</sup> Uma generalização de tautologias faz-se por meio de um sinal para uma forma tautológica, “ $p \wedge (p \supset q) \supset q$ ”, e, pelo menos, um quantificador: “ $(p,q)(p \wedge (p \supset q) \supset q)$ ”.<sup>18</sup> Essa proposição diz então que para duas proposições quaisquer “p” e “q”, se “p” é verdadeira e “p  $\supset$  q”

<sup>13</sup> TLP 4.06.

<sup>14</sup> NL p. 100.

<sup>15</sup> Isso está relacionado, para Wittgenstein, com a impossibilidade — *pace* Russell — de se asserir uma função proposicional.

<sup>16</sup> Em última análise, todas as proposições têm a mesma forma. Mas, cada proposição é uma função de verdade diferente. Proposições das formas “ $p \vee q$ ” e “ $p \wedge q$ ” têm a mesma forma geral, mas não são a mesma função de verdade. Há uma *forma* única de construir as várias *formas* de se combinar os valores de verdade de um dado conjunto de proposições.

<sup>17</sup> NB p. 129. Em consonância com essas afirmações sobre a natureza das proposições da lógica, no mesmo ano em que fez essas afirmações, Wittgenstein escreveu nas suas “Notas sobre Lógica”: “A filosofia consiste de lógica e metafísica: a lógica é sua base [...] A filosofia é a doutrina da forma lógica das proposições científicas (não apenas das proposições primitivas).” (NL p. 106) Alguns interpretam essa passagem assim: nela Wittgenstein não está dizendo que a lógica é a base da metafísica. Outro, entretanto, argumentam que nela Wittgenstein diz que a lógica é a base não da metafísica, mas *da filosofia*. Mas, se a filosofia é exaurida pela lógica e pela metafísica, a lógica é base do quê se não da metafísica? A lógica não pode ser base de toda a filosofia, pois nesse caso, ela seria base de si mesma. Resta portanto apenas a possibilidade de a lógica seja a base do que resta da filosofia quando abstraímos a lógica, ou seja, da metafísica.

<sup>18</sup> Cf. NB p. 94.

é verdadeira, então “q” é verdadeira.<sup>19</sup> Essa é a forma pela qual Wittgenstein tentou apresentar as proposições da lógica como sinais proposicionais dotados de sentido.

No *Tractatus*, Wittgenstein abandonou a idéia de que as proposições da lógica são proposições quantificadas. “As proposições da lógica”, ele afirma, “são tautologias. As proposições da lógica, portanto, não dizem nada. (São as proposições analíticas).”<sup>20</sup> Por não dizerem nada, tautologias não são símbolos *proposicionais*. (Por isso, a expressão “proposições” na última passagem deve ser tomada no sentido de “sinais proposicionais”. Entretanto, por simplicidade, continuar-se-á, como Wittgenstein, a denominar tais símbolos “proposições da lógica”.) Contrariamente ao que Frege e Russell pensavam, “[o] indicativo [*Anzeichen*] das proposições lógicas *não* é a validade geral. Ser geral quer dizer apenas valer, acidentalmente [*zufälligerweise*], para todas as coisas. Uma proposição não generalizada pode ser tautológica tanto quanto uma generalizada.”<sup>21</sup> Uma tautologia tal como “Chove ou não chove” não é uma proposição generalizada, mas é, segundo o *Tractatus*, uma proposição da lógica. Do mesmo modo, uma proposição da forma “(x)(Fx)  $\supset$  (Fa)” é uma tautologia.<sup>22</sup> Os axiomas do infinito e da redutibilidade são proposições maximamente gerais. No entanto, eles não são proposições da lógica, pois sua verdade ou falsidade não pode ser reconhecida apenas por meio de uma inspeção do símbolo.<sup>23</sup> Essa é a “marca característica” (*Merkmal*) das proposições da lógica.<sup>24</sup> Mostrar a natureza desse reconhecimento *a priori*, segundo Wittgenstein, é realizar a tarefa da filosofia da lógica por excelência.<sup>25</sup>

A generalidade lógica é, tal como Wittgenstein pensava nos período pré-*Tractatus*, a generalidade de uma variável, mas, diferentemente do que ele pensava naquela época, a variável em questão é uma variável livre. Essa conclusão foi imposta pela consideração de dois problemas principais: em primeiro lugar, se a essência da proposição é a bipolaridade, então como conciliar isso com a existência de proposições quantificadas necessariamente verdadeiras? Além disso, conceber as proposições da lógica como proposições quantificadas choca-se com a constatação de que o sinal proposicional é um fato,<sup>26</sup> ou seja, é complexo, e não sim-

<sup>19</sup> Wittgenstein também afirmava que aquilo que se supunha serem definições lógicas deveriam ser substituídas por proposições quantificadas. “Em livros de lógica, nenhuma variável deve ocorrer, mas apenas as proposições gerais que justificam o uso de variáveis. Se segue que as assim chamadas definições da lógica não são definições, e ao invés delas devemos adotar proposições gerais...” (*NL* p. 100) Ele concordava com Frege que definições devem ser proposições. Frege diria que são proposições de identidade. Entretanto, “ $p \supset q =_{\text{def}} \sim p \vee q$ ” não poderia ser uma definição, pois “ $\sim p \vee q$ ” deveria explicar o significado de “ $\supset$ ” em “ $p \supset q$ ”. Ocorre que “ $p \supset q$ ” não tem sentido e, portanto, tampouco “ $\supset$ ”. O mesmo parece não ocorrer com “(p,q)( $p \supset q \equiv \sim p \vee q$ )” (cf. BAKER, 1988, p. 43, nota 9).

<sup>20</sup> *TLP* 6.1-6.11. O que Wittgenstein entende por “proposição analítica” está relacionado ao fato de que as proposições da lógica podem ser reconhecidas como verdadeiras por meio de uma mera inspeção do símbolo guiada por critérios lógicos.

<sup>21</sup> *TLP* 6.1231.

<sup>22</sup> Alguém poderia objetar que “(x)(Fx)  $\supset$  Fa” não é uma proposição da lógica porque pressupõe a contingência de que, em “Fa”, “a” possui referência. Mas, de acordo com Wittgenstein, “(x)(Fx)  $\supset$  Fa” é um esquema onde deve-se substituir “F” e “a” por um predicado e um nome, respectivamente, para se construir uma tautologia. Uma vez que isso tenha sido feito, o resultado é um símbolo incondicionalmente verdadeiro. Não é possível que exista uma tautologia em que ocorra um nome vazio, pois, segundo o *Tractatus*, não existe nome vazio. O que pode haver é a ilusão de que se está usando um nome.

<sup>23</sup> Na verdade, contrariamente ao que pensa Irving Copi (1971, p. 69), o axioma do infinito, segundo o *Tractatus*, não é uma tautologia nem uma contradição, mas um absurdo, pois é uma tentativa de falar sobre o número de objetos que existem. Isso no entanto, segundo o *Tractatus*, não é possível (*TLP* 4.1272; cf. *PG* p. 321).

<sup>24</sup> *TLP* 6.113.

<sup>25</sup> *Loc. cit.*

<sup>26</sup> *TLP* 3.14.



ples como um nome. Se as proposições da lógica são quantificações, então a variável proposicional não é essencialmente distinta da variável nome. Isso envolve conceber o sinal proposicional como um nome.

Wittgenstein continuou mantendo que variáveis livres não podem ocorrer numa proposição. Ele não voltou à posição de Russell, segundo a qual o sinal “ $p \vee \sim p$ ” é o sinal de uma proposição da lógica. Uma tautologia não expressa generalidade alguma. “Chove ou não chove” é uma tautologia, mas não expressa generalidade alguma. Mas podem-se capturar os aspectos essenciais (gerais) desse símbolo por meio do esquema sentencial “ $p \vee \sim p$ ”. Estes aspectos são comuns a símbolos das formas “ $\Phi x \vee \sim \Phi x$ ”, “ $(p \wedge q) \vee \sim (p \wedge q)$ ”, “ $x\Psi y \vee \sim x\Psi y$ ”, “ $(x)(\Phi x) \vee \sim (x)(\Phi x)$ ” etc. Como se pode ver, a generalidade lógica é expressa não por meio das proposições da lógica, mas por meio de esquemas que nos permitem construir proposições da lógica. Paradoxalmente, o que encontramos nos livros de lógica, segundo o *Tractatus*, não são proposições da lógica, mas os referidos esquemas sentenciais. O paradoxo entretanto é apenas aparente. Uma tautologia é uma proposição da lógica não porque apareça em livros de lógica, mas porque é logicamente verdadeira, isto é, é verdadeira devido aos seus aspectos lógicos, os aspectos que são expressos pelos esquemas que encontramos nos livros de lógica.

A pergunta formulada no final da secção anterior pode agora ser reformulada: o que reconhecemos quando reconhecemos a verdade de uma tautologia, de uma proposição da lógica? Se todas as tautologias dizem a mesma coisa, a saber, nada, como podemos diferenciar uma tautologia de outra, ou uma tautologia de uma contradição? A resposta de Wittgenstein é a seguinte:

Que as proposições da lógica sejam tautologias, isso *mostra* as propriedades formais — lógicas — da linguagem, do mundo.

Que suas partes constituintes, *assim* conectadas [*verknüpft*], resultem numa tautologia, isso caracteriza a lógica de suas partes constituintes.

Para que proposições, conectadas de determinada maneira, resultem numa tautologia, elas devem ter determinadas propriedades estruturais. Que *assim* unidas [*verbunden*] resultem numa tautologia, portanto, mostra que possuem essas propriedades estruturais.<sup>27</sup>

A mesma função que as tautologias desempenham, segundo Wittgenstein, poderia ser desempenhada pelas contradições.<sup>28</sup> A proposição “ $p$ ” e a proposição “ $\sim p$ ” conectadas por “ $\wedge$ ” resultam numa proposição que não pode ser verdadeira. Reconhecemos a necessária falsidade de “ $p \wedge \sim p$ ” porque reconhecemos as propriedades lógicas de “ $p$ ” e “ $\sim p$ ” e o significado de “ $\wedge$ ”. Reconhecemos que “ $\sim p$ ” é a negação de “ $p$ ”, que “ $p$ ” é verdadeira quando “ $\sim p$ ” é falsa e vice-versa e reconhecemos que a proposição “ $p \wedge \sim p$ ” seria verdadeira se e somente se “ $p$ ” e “ $\sim p$ ” fossem ambas verdadeiras. E reconhecemos isso independentemente daquilo que “ $p \wedge \sim p$ ” diz, pois uma contradição não diz nada. Esse reconhecimento dá-se também independentemente do estado de coisas que “ $p$ ” e “ $\sim p$ ” representam, ainda que não independentemente de que representem algum estado de coisas. A necessária falsidade de “ $p \wedge \sim p$ ” não se deve, portanto, à impossibilidade de que o estado de coisas que a contradição representa ocorra, pois ela não representa nenhum estado de coisas. Ela se deve a uma certa “colisão” provocada pelos os significados de “ $\sim$ ” e “ $\wedge$ ”. A negação inverte o valor de verdade da

<sup>27</sup> TLP 6.12.

proposição a qual ela é aplicada. Uma conjunção é verdadeira se, e somente se, as proposições que a compõem forem verdadeiras. Uma conjunção composta por uma proposição e sua negação seria verdadeira apenas se a proposição e sua negação fossem ambas verdadeiras. Isso exigiria uma mudança no significado da negação: negação poderia não inverter o valor de verdade de uma proposição. Mas, sendo assim, a conjunção também não teria o significado que tem, pois ela nada mais é do que um dos possíveis resultados da aplicação da negação, governada pela regra que constitui a operação *N*. Tudo isso fica evidente na notação das tabelas de verdade. É por isso que Wittgenstein a considera superior. Ela torna explícito no *sinal* o que está por vezes apenas implícito ou tácito no símbolo.

Na tautologia “ $p \wedge (p \supset q) \supset q$ ” reconhecemos que “ $q$ ” se segue de “ $p$ ” e “ $p \supset q$ ”. E na tautologia “ $(x)(Fx) \supset Fa$ ” reconhecemos que “ $Fa$ ” se segue de “ $(x)(Fx)$ ”. Nestes dois casos, os fundamentos de verdade das premissas (as possibilidades de verdade que as verificam) são todos os fundamentos de verdade da conclusão. Em outras palavras, se as premissas forem verdadeiras, a conclusão não pode ser falsa. Tudo aquilo que reconhecemos nessas tautologias podemos reconhecer, segundo o *Tractatus*, sem elas, pois o que reconhecemos são certas propriedades lógicas das suas proposições componentes, certas possibilidades de combinação destas proposições, e podemos reconhecer isso nelas próprias, sem que estejam combinadas efetivamente numa tautologia, desde que estas proposições sejam escritas numa notação que exiba estes aspectos no sinal proposicional.<sup>29</sup> É por isso que a seguinte inferência

$$\begin{array}{l} p \\ p \supset q \\ \hline q \end{array}$$

não necessita (e não pode) ter “ $p \wedge (p \supset q) \supset q$ ” como premissa para ser uma inferência válida. Como mostrou Lewis Carroll, essa necessidade geraria um regresso ao infinito.<sup>30</sup> Numa notação adequada deveríamos poder reconhecer as propriedades lógicas das proposições escritas nessa notação, e isso seria suficiente para reconhecermos as relações lógicas que elas mantêm entre si. A prova lógica de uma proposição, sua derivação lógica de outras proposições, funda-se apenas no reconhecimento das propriedades lógicas dessas proposições, as quais podemos reconhecer nelas mesmas ou quando estão ligadas em um símbolo que pode ser reconhecido como uma tautologia.

Quando uma tautologia tem uma estrutura mais complexa, o reconhecimento ocorre com o auxílio do “cálculo” das tabelas de verdade<sup>31</sup> ou com transformações que partem de tautologias para demonstrar a tauto-

<sup>28</sup> *TLP* 6.1202.

<sup>29</sup> *TLP* 6.122; cf. 5.13-5.131.

<sup>30</sup> Cf. CARROLL (1895). Se, para concluir “ $q$ ”, as premissas “ $p$ ” e “ $(p \supset q)$ ” não são suficientes, mas é necessário acrescentar a premissa “ $p \wedge (p \supset q) \supset q$ ”, então é necessário acrescentar também a premissa “ $p \wedge (p \supset (p \supset q)) \wedge (p \wedge (p \supset q) \supset q) \supset q$ ”, mas também a premissa “ $p \wedge (p \supset q) \wedge (p \wedge (p \supset q) \supset q) \wedge (p \wedge (p \supset q) \wedge (p \wedge (p \supset q) \supset q) \supset q) \supset q$ ”, e assim por diante, *ad infinitum*. Isso destruiria a utilidade de um argumento, a saber, provar a verdade da conclusão por meio da aceitação da verdade das premissas, *uma a uma*. Ninguém, entretanto, pode reconhecer a verdade de um número infinito de proposições, *uma a uma*.

<sup>31</sup> Poder-se-ia pensar que o cálculo das tabelas de verdade é um procedimento mecânico para decidir se um determinado símbolo é ou não é uma tautologia. Entretanto, como vimos no último capítulo, para dominar o cálculo, devemos primeiramente reconhecer a equivalência entre duas tautologias, uma expressa na notação das tabelas de verdade e a outra expressa numa notação que já

logia em questão. O último caso é o que Wittgenstein denomina demonstração em lógica (*Beweis in der Logik*), por oposição à demonstração lógica (*logische Beweis*).<sup>32</sup> Suponha-se que alguém não reconheça o esquema “ $(p \wedge \sim p) \supset q$ ” como a expressão de uma forma simbólica tautológica. Poderíamos demonstrá-la do seguinte modo:<sup>33</sup>

(1) $p \wedge \sim p$	[hipótese]
portanto,	
(2) $p$	[(1) simplificação]
portanto,	
(3) $p \vee q$	[(2) adição]
portanto,	
(4) $\sim p$	[(1) simplificação]
portanto,	
(5) $q$	[(3), (4) silogismo disjuntivo]

Essa é uma demonstração de que qualquer proposição se segue logicamente de uma contradição. Nela há apenas uma premissa, (1), e a aplicação de três regras de inferência: da simplificação, da adição e do silogismo disjuntivo. Mas descrever a demonstração acima desse modo faz parecer com que “a demonstração lógica de uma proposição com sentido”<sup>34</sup> não seja essencialmente diferente de uma demonstração na lógica. Equiparar a demonstração na lógica com a demonstração lógica envolveria tomar o esquema “ $p \wedge \sim p$ ” como uma proposição com sentido. Esse esquema, entretanto, sequer é uma contradição. Ele expressa a forma de uma contradição; é um esquema que serve para construir contradições por meio da substituição das letras esquemáticas por proposições com sentido. Mesmo que realizássemos tal substituição, não estaríamos diante de um símbolo ao qual se pudessem aplicar regras de inferência.<sup>35</sup>

Toda regra de inferência válida corresponde a uma forma simbólica tautológica. “[N]a lógica, toda proposição é a forma de uma demonstração.”<sup>36</sup> Perguntar se uma regra de inferência é uma regra de inferência *válida* é perguntar se o esquema proposicional correspondente é o esquema de um símbolo tautológico. Quando demonstramos “O chão está molhado” a partir de “Chove e se chove, o chão está molhado”, aplicamos a regra *modus ponens*, a qual corresponde à tautologia da forma “ $p \wedge (p \supset q) \supset q$ ”. Se pudessemos apli-

---

dominamos, seja ela da linguagem ordinária, seja de uma outra notação qualquer. Reconhecer essa equivalência é reconhecer em ambos os lados da equivalência a mesma coisa, a saber, que o valor de verdade dos símbolos que estão em ambos os lados é o verdadeiro independentemente do valor de verdade das proposições que compõem estes símbolos. Se pudermos reconhecer isso no símbolo tautológico da linguagem ordinária, então não precisamos do cálculo das tabelas de verdade para reconhecer isso.

<sup>32</sup> TLP 6.1263.

<sup>33</sup> Cf. MCDONOUGH (1986), p. 92.

<sup>34</sup> TLP *Loc. cit.*

<sup>35</sup> A impossibilidade de se aplicar regras de inferências a tautologias é justamente a razão lógica que, segundo o *Tractatus*, evita o paradoxo de Lewis Carroll. Se não podemos aplicar uma regra de inferência a tautologias, não podemos escrever uma tautologia como uma linha numa demonstração. Escrever “ $p \wedge (p \supset q) \supset q$ ” depois de “ $p$ ” e “ $p \supset q$ ” para demonstrar “ $q$ ” seria fazer exatamente isso.

<sup>36</sup> TLP 6.1264.

car regras de inferência a uma tautologia, então uma tautologia da forma “ $p \wedge (p \supset q) \supset q$ ”, por exemplo, poderia substituir as letras esquemáticas de “ $\sim(p \wedge \sim p)$ ” para formar a seguinte conjunção:

$$(1) \sim((p \wedge (p \supset q) \supset q) \wedge \sim(p \wedge (p \supset q) \supset q))$$

Nesse caso estaria sendo aplicada a lei de não contradição. Isso supõe que “ $\sim(p \wedge (p \supset q) \supset q)$ ” é a negação de “ $(p \wedge (p \supset q) \supset q)$ ”, ou seja, supõe que a contradição é a negação da tautologia. Richard McDonough chama atenção para a incorreção dessa suposição natural.<sup>37</sup> A negação, como foi visto, consiste numa operação que inverte o valor de verdade de uma *proposição*. A negação de uma proposição representa uma possibilidade incompatível com aquela representada pela proposição negada. A proposição “ $p$ ” representa um estado de coisas que a proposição “ $\sim p$ ” diz que não existe. Ambas as proposições dizem o que dizem porque ambas são bipolares. A possibilidade de se negar uma proposição e sua bipolaridade são a mesma coisa. Uma contradição não representa uma possibilidade em relação à tautologia, pois tampouco a tautologia representa uma possibilidade. Uma contradição não representa a possibilidade de que uma tautologia seja falsa.

Dizer que uma contradição não é a negação de uma tautologia (ou vice-versa) não significa dizer que é ilícito substituir as letras esquemáticas de “ $\sim(p \wedge \sim p)$ ” por tautologias para formar uma tautologia. Isso significa apenas que a tautologia resultante, (1), por exemplo, não é a aplicação da lei de não contradição a *tautologias*. O que reconhecemos em (1) não é que a *conjunção* de “ $p \wedge (p \supset q) \supset q$ ” e sua negação “ $\sim(p \wedge (p \supset q) \supset q)$ ” não pode ser verdadeira, mas que quando substituímos “ $p$ ” e “ $q$ ” por *proposições* (com sentido) no esquema (1), obtemos uma tautologia.<sup>38</sup>

A diferença entre demonstração lógica e demonstração na lógica poderia ser expressa assim. Por meio da demonstração lógica, reconhecemos o valor de verdade de uma proposição, e isso se dá por meio da aplicação de regras de inferências a proposições que compreendemos independentemente de sabermos o seu valor de verdade. Numa demonstração em lógica reconhecemos que um determinado símbolo é tautológico através de transformações simbólicas. Esse reconhecimento é o reconhecimento desse símbolo como sendo incondicionalmente verdadeiro, num sentido de “verdadeiro” diferente daquele com o qual se diz que proposições são verdadeiras.<sup>39</sup> Portanto, o reconhecimento do valor de verdade do símbolo tautológico é o reconhecimento desse símbolo como um símbolo tautológico (o mesmo vale, *mutatis mutandis*, para as contradições). Dado que para que esse reconhecimento ocorra é suficiente examinar o símbolo tautológico, pode-se dizer que toda tautologia, toda proposição da lógica é sua própria demonstração.<sup>40</sup> A palavra “demonstração”, entretanto, não significa aqui “derivação de outras proposições”, mas “justificação da verdade”. As proposições lógicas justificam-se a si mesmas (o que não quer dizer que sejam auto-evidentes).

<sup>37</sup> MCDONOUGH (1988), pp. 81ss.

<sup>38</sup> *Idem. Ibid.* pp. 89-90.

<sup>39</sup> Nas suas notas ditadas a Moore, Wittgenstein diz que “proposições lógicas não são nem verdadeiras nem falsas” (NDM p. 109). No *Tractatus*, em 6.125, ele usa aspas em “verdadeiras” quando usa essa palavra para qualificar as proposições da lógica.

<sup>40</sup> Cf. TLP 6.1264.

Eis por que, segundo o *Tractatus*, uma concepção axiomática da lógica, tal como a de Frege ou a de Russell, está equivocada.<sup>41</sup> Num sistema axiomático, as proposições se dividem em axiomas e teoremas. Os axiomas são proposições primitivas não demonstradas dentro do sistema, e partir dos axiomas as demais proposições, os teoremas, são demonstradas. Se toda proposição da lógica é sua própria demonstração, então não faz sentido falar de proposições primitivas ou axiomas. Não há proposições lógicas não demonstráveis (pois toda proposição da lógica é sua própria demonstração) e todas, portanto, estão em pé de igualdade, não havendo proposições essencialmente primitivas nem proposições essencialmente derivadas.<sup>42</sup> Com o abandono de uma concepção axiomática da lógica, deixa de existir a necessidade de se apelar para a auto-evidência para explicar o reconhecimento da verdade das leis lógicas primitivas.<sup>43</sup>

Há uma conseqüência curiosa e importante do que foi dito alguns parágrafos acima sobre a negação. Se “ $\sim(p \vee \sim p)$ ” não é a negação de uma tautologia, então o sinal de negação, quando aplicado a tautologias e contradições, não funciona do mesmo modo como ele funciona quando aplicado a proposições bipolares. Isso está diretamente relacionado ao fato de a palavra “verdadeira” não ter o mesmo sentido quando aplicado a proposições e a tautologias e contradições. Nas tautologias e contradições, não há relações figurativas com o mundo. Por isso, os seus aspectos essenciais, dos quais sua verdade necessária é o principal, são independentes de qualquer destas relações figurativas. A rigor, nem tautologias nem contradições podem ser, respectivamente, verdadeiras ou falsas. Por isso, o sinal de negação aplicado a elas não expressa que os estados de coisas representados por elas não é o caso. Alguém poderia objetar: “Mas tanto no caso das tautologias e contradições quanto no caso das proposições bipolares, a negação inverte o valor de verdade.” Mas a questão é justamente *o que é* para tautologias e contradições ter um valor de verdade. Elas não têm valor de verdade por serem figurações da realidade e Wittgenstein diz com todas as letras que uma proposição tem valor de verdade somente porque é uma figuração da realidade.

---

<sup>41</sup> Cf. *TLP* 6.127-6.1271.

<sup>42</sup> Mesmo que se reconheça uma certa arbitrariedade na determinação dos axiomas de um sistema lógico, a concepção axiomática da lógica exige que algumas proposições sejam axiomas e as demais, teoremas. E isso já é contrário ao modo como Wittgenstein concebe a lógica.

<sup>43</sup> Wittgenstein acusa Frege de ter cometido esse erro. “Mas é notável que um pensador tão exato como Frege tenha recorrido ao grau de evidência como critério da proposição lógica.” (*TLP* 6.1271) Num texto publicado postumamente, Frege diz o seguinte: “Ora, os fundamentos que justificam o reconhecimento de uma verdade freqüentemente residem em outras verdades que já tenham sido reconhecidas. Mas se há quaisquer verdades reconhecidas por nós, essa não pode ser a única forma que a justificação toma. Deve haver juízos cuja justificação se baseia em alguma outra coisa, se eles necessitam de justificação. E aqui é onde entra a epistemologia.” (*L* p. 3) Frege, portanto, sustenta uma distinção essencial entre os modos de reconhecimento das verdades de axiomas e teoremas. Axiomas, obviamente, não podem ter sua verdade reconhecida por meio de uma demonstração no sistema do qual são axiomas. Além disso, axiomas de um sistema podem, talvez, ser demonstrados em outro. Mas, o ponto de Frege na passagem acima é que a demonstração não pode ser o único meio de se reconhecer a verdade das proposições de sistemas axiomáticos.

Kenny afirma que Wittgenstein também apela para a auto-evidência no *Tractatus* (KENNY, 1974, p. 4) No *Tractatus* (5.42), Wittgenstein afirma que é evidente (*leuchtet ein*) que os conectivos lógicos não expressam relações. Mas, é óbvio que Wittgenstein não quer que reconheçamos essa diferença apenas porque ela é auto-evidente. 5.42 é um esclarecimento de 5.4, onde Wittgenstein formula o seu *Grundgedanke*. Seria surpreendente que Wittgenstein quisesse nos convencer da principal tese do *Tractatus* na base da auto-evidência.

### 3. *Mostrar*

Proposições, tautologias e contradições mostram algo sem dizer. • As sentenças do *Tractatus* mostram algo, mas não no mesmo sentido que tautologias e contradições mostram.

Aquilo que reconhecemos nas tautologias e contradições, quando reconhecemos sua verdade e falsidade, respectivamente, Wittgenstein diz que elas *mostram*. Tautologias e contradições mostram que elas combinam proposições de tal forma que nenhum estado de coisas as torna verdadeiras ou falsas. Elas, portanto, mostram que nada dizem.<sup>44</sup> Por outro lado, cada tautologia e cada contradição mostra algo diferente, pois em cada uma é feita uma diferente combinação de proposições, cada uma é uma função de verdade diferente. O que tautologias e contradições mostram é o que permite diferenciar tautologias de contradições, ou uma tautologia da outra, ou uma contradição da outra. Cada tautologia e cada contradição mostra, *sem dizer*, algo diferente.<sup>45</sup>

Uma proposição pode ser compreendida independentemente de que se saiba se ela é verdadeira ou falsa. Essa é a contrapartida “subjativa” da tese da independência do sentido em relação à verdade. Pretender (como Wittgenstein pretendeu durante algum tempo) que as proposições da lógica digam alguma coisa, que tenham sentido, que representem algo, seria o mesmo que sustentar que a verdade de tais proposições não pode ser reconhecida apenas no símbolo. Isso exigiria que se comparasse a proposição da lógica com aquilo que ela representa, para determinar o seu valor de verdade. Nesse caso, poder-se-ia compreender as proposições da lógica e ignorar se são ou não são verdadeiras. Isso não é problemático para boa parte dos casos. Mas o que dizer de “ $\sim(p \wedge \sim p)$ ”, por exemplo? Quando uma proposição da lógica fosse reconhecida como verdadeira, o que a torna verdadeira poderia então ser considerado como um “fato peculiar” (*merkwürdige Tatsache*), algo surpreendente.<sup>46</sup> Segundo Wittgenstein, entretanto, “*nunca* pode haver surpresas na lógica”.<sup>47</sup> Pode-se de fato ignorar o valor de verdade de uma tautologia, mas isso *é o mesmo* que ignorar que se trata de uma tautologia, ou seja, é o mesmo que ignorar se o símbolo em questão diz ou não diz alguma coisa. A ignorância a respeito do valor de verdade de uma tautologia não é acompanhada da compreensão do que ela diz, pois ela não diz nada.

A distinção entre dizer e mostrar é uma das mais controvertidas teses do *Tractatus*. Segundo Cora Diamond,<sup>48</sup> a primeira formuladora da interpretação revisionista do *Tractatus*, essa distinção é aquilo que os autores da interpretação tradicional daquela obra<sup>49</sup> não têm coragem<sup>50</sup> de abandonar no fim do livro, mesmo depois de lerem o autor dizer que as sentenças do livro são todas absurdas (*unsinnig*).<sup>51</sup> No penúltimo aforismo do *Tractatus*, Wittgenstein pede que o leitor jogue fora a escada pela qual ele chegou ao lugar onde está e de onde ele pode ver o mundo corretamente. Os degraus dessa escada são justamente as sentenças do

<sup>44</sup> TLP 4.461.

<sup>45</sup> “Todas as *Proposições Lógicas*, OBVIAMENTE, mostram alguma coisa diferente: todas elas mostram, do mesmo modo, a saber, pelo fato de serem tautologias, mas elas são diferentes tautologias e, portanto, cada uma mostra algo diferente.” NDM p. 114.

<sup>46</sup> TLP 6.111.

<sup>47</sup> TLP 6.1251.

<sup>48</sup> DIAMOND (1991[b]).

<sup>49</sup> Como, por exemplo, Peter Geach (1976).

<sup>50</sup> Diamond chama esse medo “chickening out” (DIAMOND, 1991[b], p. 181).

<sup>51</sup> TLP 6.54.

*Tractatus*, dentre as quais estão aquelas que apresentam (ou parecem apresentar) a distinção entre dizer e mostrar. James Conant sustenta que esta distinção é o topo da escada onde os intérpretes tradicionais<sup>52</sup> insistem em ficar depois de jogar o resto da escada fora.<sup>53</sup> Antes de apresentar com mais detalhes e avaliar essa interpretação do *Tractatus*, bem como a interpretação tradicional, deve-se examinar o modo como Wittgenstein apresenta a distinção em questão em algumas passagens importantes. Essa distinção, como será visto, está estreitamente relacionada com o que foi chamado de problema do caráter paradoxal do *Tractatus*.

Vejamos uma passagem que parece mostrar que a interpretação de Diamond e Conant está errada. A julgar por algumas cartas que Wittgenstein trocou com Russell logo após ter terminado a redação do *Tractatus*, parece que Wittgenstein não tratava as afirmações que apresentam a distinção entre dizer e mostrar como ininteligíveis.<sup>54</sup> Em uma carta de 19.08.1919, em que Wittgenstein responde uma série de perguntas feitas por Russell sobre o *Tractatus*, ele diz:

— Agora eu temo que você não tenha entendido [*got hold*] minha principal *contention*, do qual todo o assunto [*business*] das prop[osições] da lógica é apenas um corolário. O ponto principal é a teoria do que pode ser expresso (*gesagt*) por prop[osições] — isto é, pela linguagem — (e, o que vem a ser a mesma coisa, do que pode ser *pensado*) e o que não pode ser expresso por prop[osições], mas apenas mostrado (*geseigt*); o que, creio, é o problema fundamental [*cardinal*] da filosofia.<sup>55</sup>

Wittgenstein afirma ter uma *contention*, ou seja, uma afirmação ou conjunto de afirmações que ele defende por meio de argumentos.<sup>56</sup> O ponto principal dessa *contention*, segundo ele, é a *teoria* acerca do que as proposições *podem dizer* e sobre o que elas *não podem dizer*, mas apenas *mostrar*.<sup>57</sup> Mas como isso pode ser uma *contention* de Wittgenstein, dado que, de acordo com Diamond e Conant, faz parte da escada a ser jogada fora e é, portanto, ininteligível? Wittgenstein afirma que Russell não *entendeu* essa *contention*. Mas se as sentenças que apresentam a distinção entre dizer e mostrar são ininteligíveis, por que Wittgenstein diz que está “com receio” de que Russell não as tenha entendido? Ele não deveria receber essa falta de entendimento com alegria e explicar a Russell, tal como Conant faz aos seus leitores, o porquê dessa falta de entendimento?

Antes de tratar essas questões com mais detalhe, deve-se examinar o modo como Wittgenstein usa as expressões “dizer” e “mostrar” (e expressões relacionadas) no *Tractatus* e textos da mesma época.

<sup>52</sup> Como, por exemplo, Brian McGuinness (1988) e Peter Hacker (1997).

<sup>53</sup> CONANT (1990).

<sup>54</sup> Usar “ininteligíveis” ao invés de “absurdas” torna mais evidente algo importante que pode passar despercebido aos leitores de Cora Diamond e James Conant: segundo eles, devemos perceber que as sentenças do *Tractatus* são ininteligíveis por meio da ilusão de que elas são inteligíveis.

<sup>55</sup> *LRKM* p. 71. Imediatamente antes da passagem citada, Wittgenstein diz: “...algumas de suas questões pedem uma resposta muito longa e você sabe o quão difícil é para eu escrever sobre lógica. Essa é a razão pela qual o meu livro é tão curto e, conseqüentemente, obscuro. Mas, não posso fazer nada quanto a isso.” Deve-se notar que, nessa passagem, Wittgenstein considera o *Tractatus* obscuro. E tal obscuridade deve-se, segundo ele, não a qualquer razão *filosófica*, mas ao simples fato de o livro ser muito curto. Ele, então, afirma que não pode mudar essa situação, isto é, escrever mais para tornar o livro mais claro. Mas, como o acréscimo de proposições sem sentido pode tornar o livro mais claro?

<sup>56</sup> “**Contention** [...] 1 Strife, dispute, verbal controversy; a dispute or quarrel. [...] 3 Competition; (an act of) rivalry. 4 A point contended for in argument.” (*The New Shorter Oxford English Dictionary*. Electronic Edition. Oxford: Oxford University Press, 1994).

<sup>57</sup> Compare com o que Wittgenstein diz no prefácio do *Tractatus* sobre o sentido do livro: “Poder-se-ia talvez apanhar todo o sentido do livro com estas palavras: o que se pode em geral dizer, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo que *não se pode* falar, deve-se calar [...]*und wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen*.” (*TLP* Prefácio, p. 131; grifo acrescentado)

Wittgenstein usa o verbo “mostrar” (*zeigen*) já no prefácio do *Tractatus*. “O livro trata de problemas filosóficos e mostra [*zeigt*] — creio eu — que a formulação destes problemas repousa sobre o mau entendimento da lógica da nossa linguagem.”<sup>58</sup> Aqui Wittgenstein parece sugerir que o livro (as sentenças do livro) mostram qual é a fonte dos problemas filosóficos: o mal-entendimento da lógica da nossa linguagem. O bom entendimento da lógica da nossa linguagem, portanto, impede a formulação destes problemas. Isso está relacionado com o que Wittgenstein diz em 4.003:

A maioria das proposições e questões que se formularam sobre temas filosóficos não é falsa, mas absurda [*unsinnig*]. Por isso, não podemos de modo algum responder a questões dessa espécie, mas apenas estabelecer sua absurdidade. A maioria das questões e proposições dos filósofos provém de não entendermos a lógica da nossa linguagem.

(São da mesma espécie que a questão de saber se o bem é mais ou menos idêntico ao belo.)<sup>59</sup>

Em primeiro lugar deve-se notar que Wittgenstein usa a expressão “absurdo” como um termo de crítica. A maioria das questões filosóficas não podem ser respondida *de modo algum*. Nada é expresso pela maioria das questões filosóficas. Elas são ininteligíveis. Devemos então mostrar que são ininteligíveis, e fazer isso é dissolver o problema filosófico. Problemas filosóficos não são solucionados, mas dissolvidos, e a dissolução dos problemas filosóficos acontece quando se erradica o mal-entendimento da lógica da nossa linguagem. É importante enfatizar que Wittgenstein sustenta que um bom-entendimento da lógica da linguagem é uma condição para a dissolução dos problemas filosóficos, para o reconhecimento da sua ininteligibilidade. Resta ainda por determinar *o que* é entendimento (o que significa “entendimento” aqui), *como* ele ocorre e de *qual* entendimento se trata.

A idéia de dissolução dos problemas filosóficos está relacionado ao que Wittgenstein diz nas últimas sentenças do prefácio, onde ele usa a o verbo “mostrar” mais uma vez: “...no essencial, resolvi de vez os problemas. E se não me engano quanto a isso, o valor desse trabalho consiste, em segundo lugar, em mostrar o quão pouco é feito quando estes problemas são resolvidos [*wie wenig damit getan ist, dass diese Probleme gelöst sind*].”<sup>60</sup> Aqui Wittgenstein alude às esperanças do leitor tradicional de filosofia: ele espera encontrar nos livros que lê respostas para os problemas filosóficos; soluções, não dissoluções. Dado que Wittgenstein apresenta dissoluções, o leitor tradicional terá a impressão de que muito pouco foi feito quando a leitura do livro atinge o objetivo para o qual foi escrito. O livro não é edificante, na medida em que devemos jogar fora tudo aquilo que nos levou a compreender a lógica da nossa linguagem corretamente, pois tudo o que jogamos fora, segundo Wittgenstein, é coisa alguma; no máximo, uma ilusão.

O livro, portanto, *mostra* qual é a fonte dos problemas filosóficos e *mostra* a natureza da solução destes problemas. Resta a pergunta: *como* o mal-entendido sobre a lógica da nossa linguagem é removido? Ou seja, como Wittgenstein proporciona o bom entendimento da lógica da nossa linguagem? As interpretações revisionista e tradicional têm respostas distintas a essa pergunta.

<sup>58</sup> *Loc. cit.*

<sup>59</sup> *TLP* 4.003.

<sup>60</sup> *Idem*, p. 132 (minha tradução do trecho citado em alemão); cf. epígrafe de *PI*.



Diamond e Conant poderiam argumentar que, na carta a Russell citada acima, bem como nas demais passagens examinadas até esse ponto, Wittgenstein está alimentando a ilusão do seu leitor de que as sentenças do *Tractatus* são inteligíveis, porque estar iludido é uma das condições para que o leitor “transite” de um estágio para outro na leitura do livro, até chegar ao estágio em que a ilusão é revelada. Essa objeção será examinada mais adiante (cf. §6). Tentarei mostrar que, apesar de chamarem atenção corretamente para pontos importantes do *Tractatus* que são normalmente negligenciados pelos comentadores, a interpretação de Diamond e Conant está errada.

#### 4. Proposições da Filosofia da Lógica

As proposições da filosofia da lógica, como as proposições da teoria dos tipos, pretendem falar sobre formas lógicas. • Formas lógicas apenas se mostram mas não podem ser descritas. • Tentar falar sobre formas lógicas resulta na criação de pseudoconceitos: os conceitos formais. • O que queremos expressar com conceitos formais expressamos por meio de variáveis. • O caráter paradoxal do *Tractatus* se revela no fato de que as sentenças do livro sofrem do mesmo problema que as sentenças da teoria dos tipos. • Se o *Tractatus* é composto de absurdos, como absurdos podem elucidar?

Em 4.12-4.1212, Wittgenstein usa o verbo “mostrar” para mencionar um aspecto essencial não das sentenças do *Tractatus*, mas das proposições genuínas. Em 4.12 ele diz:

A proposição pode representar [*darstellen*] toda a realidade, mas não pode representar o que deve ter em comum com a realidade para poder representá-la — a forma lógica.

Para podermos representar a forma lógica, deveríamos poder instalarmo-nos, com a proposição, fora da lógica, quer dizer, fora do mundo.<sup>61</sup>

A observação chave aqui é o segundo parágrafo. Ali Wittgenstein apresenta a razão pela qual a proposição não pode representar a forma lógica. Mas o que é “poder instalarmo-nos, com a proposição, fora da lógica, quer dizer, fora do mundo” e por que essa é uma condição para se representar a forma lógica da proposição? Isso está relacionado a certos aspectos essenciais da figuração, da proposição. Toda figuração tem conteúdo, estrutura e forma. O conteúdo é dado pelos objetos nomeados pelos elementos simples da figuração, pelos nomes. A estrutura é o modo com estão relacionados uns com os outros os nomes e os objetos. A forma é a possibilidade de que os nomes e objetos estejam em certas estruturas. Pretender que uma proposição represente a forma lógica é pretender que a forma seja o conteúdo de uma proposição. Possibilidades, portanto, em oposição a estruturas possíveis, seriam o que essa proposição representaria. Uma proposição, nesse caso, poderia conter variáveis livres. O sinal “ $\alpha\beta$ ”, por exemplo, não representaria dois objetos ligados um ao outro, uma estrutura possível formada pela ligação desses objetos, mas a possibilidade de que objetos do tipo  $\alpha$  e  $\beta$  estejam ligados um ao outro, a possibilidade de uma estrutura formada por objetos desses tipos. A proposição “ $\alpha\beta$ ” seria então necessária. Entretanto, o modo como essa proposição representa o que representa de-

<sup>61</sup> TLP 4.12.

veria ser diferente daquele pelo qual uma figuração representa, pois é evidente que uma figuração pode representar apenas estruturas possíveis e, por isso, é bipolar. Uma figuração representa o que representa porque sua estrutura é a realização de uma possibilidade inerente aos elementos dessa estrutura, a qual representa uma outra estrutura, cuja possibilidade é inerente aos elementos dessa outra estrutura, os quais são substituídos na figuração pelos elementos da figuração. Em outras palavras, uma figuração representa o que representa porque ela e aquilo que ela representa possuem forma lógica. Sendo assim, para que uma proposição representasse uma forma lógica, sua capacidade de representá-la não teria nenhuma relação com a sua forma lógica. (“Representar”, nesse caso, não teria mais o mesmo sentido que tem quando se diz que uma figuração representa algo.) Para representar a forma lógica, portanto, uma proposição deveria ser ilógica. Dado que no mundo, *tudo* é lógico, pois o mundo é a *totalidade* dos fatos e todo fato possui forma lógica, a representação da forma lógica deveria ser feita de algum ponto fora do mundo. Wittgenstein sustenta que toda representação (*Vorstellung*) é figurativa e, com isso, como foi visto, ele procura mostrar que não há pensamentos, representações ilógicas.

Russell sustentava a possibilidade de se asserir uma função proposicional (onde ocorrem variáveis livres) justamente porque ele queria garantir a possibilidade de se dizer aquilo que Wittgenstein diz não ser possível dizer. Ele precisava garantir o entendimento correto das suas variáveis. Para isso, precisava expressar em linguagem corrente o que, segundo ele, as funções proposicionais *dizem*. A função “ $\Phi x$ ”, por exemplo diria o mesmo que “algum objeto possui alguma propriedade”. Isso envolve a utilização das expressões “objeto” e “propriedade” como expressões conceituais, as quais seriam expressas por expressões funcionais numa notação lógica. Os conceitos expressos por estas expressões teriam uma característica especial: seria impossível que aquilo que caísse sob esses conceitos não caísse sob eles. É possível que um objeto não caia sob o conceito *cadeira*, pois uma cadeira poderia sofrer alguma modificação e deixar de ser uma cadeira, passando então a ser alguma outra coisa, a cair sob algum outro conceito. Entretanto, não é possível que um objeto não caia sob o conceito *objeto*. Analogamente, é possível que uma propriedade não caia sobre o conceito *rara* (p.ex.: a propriedade de ser feito de ouro). Mas não seria possível que uma propriedade não caísse sob o conceito *propriedade*. Um objeto não pode deixar de ser um objeto e uma propriedade não pode deixar de ser uma propriedade. Algo não pode vir a ser um objeto ou vir a ser uma propriedade. Os conceitos cujas instanciações são necessárias, tal como *objeto* e *propriedade*, Wittgenstein denomina “conceitos formais”.

O conceito *objeto* seria a expressão daquilo que é comum a tudo o que cai sob esse conceito, a saber, poder ser substituído por um nome na proposição. Sendo assim, a variável “x” seria um candidato à expressão do conceito *objeto*, pois seus argumentos são nomes, ou seja, expressões que substituem objetos na proposição.<sup>62</sup> Segundo Russell a palavra “objeto” também seria uma expressão desse conceito. E parece natural pensar assim. Se fizer sentido dizer “Existe um objeto que possui a propriedade de ser F”, por que não faria sentido dizer “Algum objeto possui alguma propriedade”? Sendo assim, poder-se-ia dizer que um determinado objeto é um objeto por meio de uma proposição da forma “x é um objeto”. Mas Wittgenstein tem um

---

<sup>62</sup> TLP 4.126.

argumento para mostrar que a única expressão para o conceito *objeto* é a variável “x”. Esse é um argumento para mostrar que “objeto”, na verdade, não é uma expressão conceitual, que “objeto”, quando aparece na forma predicativa, é a expressão de um pseudoconceito. O argumento é o seguinte: (1) Toda proposição deve poder ser compreendida independentemente de que se saiba o seu valor de verdade. (2) Compreender um nome é saber o que ele nomeia. (C1) Portanto, compreender “a” é saber que “a” nomeia *a*.<sup>63</sup> (3) Saber que “a” nomeia *a* envolve saber que “a” é um nome e *a* é um objeto (aquilo que é substituído por um nome na proposição). (C2) Portanto, compreender “a é um objeto” envolve saber que *a* é um objeto, ou seja, a compreensão dessa proposição não é independente de que se saiba o seu valor de verdade, o que mostra que, na verdade, não se trata de uma proposição. Deve-se notar que a premissa (3) baseia-se justamente no fato de que, na proposição, “a” mostra que é um nome (e, portanto, que *a* é um objeto).<sup>64</sup>

Poder-se-ia objetar que a premissa (2) é falsa porque podemos compreender uma proposição tal como “Hesperus é Phosphorus” e ignorar o seu valor de verdade. Wittgenstein responderia: “Neste caso, ‘Hesperus’ e ‘Phosphorus’, apesar das aparências, não são nomes de objetos (não são nomes *logicamente* próprios), mas de complexos. Portanto, ambas as expressões encerram alguma complexidade lógica que a análise deve revelar.” Sinais proposicionais da forma “a=a” também não são tautologias, pois não são funções de verdade. Para sinais proposicionais da forma “a=b”, onde “a” e “b” são nomes, Wittgenstein reserva apenas o papel de regra notacional<sup>65</sup> numa notação lógica, e para sinais proposicionais da forma “a=a” ele não reserva papel algum. De acordo com o *Tractatus*, mesmo regras notacionais da forma “a=b” podem ser eliminadas da linguagem, pois são logicamente dispensáveis.<sup>66</sup> Portanto, “...a variável nome ‘x’ é o sinal propriamente dito do pseudoconceito *objeto*”.<sup>67</sup>

O argumento acima pode ser generalizado para todos os conceitos formais. Não há como compreender uma expressão e ignorar o tipo lógico dessa expressão.<sup>68</sup> Portanto não se pode dizer (enunciar numa proposi-

<sup>63</sup> Cf. *TLP* 4.243; 6.23.

<sup>64</sup> Wittgenstein sustentava o princípio da indiscernibilidade dos idênticos, ou seja, ele acreditava que a contrapositiva da lei de Leibniz (“(x)(y)(Φ)(Φx ↔ Φy ⊃ x=y)”) não expressa uma necessidade (cf. *TLP* 2.0233-2.02331; 5.5302). Isso traz uma dificuldade para o argumento acima. Considere dois nomes “a” e “b” e considere duas possibilidades relativas a “a” e “b”:

(A) “a” e “b” são nomes de dois objetos indiscerníveis.

(B) “a” e “b” são dois nomes de um mesmo objeto.

Segue-se da indiscernibilidade dos idênticos que, do ponto de vista de quem pensa proposições, não há como distinguir o dar apenas um nome a dois objetos indiscerníveis do dar apenas um nome a um objeto, ainda que, de um ponto de vista absoluto, sejam procedimentos diferentes. Ou seja, segue-se que, do ponto de vista de quem pensa as proposições “Fa” e “Fb”, por exemplo, não é possível saber se “a” e “b” realizam a possibilidade (A) ou a possibilidade (B). Além disso, se “a” e “b” forem a realização da possibilidade (A), segue-se que sempre deduziremos, inevitável e invalidamente, a verdade de “Fb” da verdade de “Fa”. Se *a* e *b* forem indiscerníveis, então se “Fa” é verdadeira, “Fb” também é verdadeira, mas *não necessita* sê-lo. Para alguns uma indiscernibilidade necessária seria o mesmo que a identidade, mas não para aqueles que possuem uma noção absoluta de identidade, como os que defendem a indiscernibilidade dos idênticos.

<sup>65</sup> “Se uso dois sinais com um único e mesmo significado, exprimo isso colocando entre os dois o sinal ‘=’. Portanto, ‘a=b’ quer dizer: o sinal ‘a’ é substituível pelo sinal ‘b’.” (*TLP* 241)

<sup>66</sup> “Exprimo a igualdade do objeto por meio da igualdade do sinal, e não com a ajuda de um sinal de igualdade. A diferença dos objetos por meio da diferença dos sinais.” (*TLP* 5.53) A dispensabilidade de símbolos da forma “a=b”, entretanto deveria se restringir às regras notacionais das expressões que compõem proposições elementares. Na matemática, as equações, expressões que se servem do sinal “=”, são indispensáveis.

<sup>67</sup> *TLP* 4.1272.

<sup>68</sup> Alguém poderia objetar dizendo que se perguntarmos a um leigo em lógica qual é o tipo lógico de uma determinada expressão, ele pode não saber a resposta. Wittgenstein diria então que uma resposta não poderia ser dada a essa pergunta, pois não se trata de uma pergunta, na medida em que nela usa-se a expressão “tipo lógico” como se fosse um conceito sob o qual poderiam cair tipos lógicos distintos.

ção) que algo pertence a esse ou àquele tipo lógico. “Que algo caia sob um conceito formal como seu objeto não pode ser expresso por uma proposição. Isso se mostra, sim, no próprio sinal desse objeto. (O nome mostra que designa um objeto; o numeral, que designa um número, etc.”<sup>69</sup> Wittgenstein segue dizendo que as propriedades formais não são expressas por uma função, mas por certos traços de certos símbolos. O sinal de um conceito formal é uma variável, pois é ela que expressa os aspectos comuns a tudo que “cai sob” o “conceito” formal, a saber, seus aspectos formais (necessários). Portanto, “toda variável é o sinal de um conceito formal”,<sup>70</sup> pois uma variável não expressa nada além disso. Uma consequência disso é que não se pode usar “objeto” para expressar em linguagem ordinária o que “ $\Phi x$ ” ou “ $Fx$ ” dizem, pois estas funções não dizem nada. A expressão “objeto” pode ser usada para traduzir para a linguagem ordinária o que é expresso por meio de uma variável numa fórmula da notação lógica, mas apenas quando essa variável for ligada. Nesse caso, a expressão “objeto” não estará sendo usada predicativamente (p.ex.: “Há dois objetos nessa gaveta”).

Essas restrições da notação lógica do *Tractatus* atingem em cheio a pretensão de Russell de elaborar uma teoria dos tipos, pois uma tal teoria depende da possibilidade de se dizer que um determinado símbolo é desse ou daquele tipo lógico. Segundo Wittgenstein, o que se tenta expressar por meio dessa teoria está correto, apenas não pode ser expresso por meio de uma teoria.<sup>71</sup> Antes de mais nada, a teoria parece incoerente, pois seus enunciados são violações das próprias restrições que ela impõe, na medida em que a função “ $x$  é do tipo lógico  $\Phi$ ” pode ter argumentos de diferentes tipos lógicos. Mas mesmo que “ $x$  é do tipo lógico  $\Phi$ ” estivesse em boa ordem lógica, uma teoria dos tipos seria supérflua.<sup>72</sup>

Apesar de não poder ser expressa como o conteúdo de uma proposição, o que é formal “se espelha [sich spiegelt] na proposição”.<sup>73</sup> Aquilo que se pretende dizer por meio de “ $a$  é do tipo  $F$ ” pode ser visto no símbolo “ $a$ ”.<sup>74</sup> Mas “ $a$  é do tipo  $F$ ” não diz nada, pois “[o] que se espelha na linguagem, esta não pode representar.”<sup>75</sup> “O que *pode* ser mostrado não *pode* ser dito.”<sup>76</sup>

O que Wittgenstein diz após a última afirmação citada é particularmente importante para se determinar a interpretação correta do papel da distinção entre dizer e mostrar no *Tractatus*. “O que *se* exprime [sich ausdrückt] na linguagem, nós não podemos exprimir por meio dela.”<sup>77</sup> Poder-se-ia traduzir a primeira parte dessa afirmação assim: “O que exprime a si mesmo na linguagem...”. Essa tradução captura melhor o objetivo do grifo que Wittgenstein coloca em “sich”. Algo exprime a si mesmo na linguagem e nós não podemos exprimi-lo por meio dela. Isso sugere que esse expressar-se é, em certo sentido, objetivo, independente da

<sup>69</sup> TLP 4.126. Wittgenstein fala de objetos caindo sob um conceito formal e depois menciona os números como exemplos destes objetos. Obviamente, “objeto” não está sendo usado aqui com o sentido técnico que predomina no *Tractatus*, isto é como aquilo que é substituído por um nome numa proposição elementar. Numerais designam, ou seja, significam algo, são compreensíveis, mas não designam objetos (no sentido técnico do *Tractatus*), não significam alguma coisa.

<sup>70</sup> TLP 4.127.

<sup>71</sup> “...uma TEORIA dos tipos é impossível. Ela tenta dizer alguma coisa sobre os tipos, ao passo que se pode falar apenas sobre símbolos.” (NDM p. 109). Essa avaliação da teoria dos tipos é muito semelhante à avaliação que Wittgenstein faz do solipsismo (cf. TLP 5.62).

<sup>72</sup> Cf. NB p. 121.

<sup>73</sup> TLP 4.121.

<sup>74</sup> “Mesmo que *houvesse* proposições da forma ‘ $M$  é uma coisa’, elas seriam supérfluas (tautológicas), pois o que ela tenta dizer é algo que já é visto quando você vê ‘ $M$ .’” (NDM p. 110)

<sup>75</sup> TLP 4.121.

<sup>76</sup> TLP 4.1212.

nossa vontade e do nosso reconhecimento. O domínio do que depende da nossa vontade expressar por meio da linguagem (que é idêntico ao domínio do que pode ser dito) não inclui o que é formal ou lógico. Há algo, segundo o *Tractatus*, cuja auto-expressão na linguagem nós devemos reconhecer e de alguma forma reconhecemos quando compreendemos uma proposição. Isso está ligado ao que Wittgenstein diz em 6.124 em meio a reflexões sobre a natureza das proposições da lógica:

Dissemos que muito nos símbolos que usamos seria arbitrário, muito não seria. Na lógica, só o que não é arbitrário exprime: isso quer dizer, porém, que na lógica nós não exprimimos [*drücken aus*] com a ajuda dos sinais, o que queremos, mas a natureza dos sinais necessários por natureza expressa<sup>78</sup> a si mesma na lógica [*in der Logik sagt die Natur der naturnotwendigen Zeichen selbst aus*].<sup>79</sup>

“Dissemos” refere-se a 3.315 e 3.342:

Se transformarmos em variável uma parte constituinte de uma proposição, há uma classe de proposições que são todos os valores da proposição variável assim originada. Em geral, essa classe depende ainda do que nós, segundo uma convenção arbitrária, queremos significar com partes daquela proposição. Se transformarmos em variáveis, porém, todos os sinais cujo significado foi arbitrariamente determinado, ainda assim continua a haver uma tal classe. Esta, porém, não depende mais de qualquer convenção, mas apenas da natureza da proposição. Ela corresponde a uma forma lógica — a um protótipo lógico de figuração.<sup>80</sup>

Em nossas notações, é certo que algo é arbitrário, mas *isto* não é arbitrário: *se* já determinamos algo arbitrariamente, então algo mais deve ser o caso. (Isso depende da essência da notação.)<sup>81</sup>

Uma notação lógica, exprime formas lógicas, as quais são aspectos essenciais, não arbitrários, da linguagem. Entretanto, esses aspectos podem ser reconhecidos também na linguagem ordinária, pois, “[d]e fato, todas as proposições de nossa linguagem corrente estão logicamente, assim como estão, em perfeita ordem”.<sup>82</sup> A proposição “Chove ou não chove”, por exemplo, pode ser reconhecida como uma tautologia. Isso que é reconhecido nessa proposição mostra-se, espelha-se na proposição e não pode ser representado por nenhuma proposição. Não se pode exprimir o reconhecimento de que “Chove ou não chove” é uma tautologia dizendo “‘Chove ou não chove’ é uma tautologia”. Que “Chove ou não chove” seja uma tautologia é um aspecto essencial desse símbolo, o qual se deve à natureza da proposição, e, conseqüentemente, à natureza de qualquer notação *lógica*. Qualquer notação logicamente adequada terá de conter a possibilidade de se formular símbolos tautológicos (e contraditórios).

O caráter paradoxal do *Tractatus* revela-se quando percebemos que assim como não há como formular uma *teoria* dos tipos, isto é, enunciar as restrições de tipos lógicos em proposições, na medida em que isso envolveria fazer exatamente aquilo que a teoria diz que não pode ser feito, não há como enunciar proposições

<sup>77</sup> *Loc. cit.*, (grifo de Wittgenstein).

<sup>78</sup> O grifo é de Wittgenstein. Essa tradução de “sagt... aus” está autorizada pelo próprio Wittgenstein na carta a Russell de 19.08.1919 citada acima.

<sup>79</sup> *TLP* 6.124. Luiz H. L. dos Santos traduz a sentença em alemão citada acima assim: “...mas o que enuncia na lógica é a própria natureza dos sinais necessários por natureza.” Essa tradução não torna tão evidente quanto deveria ser que o ponto aqui é o mesmo de 4.121.

<sup>80</sup> *TLP* 3.315.

<sup>81</sup> *TLP* 3.342.

<sup>82</sup> *TLP* 5.5563.

que descrevem esses defeitos de uma teoria dos tipos sem que essa enunciação contenha os mesmos defeitos que ela tenta descrever. Tome-se como exemplo o que Wittgenstein diz em 4.126 (citado acima): “Que algo caia sob um conceito formal como seu objeto não pode ser expresso por uma proposição. Isso se mostra, sim, no próprio sinal desse objeto. (O nome mostra que designa um objeto; o numeral, que designa um número, etc.” Aqui a palavra “algo” está sendo usada para referir-se a diferentes tipos lógicos: *objeto*, *propriedade*, *proposição*, etc. E a sentença em que ela ocorre é uma tentativa de dizer de todos estes tipos que não se pode enunciar em uma proposição que algo é ou não é de algum desses tipos. Portanto, na sentença de Wittgenstein, pretende-se atribuir uma mesma propriedade àquilo que pertence a tipos lógicos distintos. Dizer “ ‘a é um objeto’ não é uma proposição, um símbolo proposicional” não é enunciar uma proposição, um símbolo proposicional.<sup>83</sup> O caráter paradoxal do *Tractatus* pode ser assim descrito: parece que o livro pretende proporcionar o bom entendimento da lógica da linguagem por meio de sentenças que não estão em boa ordem lógica.

Esse problema foi abordado por Frege no curso das suas reflexões sobre a diferença entre conceito e objeto. Frege tentou mostrar que a distinção entre conceito e objeto é absoluta mostrando que não podemos nos referir a um conceito com um nome, uma expressão que significa (*bedeutet*) um objeto. Ou seja, não podemos tomar um conceito como um objeto, como um *Bedeutung* de um nome. Ele expressou esse ponto de forma paradoxal, dizendo que a proposição “O conceito *cavalo* não é um conceito” é necessariamente verdadeira. Qualquer que seja o argumento de x em (a) “x não é um conceito”, a proposição resultante será verdadeira e qualquer que seja o argumento de x em (b) “x é um conceito”, a proposição resultante será falsa. A premissa fundamental de Frege é a seguinte: duas expressões têm a mesma referência se uma puder ser substituída pela outra *salva veritate*. Sendo assim, a possibilidade de se referir a um conceito por meio da expressão “o conceito *cavalo*” implicaria a possibilidade de que “*É um cavalo* é um conceito” e “*Pégaso o conceito cavalo*” sejam proposições significativas, o que, evidentemente, não é o caso. Mas se as proposições (a) e (b) têm um valor de verdade, suas partes devem ter sentido e referência (*Sinn e Bedeutung*). Qual é, entretanto, a referência de “o conceito cavalo”? De modo geral, como podemos falar sobre conceitos? Deve ser possível falar sobre conceitos? É uma tarefa hercúlea extrair uma resposta para essas perguntas dos textos de Frege.

De acordo com Frege, sua distinção absoluta entre conceito e objeto *não pode* ser expressa sem usar uma expressão inadequada: “o conceito”.<sup>84</sup> De algum modo, portanto, temos que falar sobre conceitos na filosofia da lógica. A inadequação aqui é a mesma que ele identifica nas críticas de Benno Kerry à distinção absoluta entre conceito e objeto. Benno Kerry pretendeu ter apresentado exemplos de proposições nas quais falamos sobre conceitos e falar sobre conceitos é o que tentamos fazer ao dizer que há uma distinção absoluta

<sup>83</sup> A seguinte passagem das notas ditadas a Moore, cujo início foi citado na nota 71 acima, é particularmente importante para o presente ponto: “Portanto, uma TEORIA dos tipos é impossível. Ela tenta dizer alguma coisa sobre os tipos, ao passo que você pode falar apenas sobre os símbolos. Mas, *aquilo* que você pode dizer sobre os símbolos não é que esse símbolo não é desse tipo, o que seria absurdo pela mesma razão; mas você diz simplesmente: *Isso* é o símbolo, para prevenir mal-entendidos. Por exemplo: em ‘aRb’, ‘R’ não é um símbolo, mas *que* ‘R’ está entre um nome e outro é o que simboliza. Aqui *não* dissemos: esse símbolo não é desse tipo, mas daquele, mas apenas: *Isso* simboliza, não aquilo. Isso parece novamente cometer o mesmo erro, porque ‘simboliza’ é ‘tipicamente ambíguo’.” (NDM pp. 109-110)

<sup>84</sup> Cf. CO p. 185; CSB p. 174.

entre conceito e objeto. O conflito aqui ocorre, à primeira vista, entre o que *queremos* expressar e os recursos lingüísticos de que dispomos para fazer isso.<sup>85</sup> Portanto, o problema detectado por Frege parece ser a inefabilidade de uma certa distinção lógica. Mas aquilo que queremos expressar parece, no final, ser expresso de alguma forma, quando constatamos que não conseguimos fazê-lo do modo como estávamos tentando. E o sinal de que o queremos expressar foi expresso é o fato de dominarmos a notação lógica que está sendo elucidada. Algo análogo parece ocorrer no *Tractatus*, porém em dimensões bem mais amplas. *Nenhum* aspecto lógico da linguagem, segundo o *Tractatus*, pode ser representado por uma proposição. Ocorre que no prefácio daquela obra Wittgenstein diz que, através do livro, ele pretende oferecer um bom entendimento da lógica da linguagem, a falta do qual está na origem aos problemas filosóficos. Mas se as sentenças do livro não apenas não têm sentido, mas são absurdas, como o livro veicula esse entendimento? Como absurdos podem ser elucidativos?

### 5. Terapia Anti-Metafísica?

A principal tese da interpretação revisionista do *Tractatus* é que Wittgenstein não sustentou a distinção entre dizer e mostrar; não acreditava na existência do inefável. 1. Afirmar que Wittgenstein sustentava a doutrina do mostrar é não querer jogar a escada fora. 2. As sentenças do *Tractatus* formam um pseudo-argumento. 3. Wittgenstein pede que compreendamos a ele e não as sentenças do *Tractatus*. 4. As sentenças do livro se dividem em moldura e corpo. 5. O *Tractatus* contém uma noção austera e, portanto, não substancial de absurdo. 6. Não há algo como a violação da sintaxe lógica ou erro categorial. 7. O significado para o *Tractatus* é o uso.

Um adulto pede a uma criança: “Diga ‘café da manhã’”. A criança diz: “Não sei dizer ‘café da manhã’”. Frank Ramsey sugere que quando Wittgenstein diz, no *Tractatus*, que não se pode dizer que  $p$  porque isso se mostra, ele está dizendo algo semelhante ao que diz a criança do diálogo acima.<sup>86</sup> Ramsey e Russell acusam Wittgenstein da seguinte forma de incoerência: fazer  $X$  a fim de mostrar que  $X$  não pode ser feito.<sup>87</sup> Rudolf Carnap tentou superar essa dificuldade dizendo que aquilo que não se pode dizer numa certa linguagem  $L$ , pode ser dito numa metalinguagem  $L'$  que tome  $L$  como linguagem objeto.<sup>88</sup> Essa solução já havia sido sugerida por Russell na sua introdução ao *Tractatus* através da idéia de hierarquia de linguagens.<sup>89</sup> Todavia, Wittgenstein rejeita a idéia de uma metaperspectiva. Isso seria colocar-se “fora da lógica, fora do mundo”.<sup>90</sup> Só

<sup>85</sup> Cf. *CO* p. 192.

<sup>86</sup> RAMSEY (1950[a]), p. 268.

<sup>87</sup> “A filosofia deve ser de alguma utilidade e devemos tomá-la seriamente; ela deve clarificar nossos pensamentos e, assim, nossas ações. Doutra forma, é uma disposição que deve ser averiguada e uma investigação para ver que esse é o caso; i.e., a principal proposição da filosofia é que a filosofia é absurda. E novamente devemos então tomá-la seriamente como absurda, e não fingir, como faz Wittgenstein, que é um absurdo importante!” (RAMSEY, 1950[a], p. 263) “O que provoca hesitação é o fato de que o Sr. Wittgenstein, no final das contas, consegue dizer uma porção de coisas sobre o que não pode ser dito...” (Bertrand Russell. Introdução ao *Tractatus*, p. 127).

<sup>88</sup> Cf. CARNAP, (1937).

<sup>89</sup> RUSSELL, *Loc.cit.*

<sup>90</sup> *TLP* 4.12.

há uma lógica e nada pode ser dito que não a pressuponha.<sup>91</sup> Peter Hacker e outros intérpretes parecem não ver qualquer incoerência na distinção tractariana entre dizer e mostrar.<sup>92</sup> Hacker afirma que, para Wittgenstein, há dois tipos de absurdos: absurdos esclarecedores (*illuminating nonsense*), como as sentenças do *Tractatus*, que nos fazem perceber aquilo que não pode ser dito, mas se mostra nos símbolos (proposições com sentido e tautologias), e absurdos desorientadores (*misleading nonsense*), como a sentença “Sócrates é idêntico” (*TLP*, 5.473), que não se diferenciam de misturas de palavras.<sup>93</sup>

Estas eram as duas principais posições interpretativas em relação à natureza das sentenças do *Tractatus*,<sup>94</sup> até o surgimento, nos Estados Unidos, do que se pode chamar de interpretação revisionista, da qual Cora Diamond e James Conant são os primeiros formuladores e principais nomes.<sup>95</sup> O ponto principal do revisionismo de Diamond e Conant consiste justamente na rejeição da tese comum às duas interpretações tradicionais segundo a qual Wittgenstein defendia a existência do inefável. Ambos concordam com Ramsey no seguinte ponto: *se* Wittgenstein estava fazendo a criancice descrita acima, então ele seria *obviamente* incoerente, o que tornaria desmerecedoras de qualquer atenção as reflexões do *Tractatus* sobre a natureza da filosofia. Eles, entretanto, sustentam que, ao contrário do que os intérpretes tradicionais supunham, Wittgenstein não estava cometendo tamanha leviandade. A distinção entre dizer e mostrar, segundo eles, faz parte da escada que Wittgenstein pede que seja jogada fora no final do livro.

Pode-se observar em alguns seguidores de Diamond e Conant uma tendência a deixar certas questões internas centrais para trás e desenvolver a interpretação revisionista de forma a dar conta de outros aspectos do *Tractatus* inicialmente não explorados pela nova interpretação.<sup>96</sup> No que se segue, tentarei retomar algumas dessas questões. Tentarei mostrar que o caráter paradoxal das sentenças do *Tractatus* não desaparece, mesmo que a interpretação revisionista esteja correta. E isso está relacionado à diferença entre as concepções de filosofia e lógica do *Tractatus* e das *Investigações Filosóficas*. Minha exposição da interpretação revisionista será sumária. Concentrar-me-ei nos textos de Conant, pois é principalmente ele quem procura responder algumas importantes objeções à interpretação revisionista.

Os principais pontos da interpretação revisionista são os seguintes:

---

<sup>91</sup> Cf. *NDM*, Apêndice II, p. 108. Como bem mostra Jean van Heijenoort, em seu famoso artigo sobre a filosofia da lógica de Frege “Logic as Calculus and Logic as Language”, Frege tomou essa atitude de rejeição de problemas meta-sistemáticos — e parece ter se resignado com a incapacidade de dizer qualquer coisa “fora do sistema” — como uma consequência da sua concepção de lógica como uma *lingua characteristic*, em oposição a um *calculus ratiotinator*, a qual influenciou Wittgenstein. (Cf. M. HINTIKKA & J. HINTIKKA. 1994, cap. 1) Thomas Ricketts explora esse aspecto das filosofias da lógica de Frege e Wittgenstein em “Frege, the *Tractatus*, and the Logocentric Predicament” (1985). O “embarço logocêntrico” (expressão de Harry Sheffer) é a incapacidade de se dar uma explicação da lógica sem pressupor a lógica.

<sup>92</sup> Cf. HACKER (1997), cap. I; ANSCOMBE (1971), esp. p. 162; GEACH (1976).

<sup>93</sup> HACKER (1997), pp. 25-27.

<sup>94</sup> Max Black sustenta que boa parte das sentenças do *Tractatus* podem ser considerada como sentenças que mostram o que não pode ser dito (BLACK, 1956, p. 381). Mas, apenas símbolos mostram algo, e absurdos não são símbolos (cf. Hacker. 1997, pp. 25-26).

<sup>95</sup> Cf. DIAMOND (1991[b]), (2000[b]); CONNANT (1985), (1989), (1993), (1997), (2000). Cf. tb. RICKETTS (1996).

<sup>96</sup> Cf. WEISS (2001). Nesse artigo, Weiss procura explicar como o entendimento imaginativo chega a gerar a ilusão de que se está dizendo alguma coisa, quando na verdade não se está dizendo nada. Michael Kremer sustenta que, no prefácio do *Tractatus*, em que Wittgenstein diz que no livro são expressos pensamentos verdadeiros, a palavra “verdade” está sendo usada num sentido bíblico, designando um “modo de vida, no qual o *Tractatus* nos inicia” (KREMER, 2001, p. 61).



(a) *Chickening out* - Diamond sustenta que reter a distinção entre dizer e mostrar (o “topo da escada”, como diz Conant<sup>97</sup>) depois de ler o *Tractatus* é tomar a atitude que ela caracteriza como *chickening out*,<sup>98</sup> ou seja, não ter coragem de tomar seriamente o aforismo 6.54, em que Wittgenstein diz:

Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como absurdos [*unsinnig*], após ter escalado através delas — por elas — para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela.)

Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente.<sup>99</sup>

As sentenças que apresentam a distinção entre dizer e mostrar fazem parte das sentenças que Wittgenstein diz serem absurdas e que devem ser sobrepujadas. Uma interpretação correta do *Tractatus*, portanto, deveria apresentar o livro como uma rejeição da noção de inefável. Quando Wittgenstein nos pede para nos calarmos a respeito do que não se pode dizer, ele não está supondo que há *algo* que gostaríamos de, mas não podemos, dizer.<sup>100</sup>

(b) *Ilusão de argumento* - O *Tractatus* é uma espécie de armadilha na qual somos levados inicialmente a sofrer a ilusão de entendimento de determinadas sentenças e a ilusão de extrair as conseqüências lógicas do que é dito com essas sentenças. Citando um texto das *Observações Filosóficas* de Wittgenstein, que poderia ser considerado como uma *crítica* ao *Tractatus* pelos adeptos da interpretação tradicional, Conant diz:

O *Tractatus* almeja mostrar que (como Wittgenstein mais tarde colocou) “Não posso usar a linguagem para me colocar fora da linguagem” ([*Observações Filosóficas*] §6). Ele realiza esse objetivo primeiramente encorajando-me a supor que posso usar a linguagem desse modo, e então me capacitando a percorrer [*to work through*] as conseqüências “aparentes” dessa (pseudo)suposição, até que eu chegue ao ponto no qual minha impressão de haver uma determinada suposição (cujas conseqüências eu estava todo tempo explorando) dissolve-se em mim.<sup>101</sup>

Para Wittgenstein, segundo Conant, *toda* verdade (pensamento verdadeiro) é expressável porque a noção de inefável é absurda, ininteligível. Sendo assim, a distinção entre dizer e mostrar, sendo um dos degraus da escada tractariana, deve ser jogada fora na leitura do *Tractatus*. Conant resume o que ele acredita ser a leitura correta do *Tractatus* na seguinte passagem:

Assim, na leitura do *Tractatus* sugerida aqui, o que deve ocorrer, se o livro é bem sucedido no seu objetivo, *não* é que eu (1) seja bem sucedido ao conceber uma possibilidade extraordinária (pensamento ilógico), (2) “a” julgue ser impossível, (3) conclua que a verdade desse juízo não pode ser acomodada dentro da (estrutura

<sup>97</sup> CONANT (1990). Nesse texto (um estudo crítico) Conant critica a interpretação de Brian McGuinness exposta no seu livro biográfico *Wittgenstein, A Life – Young Ludwig (1889-1921)*. O ponto criticado por Conant é a tese interpretativa de McGuinness segundo a qual o *Tractatus* possui um “conteúdo oculto” que não é expresso na obra porque é inexprimível, mas que é veiculado indiretamente pelas sentenças do *Tractatus* (cf. MCGUINNESS, 1988, pp. 110, 277).

<sup>98</sup> DIAMOND (1991 [b]), p. 181.

<sup>99</sup> TLP 6.54.

<sup>100</sup> Peter Hacker chama atenção para o fato de Otto Neurath ter sustentado que esse era o único sentido de “silêncio” em que se pode dizer que somos submetidos (pelos resultados das reflexões lógicas) ao silêncio acerca do que não pode ser dito (HACKER, 2000, p. 355). “A conclusão do *Tractatus* [...] soa como se houvesse um ‘algo’ acerca do qual não se pode falar. Diríamos ao invés disso: se realmente se deseja evitar por completo a atitude metafísica deve-se de fato guardar silêncio, mas não *sobre* alguma coisa.” (Otto Neurath. “Sociologia em Fisicalismo”. in: A.J. Ayer (ed.). *El Positivismo Logico*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 289)

<sup>101</sup> CONANT (2000), p. 196.

lógica da) linguagem por que ele diz respeito à (estrutura lógica da) linguagem (4) prossigo e comunico (à guisa de apenas “mostrar” e não “dizê”-“lo” [“saying” “it”]) o que é que não pode ser dito. Ao invés disso, o que deve ocorrer é que seja seduzido a subir todos os quatro degraus da escada e então (5) jogue a escada inteira (todos os quatro degraus anteriores) fora. Nessa leitura, primeiramente apreendo [*grasp*] que há algo que *deve* ser; então vejo que isso não pode ser dito; então eu apreendo que se não pode ser dito, não pode ser pensado (que os limites da linguagem são os limites do pensamento); e então, finalmente, quando alcanço o topo da escada, apreendo que não houve nenhum “isso” em minha apreensão todo o tempo (que aquilo que eu não posso pensar não posso “aprender” tampouco).<sup>102</sup>

Todos esses passos constituem um processo de elucidação (*Erläuterung*), onde o objetivo não é defender uma teoria (seja uma teoria acerca do que não pode ser dito, mas se mostra, seja outra qualquer), mas mostrar que nossas inclinações teóricas (metafísicas) em filosofia são equivocadas. Afinal, Wittgenstein não diz explicitamente que a filosofia não é uma teoria?<sup>103</sup>

(c) *Compreender o autor* - Diamond e Conant são incansáveis quando se trata de chamar atenção para o fato de Wittgenstein não dizer na secção 6.54 que o leitor deve entender *as sentenças* do *Tractatus*, mas *o autor* do *Tractatus*.<sup>104</sup> A última apreensão do processo descrito acima é, pois, a compreensão do autor do *Tractatus*, a compreensão do objetivo com que Wittgenstein usa as sentenças do *Tractatus*.

(d) *Moldura* - Dado que Diamond e Conant servem-se de algumas sentenças do *Tractatus* para apoiar sua interpretação, poder-se-ia pensar que eles cometem uma flagrante incoerência interpretativa.<sup>105</sup> Mas eles sustentam que nem todas as sentenças do *Tractatus* são absurdas. Algumas delas fazem parte do que eles denominam “moldura” (*frame*) do livro,<sup>106</sup> destinada a “nos ajudar a ver o que está acontecendo em alguma parte do livro (isto é, dentro de um conjunto particular de elucidações).”<sup>107</sup> As sentenças que formam a moldura não devem ser reconhecidas como absurdas e, por isso, servem aos propósitos elucidativos de maneira indireta, pois as sentenças que elucidam são absurdas. Conant fornece uma lista das principais sentenças que formam a moldura do *Tractatus*.

Muitas secções do *Tractatus* às quais esse artigo devota a maior parte da atenção — p.ex., o Prefácio, §§ 3.32-3.326, 4-4.003, 4.111-4.112, 6.53-6.54 — pertencem à moldura da obra e são capazes de transmitir suas instruções concernentes à natureza do objetivo e método elucidativos da obra apenas se forem reconhecidas como *sinvoll*.<sup>108</sup>

(e) *Absurdo austero* - A interpretação tradicional também delega aos absurdos a tarefa de esclarecimento. Mas, segundo a interpretação revisionista, a interpretação tradicional não é fiel à noção de absurdo do *Tractatus*. No prefácio, Wittgenstein afirma que

<sup>102</sup> *Loc. cit.* Cf. pp. 184-185, onde Conant exhibe a estratégia elucidativa de Frege.

<sup>103</sup> *TLP* 4.112.

<sup>104</sup> Cf. CONANT (1990), p. 344.

<sup>105</sup> Cf. HACKER (2000), p. 368. Esse artigo pode ser considerado como aquele que *passes the buck* aos intérpretes revisionistas. Ele contém excelentes críticas à essa interpretação. Cabe um destaque para as críticas “externas”, aquelas que se baseiam em apreciações de pessoas que discutiram o *Tractatus* com Wittgenstein, bem como na relação do *Tractatus* com o resto da obra de Wittgenstein (mais adiante direi algo sobre esse último ponto).

<sup>106</sup> Cf. DIAMOND (2000[b]), pp. 49-51.

<sup>107</sup> CONANT (2000), p. 216, nota 102.

<sup>108</sup> *Loc. cit.*

O livro pretende traçar um limite para o pensar, ou melhor — não para o pensar, mas para a expressão dos pensamentos: a fim de traçar um limite para o pensar, deveríamos poder pensar os dois lados desse limite (deveríamos, portanto, poder pensar o que não pode ser pensado.)

O limite só poderá, pois, ser traçado na linguagem, e o que estiver além do limite será simplesmente absurdo [*einfach Unsinn*].<sup>109</sup>

Cora Diamond algumas vezes traduz “*einfach Unsinn*” com as palavras “plain nonsense” (ao invés de “simply nonsense”),<sup>110</sup> sugerindo com isso que o que Wittgenstein chama de absurdo não possui nenhum significado profundo, substancial. A sentença “O mundo é tudo que é o caso” (que Hacker denomina “absurdo esclarecedor”) é absurda no mesmo sentido em que “Mesa cadeira porta” (que Hacker denomina absurdo desorientador). Do ponto de vista lógico, ambas não passam de uma mistura caótica de palavras. A única diferença entre ambas é o fato que apenas “O mundo é tudo que é o caso” é construída de acordo com as regras da gramática (no sentido ordinário de “gramática”).

(f) *Erro categorial e violação da sintaxe lógica* - A diferença entre absurdos esclarecedores (que Conant chama “substanciais”) e absurdos desorientadores defendida por Hacker é ininteligível. E essa ininteligibilidade deve-se à noção de choque categorial (*categorial clash*) que está contida na primeira noção. Um choque categorial ocorre quando se combinam, numa sentença, expressões que, devido ao seus significados, não podem estar combinadas do modo como estão. O resultado dessa combinação é a falta de sentido da sentença. Se, pois, um choque categorial é possível, é possível que haja uma sentença cujas partes têm significado e forma lógica, embora a sentença como um todo seja absurda, ininteligível e, por isso, carente de forma lógica.<sup>111</sup> Segundo a interpretação tradicional, o choque categorial que ocorre nas sentenças do *Tractatus* é o que as torna absurdos esclarecedores. Por exemplo: na sentença “O estado de coisas é uma ligação de objetos”,<sup>112</sup> as palavras “estado de coisas” e “objetos” estariam combinadas de um modo excluído pelo significado que estas expressões possuem quando usadas em sentenças significativas como “Não desejamos este estado de coisas” e “Há três objetos nessa gaveta”. Essas palavras estariam sendo usadas no *Tractatus* como a expressão de “conceitos” formais, como se fossem a expressão de conceitos propriamente ditos, o que constituiria uma violação da sintaxe lógica. Conceitos formais somente podem ser expressos por meio de variáveis numa notação que obedeça a sintaxe lógica. Diamond e Conant argumentam (corretamente) que a noção de choque categorial, tal como exposta acima, não faz sentido justamente porque pressupõe a possibilidade de se identificar partes lógicas em um absurdo. Apenas sentenças com sentido possuem partes lógicas.

Diamond e Conant baseiam suas interpretações da noção de absurdo do *Tractatus* principalmente nos aforismos 5.473 e 5.4733.

“Sócrates é idêntico” não quer dizer nada porque não há uma propriedade chamada “idêntico”. A proposição é absurda [*unsinnig*] porque não procedemos a uma determinação arbitrária, mas não porque o símbolo, em si e por si mesmo, não fosse permissível.<sup>113</sup>

<sup>109</sup> *TLP* Prefácio, p. 131.

<sup>110</sup> Cf. DIAMOND. (2000[b]), p. 150.

<sup>111</sup> Cf. DIAMOND, (1991[a]), pp. 76ss.

<sup>112</sup> *TLP* 2.01.

Frege diz: toda proposição legitimamente constituída deve ter sentido: e eu digo: toda proposição possível é legitimamente bem constituída, e se não tem sentido, isso se deve apenas a não termos atribuído *significado* a algumas de suas partes constituintes.

(Ainda que acreditemos tê-lo feito.)

Assim, “Sócrates é idêntico” não diz nada porque não atribuímos *nenhum* significado à palavra “idêntico” como *adjetivo*.<sup>114</sup>

Um absurdo substancial, *qua* uma instância de choque categorial, seria um *símbolo* absurdo, um símbolo não permitido, cuja noção (segundo os revisionistas) Wittgenstein considera ininteligível nessas passagens. Uma proposição não tem sentido *apenas* porque não se procedeu uma determinação arbitrária para fixar seu significado, mesmo que se acredite ter feito isso. *Qualquer* sentença *pode* ter sentido. Não há algo como uma sentença que *viole a sintaxe lógica* e, por isso, *não possa* ter sentido.<sup>115</sup> A idéia de violação da sintaxe lógica pressupõe, incoerentemente, a possibilidade de se fazer o que a sintaxe lógica proíbe. A sintaxe lógica não proíbe nada,<sup>116</sup> não exclui *possibilidades*. Ela não exclui a possibilidade de formar um determinado símbolo. O que não está de acordo com a sintaxe lógica é uma mera mistura de palavras.

(g) *Significado e uso* - O autor do *Tractatus* não via nenhum peso metafísico na noção de significado. Naquela obra, Wittgenstein já via a conexão entre significado e uso que, nas *Investigações*, tornaram-se o foco de detalhadas reflexões.<sup>117</sup> Para apoiar essa tese interpretativa, Diamond e Conant citam as seguintes passagens do *Tractatus*: “O que não vem expresso nos sinais, seu emprego mostra. O que os sinais escamoteiam, seu emprego denuncia.”<sup>118</sup> “Para reconhecer o símbolo no sinal, deve-se atentar para o uso significativo [*sinnvollen Gebrauch*]. É só com seu emprego [*Verwendung*] lógico-sintático que o sinal determina uma forma lógica. Se um sinal *não tem uso* [*gebraucht*], não tem significado. Este é o sentido do lema de Occam.”<sup>119</sup> “Na filosofia, a questão ‘para que usamos esta palavra, esta proposição?’ conduz invariavelmente a iluminações valiosas”.<sup>120</sup> A partir destas passagens, principalmente 3.328, pode-se perceber que o uso de uma palavra é, para o autor do *Tractatus*, uma condição para que ela tenha significado.

## 6. Metafísica Inefável?

Os revisionistas (Cora Diamond, James Conant e outros) não explicam como os absurdos do *Tractatus* elucidam. • Os intérpretes tradicionais jogam toda a escada fora, mas o fazem do modo como o Wittgenstein o faz: “dizendo” que e porque as sentenças do *Tractatus* não dizem nada. • Ian Proops mostra como apresentar a distinção entre dizer e mostrar de modo coerente.

Um dos leitmotifs da interpretação revisionista é a libertação do *Tractatus* das obscuridades supostamente atribuídas a essa obra pela interpretação tradicional. A principal obscuridade seria o misticismo lógico que se

<sup>113</sup> TLP 5.473.

<sup>114</sup> TLP 5.4733.

<sup>115</sup> Cf. CONANT (2000), pp. 176-177, 191. WITHERSPOON (2000), pp. 315-317; 325-333. Juliet Floyd atribui corretamente essa posição ao Wittgenstein tardio. Cf. FLOYD (2000), p. 252.

<sup>116</sup> Cf. KREMER (2000), p. 57, onde Kremer afirma que o aforismo 7 “estritamente falando, *não proíbe nada*”.

<sup>117</sup> Cf. CONANT, (2000), p. 210, nota 80; pp. 212-213, nota 86.

<sup>118</sup> TLP 3.262.

<sup>119</sup> TLP 3.326-3.328.

<sup>120</sup> TLP, 6.211.

costuma atribuir ao autor do *Tractatus*. O princípio de caridade interpretativa parece constranger-nos a rejeitar a possibilidade de que Wittgenstein, alguém que afirmou que a filosofia é uma atividade de *clarificação*, tenha adotado um misticismo lógico e, por conseqüência, parece nos compelir a rejeitar que isso seja um sintoma da sua incapacidade de dar uma melhor resposta à questão acerca da natureza do discurso filosófico. Os revisionistas, entretanto, não estarão numa situação melhor (de acordo com seus próprios critérios), se a seguinte pergunta não puder ter uma resposta *clara*: como se dá o passo (5) no processo de elucidação descrito por Conant na passagem citada acima (alínea (b))? Qual é a natureza da apreensão (*grasping*) do caráter ilusório da “argumentação” do *Tractatus*? Como ocorre essa apreensão?

A última apreensão do processo de elucidação não pode ter a mesma natureza das apreensões anteriores. Caso contrário, ela seria a ilusão de uma apreensão. No passo (1), tem-se a ilusão de apreender algo. No passo (2), tem-se a ilusão de apreender uma conseqüência do que é apreendido em (1). No passo (3), ocorre o mesmo em relação ao passo (2). E no passo (4), ocorre o mesmo em relação ao passo (3). No passo (5), há a apreensão de que, nos passos (1)-(4), houve uma ilusão de apreensão. Mas essa última apreensão *deve* ser legítima, não ilusória. Caso contrário, o resultado de se ler o livro seria a ilusão de se perceber que durante a leitura do livro se está sob a ilusão de se apreender algo. O resultado seria, portanto, a ilusão de se perceber uma ilusão. O problema pode ser apresentado da seguinte forma: se, no último estágio da leitura correta do *Tractatus*, ocorre o reconhecimento de que o leitor havia trilhado um caminho de argumentos aparentes, então esse reconhecimento não pode ser uma conclusão de qualquer destes pseudo-argumentos.<sup>121</sup>

Esse reconhecimento não pode estar baseado na constatação do caráter paradoxal do *Tractatus*. O paradoxo em questão consiste no fato de que se o que as sentenças do *Tractatus* parecem dizer for verdade, elas não têm sentido. Esse paradoxo não pode nos fornecer uma *razão* para jogarmos as sentenças do *Tractatus* fora, pois ele nos mostra que as sentenças do *Tractatus* não têm sentido justamente porque são verdadeiras.

Poder-se-ia tentar obter alguma clareza acerca da natureza do passo (5) perguntando: como se *expressa* a apreensão que ali ocorre? *Dizendo*, como diz Conant, que “não havia nenhum ‘isso’ na minha apreensão o tempo todo (que aquilo que não posso pensar não posso ‘apreender’ tampouco)”? Acaso essa afirmação está numa posição melhor que qualquer das sentenças do *Tractatus* (que não fazem parte da moldura)? Se alguém retorquir dizendo que *havia* algo sendo apreendido, como um revisionista pode replicar sem enunciar sentenças do *Tractatus* (que não fazem parte da moldura) ou sentenças que são tão paradoxais quanto as do *Tractatus*?<sup>122</sup> Em face dessa dificuldade, poder-se-ia dizer que a expressão dessa apreensão é, por um lado, a desistência de se usar as sentenças do *Tractatus* e, por outro, o domínio de um simbolismo lógico (de acordo com os critérios *tractarianos* para o que é lógico, o que exclui, por exemplo, as proposições de identidade!).

<sup>121</sup> Uma proposição verdadeira pode, de fato, ser a conclusão de um argumento inválido, ou mesmo de um pseudo-argumento cujas “premissas” são absurdas. Mas, dado que em nenhum desses casos a proposição em questão é provada, se a proposição for dita verdadeira, é legítimo perguntar pelo modo como podemos reconhecer a sua verdade. O *Tractatus* não pode ser um argumento por redução ao absurdo (no sentido usual) aos olhos dos revisionistas, pois Wittgenstein não está tentando mostrar que as sentenças do *Tractatus* formam um todo contraditório, mas absurdo. Somente há contradição entre proposições.

<sup>122</sup> É óbvio que devemos distinguir as sentenças que constituem uma interpretação do *Tractatus* das sentenças do próprio *Tractatus*. O problema aqui, entretanto, consiste em dar as razões *de Wittgenstein* para se dizer que as sentenças do *Tractatus* não têm sentido sem repetir as sentenças que não fazem parte da moldura do livro.

Nesse caso, entretanto, os textos de Diamond e Conant, em que eles procuram *dizer* o que é apreendido, seriam expressões do fracasso na tentativa de realizar essa apreensão. Além disso, mesmo que os critérios da expressão dessa apreensão estejam corretos, isso não resolve o problema principal: qual é a relação entre as sentenças do *Tractatus* e a atitude de desistir de usá-las que se deveria tomar no final do livro? Como a “leitura” dessas sentenças leva a apreensão da sua própria vacuidade? Não se poderia usar as sentenças do *Tractatus* para levar outros a desistir de usá-las? Isso não seria *usar* as sentenças do *Tractatus*? Qual é a relação entre as sentenças do *Tractatus* e o domínio de um simbolismo lógico? Como a “leitura” dessas sentenças leva ao domínio de um simbolismo lógico? Qual é a relação entre a apreensão da vacuidade das sentenças do *Tractatus* e o domínio de um simbolismo lógico?

A interpretação tradicional tem a vantagem de ao menos “dizer” qual é a natureza da apreensão que ocorre no passo (5): é uma apreensão mística do que é indizível, dos limites da linguagem.

Wittgenstein de fato diz que o leitor do *Tractatus* deve compreender *o autor* do *Tractatus*. Mas em nenhum lugar ele contrasta *explicitamente* compreender o autor do *Tractatus* com compreender as sentenças do livro. Ademais, uma pessoa, após dar uma explicação, pode perguntar: “Estão *me* entendendo?” A seguinte resposta seria encarada como um chiste: “Não sei se *te* entendi, mas entendi *o que tu disseste*.” Portanto, baseando-se no uso ordinário da linguagem, pode-se concluir que Wittgenstein *pode* estar dizendo que aquele que tiver a visão mística veiculada pelas sentenças do *Tractatus* (aquele que tiver uma compreensão daquilo que se tenta sem sucesso dizer com essas sentenças) reconhecerá estas sentenças como absurdas. Finalmente, Conant não esclarece o que é compreender Wittgenstein, por oposição a compreender as sentenças do *Tractatus*. Compreender Wittgenstein é ou inclui seguir os passos (1)-(5) descritos por Conant?<sup>123</sup> Se sim, nada foi ganho com essa distinção, pois ela depende do esclarecimento da natureza do passo (5).

Um dos sintomas do que parece ser o caráter exploratório da interpretação revisionista (principalmente de Conant) é a mudança na concepção da natureza das sentenças que formam a moldura do livro. Em “Must We Show What We Cannot Say?”, de 1989, Conant diz que “...as proposições do livro *inteiro* devem ser jogadas fora como absurdas”.<sup>124</sup> Aqui parece que a moldura do livro ainda não existia. Em “Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein”, de 2000,<sup>125</sup> ele diz: “Nem toda sentença do livro é (para ser reconhecida como) absurda.”<sup>126</sup> Em artigos publicados antes do último artigo citado, Conant e Diamond oscilam entre dizer que a moldura do *Tractatus* consiste no prefácio e nos aforismos finais e dizer que ela também inclui alguns aforismos do interior do texto. Mas, no artigo de 2000, Conant fornece um novo critério. À pergunta “Quais sentenças devem ser reconhecidas como absurdas?” Conant responde: aquelas que elucidam, isto é, aquelas que fazem o leitor subir a escada. Ele então afirma que a exigência de um critério *geral* para distinguir o que deve ser reconhecido como absurdo e do que deve ser reconhecido como significativo no *Tractatus* pressupõe a errônea tese segundo a qual a distinção entre sentido e absurdo é uma distinção

<sup>123</sup> Cf. CONANT, (2000) p. 175.

<sup>124</sup> CONANT (1989), p. 274 (grifo de Conant).

<sup>125</sup> Esse artigo é uma parte de “The Method of the *Tractatus*”, publicado em Erich H. Reck (ed.). *From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

entre tipos de sentenças (sinais proposicionais, na terminologia do *Tractatus*): algumas sentenças seriam intrinsecamente significativas, enquanto que outras seriam intrinsecamente absurdas. Isso não é o caso. Quem exige o critério em questão pode estar simplesmente querendo saber como identificar o que *Wittgenstein* diz no *Tractatus* e diferenciar isso do que naquela obra é absurdo. Se algumas das sentenças *daquela obra* são significativas, isso se deve ao fato de *Wittgenstein* ter dito alguma coisa por meio delas, quer o leitor entenda o que ele diz, quer não. Conant discorda e afirma que “[n]ão pode haver qualquer resposta fixa para a questão acerca de que espécie de trabalho uma dada observação dentro do texto realiza. Dependerá da espécie de sentido que um leitor do texto irá (ser tentado a) lhe atribuir.”<sup>127</sup> Em primeiro lugar, o próprio Conant não parece convicto dessa relatividade. Ele cita uma lista de sentenças do *Tractatus* que ele afirma pertencerem à moldura da obra.<sup>128</sup> Em segundo lugar, se o ter ou não ter sentido de qualquer sentença do *Tractatus* depende exclusivamente do que o leitor está tentado a reconhecer nelas, então nada impede que o leitor reconheça sentido em *todas* as sentenças do *Tractatus*, ou, contrariamente, que o leitor reconheça *todas* elas como absurdas. No entanto, segundo o próprio Conant, como vimos, nenhuma dessas possibilidades constitui uma leitura correta do *Tractatus*. E *isso* é justamente o que está em questão.

Se algumas, e apenas *algumas*, sentenças do *Tractatus* devem ser reconhecidas como *sinnvoll*, em que sentido se deve entender “Sinn” aqui? Se toda a escada deve ser jogada fora, isso significa que as sentenças que “dizem” que o sentido de uma sentença é o estado de coisas que ela representa,<sup>129</sup> dado que não fazem parte da moldura do livro, devem ser reconhecidas como absurdas. Portanto, o sentido que o leitor deve reconhecer nas sentenças que formam a moldura do livro não pode ser a representação de um estado de coisas. Isso significa que esse deve ser um sentido extra-tractariano de “sentido”. Se esse não fosse o caso, o que as sentenças *sinnvoll* do *Tractatus* dizem seria contingente. Conant certamente não admitiria que a sentença “O sinal é aquilo que é sensivelmente perceptível no símbolo”,<sup>130</sup> por exemplo, diz (se diz) algo contingente. Mas se Conant está usando “sentido” num sentido extra-tractariano, o problema é então o seguinte: esse deveria ser um sentido de “sentido” usado ou admitido por Wittgenstein, mas não o é (cf. próximo parágrafo). Qual poderia ser o sentido extra-tractariano de “sentido”? O uso? Nesse sentido, as tautologias e equações da matemática têm sentido, pois, afinal, têm uso?<sup>131</sup> Os únicos critérios para “uso” que se pode encontrar no *Tractatus* estão ligados à (segundo os revisionistas) ilusória concepção tractariana de sentido expressa nas sentenças que *não* fazem parte da moldura do livro. Se alguém negar a existência desse vínculo, como poderá excluir a objeção segundo a qual *todas* as sentenças do *Tractatus* têm um uso e, portanto, têm sentido?

---

<sup>126</sup> CONANT. (2000), p. 216, nota 102. Um dos problemas dessa nota é justamente o fato de ser uma nota. O tema ali tratado é demasiado importante para que Conant tivesse se furtado de colocá-lo no corpo principal do texto.

<sup>127</sup> *Loc. cit.*

<sup>128</sup> Convém citar novamente a passagem relevante: “Muitas secções do *Tractatus* às quais esse artigo devota a maior parte da atenção — p.ex., o Prefácio, §§ 3.32-3.326, 4-4.003, 4.111-4.112, 6.53-6.54 — pertencem à moldura da obra e são capazes de transmitir suas instruções concernentes à natureza do objetivo e método elucidativos da obra apenas se forem reconhecidas como *sinnvoll*.” (CONANT, 2000, p. 216, nota 102)

<sup>129</sup> Cf. TLP 4.2.

<sup>130</sup> TLP 4.001.

<sup>131</sup> Cf. TLP 6.211.

Conant reconhece sentido no que Wittgenstein diz em 4.001 (cf. seção anterior, alínea (d)). Esse aforismo, entretanto, é uma evidência contra a tese interpretativa segundo a qual Wittgenstein admite a existência de sentidos extra-tractarianos. Se a linguagem é a totalidade das proposições, isto é, de sentenças que representam estados de coisas, então não há, para Wittgenstein, sentido extra-tractariano de “sentido”. Por outro lado, Wittgenstein deveria admitir um sentido extra-tractariano de “sentido”, pois se 4.001 tem sentido, não o tem no sentido tractariano de “sentido” “definido” em 4.2, ou seja, porque afigura um estado de coisas, algo que poderia não ser o caso.

A interpretação tradicional do *Tractatus* — *pace* Diamond e Conant — joga *toda* a escada fora. Mas o faz do modo como Wittgenstein o faz, “dizendo” que as sentenças do *Tractatus*, segundo o que se tenta (fracassadamente) dizer com essas sentenças, não têm sentido, porque o que se tenta dizer por meio delas apenas se mostra. As sentenças do *Tractatus* não dizem nem mostram coisa alguma. Ao menos não no sentido em que as proposições genuínas, tautologias e contradições mostram. Mas, segundo Wittgenstein, elas despertam o sentimento místico, a visão mística que nos faz perceber isso. A expressão “segundo o próprio *Tractatus*” usada acima significa, pois, “segundo a visão mística veiculada pelas sentenças do *Tractatus*”. Àquele que dissesse que as últimas afirmações são obscuras, Wittgenstein diria que são absurdas. “Tudo o que pode em geral ser pensado pode ser pensado claramente. Tudo o que se pode enunciar, pode-se enunciar claramente”.<sup>132</sup> Se uma sentença é necessariamente obscura, como supostamente o são as sentenças místicas, então não expressam pensamentos, são absurdas.

Ian Proops sugere que a distinção entre dizer e mostrar pode ser expressa coerentemente por meio da seguinte formulação: aquilo que se quer dizer por meio de “p” não pode ser dito, mas mostra-se no fato de que *q*.<sup>133</sup> Essa formulação evitaria pelo menos a acusação de que Wittgenstein cometeu a crâncice descrita no início da seção 5. Nela a sentença “p” não é usada (para dizer que *p*), mas mencionada. A expressão “aquilo que se quer dizer por meio de ‘p’” *refere-se* àquilo que se quer dizer por meio de “p”, mas aquilo que se quer dizer por meio de “p” não é *dito* por meio de qualquer proposição. Obviamente, a sentença “Aquilo que se quer dizer por meio de ‘p’ não pode ser dito, mas mostra-se no fato de que *q*”, de acordo com aquilo que se quer dizer por meio das proposições do *Tractatus*, não tem sentido. Mas a falta de sentido aqui não se deve a uma incoerência.

## 7. Choque Categorial: Sentido e Absurdo

Devemos distinguir a idéia ingênua de choque categorial, corretamente criticada por Diamond e Conant, e a idéia elaborada, que escapa dessas críticas. • Os defensores da idéia ingênua de choque categorial são guiados por uma intuição correta. • Certas sentenças absurdas parecem ter sentido porque são gramaticalmente bem construídas e porque usamos suas expressões em sentenças com sentido. • Elas não têm sentido porque os sentidos que projetamos nas suas partes, na tentativa de dar sentido ao todo, não podem, devido a esses

<sup>132</sup> TLP 4.116.

<sup>133</sup> PROOPS (2001), p. 378.



próprios sentidos, ser combinados como a sentença exige que sejam. O resultado é uma sentença cujo todo *e as partes* não têm sentido. • Essa explicação não fere o princípio do contexto, pois os sentidos projetados são determinados pela contribuição que eles dão para formar o sentido de sentenças. • O princípio do contexto não foi usado por Frege para determinar *se* uma sentença tem sentido, mas para determinar qual é a forma lógica de uma sentença com sentido. Obviamente, na tentativa de responder a última pergunta podemos acabar dando uma resposta negativa à primeira. Se queremos saber se uma sentença tem sentido, não devemos começar pelo sentido do todo. • Hacker mostra que cometemos dois erros ao negarmos a possibilidade de violarmos as regras da sintaxe lógica. • Tautologias e contradições não têm sentido, mas não porque deixamos de dar sentido a alguma de suas partes, mas devido às próprias regras lógicas. Portanto, a idéia de uma sentença sem sentido devido às regras lógicas não é em si mesma equivocada. • Wittgenstein exclui a possibilidade de símbolos absurdos, não a possibilidade de absurdos gerados por violação da sintaxe lógica.

A crítica de Diamond e Conant à noção de choque categorial implícita na noção de absurdo substancial é correta. Uma sentença que expressa um absurdo não pode ter partes lógicas. Não há símbolos absurdos. Há, entretanto, uma versão mais elaborada da noção de choque categorial que está livre das críticas de Diamond e Conant à (o que agora se pode chamar) versão ingênua dessa noção. Além disso, essa versão elaborada está em harmonia com o *Tractatus*.

Os defensores da noção ingênua de choque categorial são guiados por uma importante intuição, embora a liguem a uma noção problemática. Para ver isso, deve-se inicialmente fazer a seguinte pergunta: como, de acordo com o *Tractatus*, reconhecemos uma sentença como a expressão de um absurdo? Ora, dirão os revisionistas, reconhecemos uma sentença como a expressão de um absurdo quando percebemos que não se deu significado a uma de suas expressões componentes. Mas se certas sentenças são absurdas porque não atribuímos significado a alguma ou algumas de suas expressões componentes, ainda que acreditemos tê-lo feito, como chegamos a crer que elas são significativas, a estar sob a ilusão de compreender algo expresso por essas proposições? Não basta dizer que isso ocorre porque essas sentenças estão de acordo com regras gramaticais (no sentido ordinário de “gramaticais”). A sentença “Perblofênicos são mais vertrínicos do que os plazotoros” está de acordo com regras gramaticais, mas não estamos sob a ilusão de compreender algo que é expresso por essa sentença. Além de estar de acordo com regras gramaticais, as sentenças sem sentido da filosofia são formadas por palavras que usamos em sentenças que *têm* sentido.

As reflexões de Diamond acerca de como, segundo Frege, reconhecemos uma sentença como uma expressão de um absurdo são úteis para compreendermos esse ponto no *Tractatus*. Frege considerava a sentença “Júlio César existe” como a expressão de um absurdo. Como reconhecemos esse absurdo? Frege, segundo Diamond,<sup>134</sup> argumenta como se segue. O único lugar de argumento determinado por um substantivo no singular, tal como “Júlio César”, sem artigo ou numeral ou quaisquer outros indicadores explícitos, é o lugar de argumento de um conceito ou expressão relacional de primeiro nível, tal como “( ) é um imperador” ou “( ) é o pai de ( )”. Portanto, o conceito de segundo nível que reconhecemos em “Existe um cavalo”, não pode ser reconhecido quando substituímos a expressão “um cavalo” por “Júlio César”. Diamond, e, portanto, o Frege de Diamond, conclui:

Se ela [a sentença] não pode ser descrita como a complementação de qualquer expressão por outra — como um termo para conceito de primeiro nível com um nome próprio, ou um termo para conceito de segundo nível com um de primeiro nível, ou de qualquer outro modo — ela nada mais é do que uma mistura de palavras, de modo algum diferente de uma seqüência de palavras escolhidas ao acaso. Nenhum papel lógico pode ser atribuído às suas partes, as quais não são partes lógicas.<sup>135</sup>

Não há nada de errado com a interpretação de Diamond. Segundo um determinado critério que se baseia em aspectos *gramaticais* das expressões lingüísticas, “Júlio César” em “Júlio César é um imperador”, deve ser um argumento de um conceito de primeiro nível, e a expressão “existe” em “Existe um cavalo” deve ser a expressão de um conceito de segundo nível. Portanto, não podemos combinar o sentido que “Júlio César” tem em “Júlio César é um imperador” e que “existe” tem em “Existe um cavalo” na sentença “Júlio César existe”.<sup>136</sup> Se *projetarmos* esses sentidos nas expressões componentes da sentença, não obtemos um todo compreensível, mas não porque as expressões componentes da sentença tenham sentidos que reconhecemos e percebemos que se chocam, mas porque (a) *projetamos* esses sentidos nessas expressões e (b) esses sentidos não podem ser combinados do modo como a *sentença* exige que estejam combinados. No final, nem a sentença como um todo nem suas partes têm sentido. Mas percebemos isso porque percebemos que há um certo *choque* entre os sentidos que projetamos nas suas partes. Quando não há o choque em questão, os sentidos projetados resultam num todo que é o sentido da sentença. Nesse caso, as partes da sentença têm sentido. Esse choque é intuído pelo defensor da inteligibilidade da noção ingênua de choque categorial. Seu erro consiste em ter concebido esse choque como algo que ocorre entre os sentidos das partes de uma sentença sem sentido.

Essa explicação do modo como reconhecemos uma sentença como a expressão de um sentido ou de um absurdo parece chocar-se com a relação, enfatizada por Diamond e Conant, entre sentido e absurdo e o princípio do contexto de Frege (e Wittgenstein).<sup>137</sup> Segundo Diamond e Conant, Frege enfatiza o seguinte: para determinarmos o sentido das partes de uma sentença, devemos começar com o sentido do todo, na medida em que os sentidos das partes são determinados pela contribuição que elas dão para formar o sentido do todo.<sup>138</sup> Se a atribuição de sentido a uma sentença começa, com base em certos critérios gramaticais, pela

<sup>134</sup> Cf. DIAMOND (1991[a]), pp. 84-85.

<sup>135</sup> *Loc. cit.*

<sup>136</sup> Mas, porque não podemos dizer que a forma gramatical de “Júlio César existe” não coincide com sua forma lógica e representar sua forma lógica assim:  $\Phi(\Psi x)$ ? “Júlio César”, nesse caso, seria um *aparente* nome próprio. (Isso é o que o autor do *Tractatus* diria.) O mesmo tipo de procedimento poderia ser adotado em relação a “O conceito cavalo é de fácil apreensão”. (O autor do *Tractatus* poderia dizer que essa sentença descreve um fato empírico acerca do uso dos sinais “é um cavalo”, “os cavalos”, etc. Nesse caso, a expressão “o conceito” não estaria aqui sendo usada como a expressão de um conceito formal.) O problema aqui são os critérios de Frege para a identificação das partes lógicas de uma sentença. A sentença “(( ) é um cavalo) é de fácil apreensão” *de fato* não tem sentido na *linguagem ordinária*. Mas, *poderia* ser o caso que nossa linguagem ordinária contivesse a sentença “(( ) é um cavalo) é de fácil apreensão” expressando o mesmo sentido que expressamos através de “O conceito cavalo é de fácil apreensão”. Frege então *não* poderia dizer que “( ) é de fácil apreensão” deve ser uma expressão conceitual de primeiro nível porque seu argumento, de acordo com os critérios gramaticais para a identificação de argumentos, é de primeiro nível.

<sup>137</sup> Conant cita a passagem de “Notes for Ludwig Darmstaedter” citada na próxima nota e diz: “Frege aqui se opõe a uma opinião extremamente intuitiva sobre como obtemos um pensamento: a saber, captando seus componentes independentemente pensáveis e unindo-os para formar um todo coerente.” (CONANT, 2000, p. 181) “A idéia é intuitivamente de um choque das categorias dos termos combinados, e ela desse modo depende da possibilidade de se identificar o papel categorial de um termo fora do contexto de uma combinação legítima.” (DIAMOND, 1991[a], p. 76.

<sup>138</sup> “Sendo assim, eu não começo com conceitos e os uno para formar um pensamento e juízo; eu chego às partes de um pensamento ao analisar o pensamento.” (Frege, *NDL* p. 362) “Deve-se porém atentar sempre a uma proposição completa. Apenas nela a palavra tem propriamente significado. As imagens internas que porventura nos venham à mente não precisam corresponder a ele-

projeção de possíveis sentidos sobre as *partes* dessa sentença, então não começa pelo todo. Esse conflito, entretanto, é aparente. Ele se baseia numa interpretação equivocada do papel do princípio do contexto.

Frente a uma sentença podemos fazer as seguintes perguntas: (1) “Essa sentença tem sentido?” ou (2) “Qual é a forma lógica dessa sentença?”. O princípio do contexto não foi formulado por Frege para responder a questão (1), mas a questão (2). Quando formulou o princípio, Frege não tinha como interesse primário distinguir sentido de absurdo, mas orientar a análise lógica de proposições com sentido (principalmente as proposições da aritmética). Não era prioridade de Frege mostrar que certas sentenças usadas em meio a tentativas de análises lógicas por aqueles que o precederam não tinham sentido. Ele queria mostrar que certas proposições não foram analisadas corretamente por aqueles que o precederam devido à falta de atenção ao princípio do contexto. Para determinar as partes lógicas de uma sentença, devemos primeiramente nos ater ao sentido dessa sentença, àquilo que compreendemos quando compreendemos a sentença. Suas partes lógicas serão então determinadas em função desse sentido. Uma outra questão bem diferente é determinar *se* uma sentença tem ou não tem sentido. Diamond e Conant apelam para o princípio do contexto para tratar dessa última questão. Mas como ele poderia desempenhar esse papel? Não faz sentido tratar a questão sobre se uma sentença tem sentido começando pelo sentido da sentença. *Isso está correto*: os possíveis sentidos que projetamos nas partes da sentença sob exame têm sua identidade determinada em função da contribuição que eles prestam para determinar o sentido de *possíveis* proposições.<sup>139</sup> Sempre que consideramos o sentido de uma parte de uma proposição, o consideramos *como parte de alguma ou algumas proposições*.

Se perdermos de vista a distinção entre a determinação das partes lógicas de uma sentença e a determinação da presença ou ausência de sentido na sentença, pode parecer que haja o seguinte círculo na reflexão precedente: para determinar o sentido de uma parte da sentença, temos de nos ater para o sentido do todo, mas para determinar o sentido do todo, temos de nos ater aos sentidos das partes. Alguém que analisa a sentença “João ama Maria” (ou a sentença “Dois é maior que um”) como uma sentença da forma “ $\Phi x$ ” estará analisando-a incorretamente. Mas isso não é evidência conclusiva para afirmar que essa pessoa não conhece o sentido dessa (não entende essa) sentença. Não pode fazer parte dos critérios para o entendimento de uma sentença a posse do conhecimento de sua forma lógica.<sup>140</sup> Nem todas as pessoas são lógicos. Entretanto, não apenas lógicos compreendem sentenças, conhecem seus sentidos. O princípio do contexto foi formulado por Frege tendo em vista o caso de uma pessoa que entende as sentenças que está analisando, mas as analisa de modo errado — não reconhece as partes lógicas da sentença. Se uma pessoa não reconhece qualquer sentido em uma sentença, ela sequer pode analisá-la, correta ou incorretamente. Faz sentido falar de análise *incorreta* quando se trata da análise de uma sentença *com sentido*, caso contrário, trata-se de uma *ilusão* de análise.

Se, pois, queremos determinar *se* uma sentença tem ou não tem sentido, se ela é a expressão de um sentido ou de um absurdo, devemos, segundo Frege, começar pelo sentido das suas partes. Mais precisamen-

---

mentos lógicos do juízo. É suficiente que a proposição como um todo tenha sentido; isso faz com que também suas partes ganhem conteúdo.” (Frege, *GA*, Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos, pp. 252-253.)

<sup>139</sup> Isso também é correto: a mera possibilidade de aparecer em proposições não pode fornecer o pano de fundo adequado para explicar a *gênese* da linguagem. Caso contrário, seria possível que, na história do mundo, apenas uma pessoa tivesse seguido uma regra apenas uma única vez (cf. *PI* §199).

te: não começamos pelo sentido das suas partes, mas pela projeção de possíveis sentidos dessas partes. Se houver um choque entre esses sentidos projetados, como no exemplo de “Júlio César existe”, a sentença não terá sentido.<sup>141</sup> Essa projeção de sentidos é necessária porque é ela que explica a possibilidade de compreendermos uma sentença que nunca ouvimos antes, mas que contém palavras com sentidos que compõem o sentido de sentenças que já ouvimos. “Uma proposição”, diz Wittgenstein, “deve comunicar um novo sentido com velhas expressões.”<sup>142</sup>

Como bem aponta Hacker,<sup>143</sup> negar a possibilidade de se violar as regras da sintaxe lógica é cometer dois erros: (1) não atentar para a gramática da expressão “regra” e (2) negligenciar um tipo de regra. Não há nenhuma regra que não possa em princípio ser violada. Não faz sentido dizer que não podemos não seguir uma regra, que não podemos errar ao tentar segui-la. Wittgenstein de fato diz que “[n]ão podemos, em certo sentido, errar [*irren*] em lógica”.<sup>144</sup> Mas a expressão “em certo sentido” evidencia que, para ele, há um sentido em que se *pode* errar em lógica. Quando consideramos as regras da sintaxe lógica como regras constitutivas, ao invés de regras proibitivas, podemos vislumbrar a possibilidade de violação da sintaxe lógica. A fim de esclarecer a diferença entre regras constitutivas e proibitivas, Hacker faz uma analogia entre as regras da sintaxe lógica e as regras que governam a confecção de contratos. Se violarmos as regras que governam a confecção de contratos, o resultado não é um certo tipo de contrato, mas um aparente ou falso contrato. Se violarmos as regras da sintaxe lógica, o resultado não é um certo tipo de símbolo, mas é um aparente ou falso símbolo.<sup>145</sup>

As tautologias e contradições são contra-exemplos de uma tese fundamental da interpretação de Diamond e Conant da concepção tractariana de sentido e absurdo e, por extensão, da crítica à noção de absurdo substancial. A interpretação de Diamond e Conant baseia-se, como vimos, principalmente nos aforismos 5.473 e 5.4733.<sup>146</sup> Segundo Diamond e Conant, nessas passagens Wittgenstein está excluindo a possibilidade de absurdos que expressem um choque categorial. Se tivermos em mente a noção ingênua de choque catego-

<sup>140</sup> “Eu devo, é óbvio, ser capaz de entender uma proposição sem conhecer sua análise.” (WVC p. 130).

<sup>141</sup> Cf. nota 39 acima. É notável que Frege tenha tomado aqui a mesma atitude que tomou frente à sentença “O conceito cavalo é de fácil apreensão”. Nós usamos sentenças do tipo “Júlio César existe” e “O conceito cavalo é de fácil apreensão” na linguagem ordinária e nos entendemos por meios delas, assim como nos entendemos por meio de sentenças do tipo “Existem cavalos” e “É fácil aprender a usar a expressão ‘cavalo’”. Na sua teoria das descrições definidas, Russell tomou uma atitude diferente: ele confiou no entendimento ordinário dizendo que a sentença “O rei da França é calvo” é falsa, e tentou realizar uma análise compatível com esse entendimento. E essa atitude de Russell foi uma das razões que levou Wittgenstein a atribuir a ele, e não a Frege, o mérito de ter mostrado que a forma lógica nem sempre coincide com a forma gramatical (cf. TLP 4.0031). Frege também chamou atenção para essa distinção, mas, não se ateu a ela com suficiente perseverança.

<sup>142</sup> TLP 4.03.

<sup>143</sup> HACKER (2000), pp. 365-367.

<sup>144</sup> TLP 5.473.

<sup>145</sup> Sobre esse tópico, Ramsey diz o seguinte: “Um exemplo típico de escolasticismo é a opinião de Wittgenstein de que todas as nossas proposições do cotidiano estão completamente em ordem e que é impossível pensar illogicamente. (Essa última [afirmação] é como dizer que é impossível violar as regras de bridge porque se você as viola, não está jogando xadrez, mas, como diz a Sra. C, não-bridge.)” (RAMSEY, 1950[a], p. 269.) Como se pode ver, Ramsey interpreta a afirmação de Wittgenstein segundo a qual não se pode errar em lógica da mesma maneira como o fazem os revisionistas. Entretanto, ele discorda de Wittgenstein (da posição que ele atribui erroneamente a Wittgenstein) chamando atenção (aparentemente) para a existência de regras constitutivas, como a do jogo de bridge. Pode-se violar as regras de bridge, embora isso resulte em que não se está mais a jogar bridge. Por outro lado, ele parece negar que seja impossível pensar illogicamente. Isso sugere que o que Wittgenstein chama de impossibilidade de pensar illogicamente é interpretado erroneamente por Ramsey como a impossibilidade de se errar em lógica *em qualquer sentido* de “errar”.

<sup>146</sup> Citados acima, cf. §5, alínea (f).

rial, eles estão corretos. No entanto, essas passagens não excluem a possibilidade de absurdos que expressem um choque categorial no sentido mais elaborado explicado acima.

A palavra “idêntico” tem um significado na nossa linguagem. Atribuímos um certo significado a ela em certas sentenças. Diante da sentença “Sócrates é idêntico”, vemos que “idêntico” (1) *não pode* ter o significado que normalmente atribuímos a essa palavra e (2) *não tem* outro significado porque (a) ela está combinada com um substantivo de tal forma que sua função gramatical é a de um adjetivo, (b) seu significado normal não é adjetival e (c) “não atribuímos *nenhum* significado à palavra ‘idêntico’ como *adjetivo*”. Obviamente, pode-se atribuir arbitrariamente *novos* significados a “Sócrates” e “idêntico” tais que, combinados na sentença “Sócrates é idêntico”, resultem num todo que é o sentido dessa sentença. Mas, nesse caso, não se estará *reconhecendo* o sentido da sentença, mas atribuindo-lhe um sentido que até então ela não tinha. Isso é possível, entretanto, apenas porque projetamos (nas partes da sentença) significados que não contenham a incompatibilidade — o choque categorial — que encontramos entre os significados até então disponíveis. O detalhe importante aqui é que esse choque somente é reconhecido (se for) quando nos deparamos com uma determinada *sentença*, que pede que se combine os significados disponíveis das partes de uma sentença do mesmo modo como estas partes estão combinadas. Ocorre que não há combinação possível dos significados disponíveis de “Sócrates”, “é” e “idêntico” que corresponda à combinação dessas expressões na sentença “Sócrates é idêntico”.

Com isso podemos ver que quando Wittgenstein diz que uma sentença não tem sentido apenas por “não termos atribuído *significado* a algumas de suas partes constituintes”, não está dizendo algo incompatível com a noção elaborada de choque categorial. Alguém acredita ter atribuído significado às partes de uma sentença, mesmo quando isso de fato não foi feito, quando projeta possíveis significados nas partes da sentença — projeta o significado que “Sócrates” tem em “Sócrates é sábio” na expressão homógrafa em “Sócrates é idêntico” e o significado que “idêntico” tem em “Esta fotografia é idêntica a essa outra” na expressão homógrafa em “Sócrates é idêntico” — e não percebe o choque categorial resultante. Isso é o que ocorre com o leitor desavisado do *Tractatus*. Ele está iludido por dois fatores: a sentença esta gramaticalmente correta e — o que é crucial — *projetar* significados nas partes da sentença (nas “velhas expressões”) não parece diferir de *reconhecer* esses significados.<sup>147</sup>

As últimas passagens do *Tractatus* citadas não podem ser interpretadas, como parecem fazer Diamond e Conant, como a fonte de um critério geral para a ausência de sentido. Tautologias e contradições não têm sentido, mas não porque não atribuímos significados a algumas de suas partes. A objeção óbvia aqui consiste em dizer que, nas passagens citadas, Wittgenstein não tem em mente *qualquer* sentença (sinal proposicional) sem sentido, mas apenas aquelas que são a expressão de um absurdo. Isso é correto, mas é irrelevante para o ponto em questão: há sentenças, segundo o *Tractatus*, que, embora não possuam sentido, possuem partes lógicas, e tais sentenças não possuem sentido *não* porque não se atribuiu significado às suas expressões constituintes. A sentença “Sócrates é idêntico ou Sócrates não é idêntico”, por exemplo, não tem sentido, mas não

<sup>147</sup> Cf. as reflexões de Wittgenstein sobre a sentença “Eram exatamente 5 horas da tarde no sol” (*PI* §§350-351).

porque seja um símbolo tautológico. Essa sentença *não* é um símbolo tautológico justamente porque “não atribuimos *nenhum* significado à palavra ‘idêntico’ como *adjetivo*”.

Quando Wittgenstein diz “A proposição é absurda porque não procedemos a uma determinação arbitrária, mas não porque o símbolo, em si e por si mesmo, não fosse permissível”, ele está excluindo a possibilidade de que um absurdo seja um símbolo, que pertença a um simbolismo. Não há símbolos absurdos. Essa é a diferença essencial entre absurdos e os “casos limite” da ligação de sinais: tautologias e contradições são símbolos, embora não expressem nenhum sentido. Um símbolo absurdo *seria* aquilo que expressa um choque categorial, no sentido ingênuo de “choque categorial”. O alvo principal das observações de Wittgenstein nas últimas passagens citadas é a possibilidade de *proposições* (símbolos)<sup>148</sup> que não são legitimamente bem construídas de um ponto de vista lógico. Esse é o caso, por exemplo, de proposições com sentido e sem valor de verdade, algo admitido por Frege.<sup>149</sup> Essa possibilidade apresenta a lógica como um instrumento para *aperfeiçoar* a construção de proposições, e não como constitutiva da natureza da proposição. Mas, de acordo com o *Tractatus*, “todas as proposições da nossa linguagem corrente estão logicamente, assim como estão, em perfeita ordem”<sup>150</sup>. A lógica é “a lógica de nossa linguagem”.<sup>151</sup>

## 8. Significado e Uso

A afirmação de Conant descrevendo uma ruptura entre o jovem Wittgenstein e o Wittgenstein maduro no que concerne ao princípio do contexto é refutada pelos textos de Wittgenstein. • No *Tractatus* Wittgenstein reconhece uma conexão necessária entre significado e uso. Mas as idéias de significado e, principalmente, de uso do *Tractatus* não são as mesmas das *Investigações*. • Uso no *Tractatus* é o uso lógico-sintático, isto é, o uso lógico que é revelado pela sintaxe lógica, tal como a exhibe uma “conceitografia correta” (*richtige Begriffsschrift*), não pelo contexto de uso. • O exame do uso lógico-sintático não serve para determinar se uma expressão tem significado. Que a expressão tenha significado é uma pressuposição desse exame, que, todavia, pode ser frustrada. • O uso, no *Tractatus*, serve para revelar o símbolo, não o significado. • O uso, no *Tractatus*, contém um elemento mental irredutível às atividades públicas. As atividades mentais são a fonte do uso correto. • O aspecto mental do uso servia, no *Tractatus*, para explicar como um não lógico podia saber que *deve* haver proposições elementares. • Se as noções de uso *Tractatus* e das *Investigações* fossem a mesma, então alguém poderia interpretar as sentenças do *Tractatus* como proposições gramaticais e, nesse sentido, elas não seriam absurdas.

Conant esforça-se para mostrar que o *Tractatus* e as *Investigações* estão mais próximos do supõe que a maioria dos intérpretes, que a obra tardia de Wittgenstein é muito mais uma continuação do *Tractatus* do que uma

<sup>148</sup> Edward Witherspoon afirma que em 5.4733 Wittgenstein está excluindo a possibilidade de *sentenças* (*sentences*) construídas ilegítimamente de um ponto de vista lógico, uma possibilidade inerente ao que ele denomina “concepção carnapiana de absurdo”. Para apoiar sua interpretação, Witherspoon afirma que, de acordo com Wittgenstein, “[n]enhuma sentença é inerentemente defeituosa (isto é, inútil para expressar um pensamento), pois a qualquer sentença se pode dar um sentido” (WITHERSPOON, 2000, p. 322). Primeiramente, deve-se dizer que Wittgenstein usa a expressão “Satz” significando ora o mesmo que “sentença” (um *sinal*) ora o mesmo que “proposição” (um *símbolo*). Na passagem citada, é o primeiro significado que está em jogo. O fato de se pode dar sentido à sentença “O número três, quando somado a quatro, resulta num número 3m mais alto que a cor vermelha” não é incompatível com o fato de que uma tal sentença não está construída *de acordo com os significados disponíveis das suas expressões componentes*.

<sup>149</sup> Cf. cap. I, nota 8.

<sup>150</sup> TLP 5.5563.

crítica. É curioso notar que, quando ele faz uma consideração sobre uma *diferença* entre estas obras, sua interpretação parece receber uma refutação definitiva do texto do *Tractatus*. Ele afirma que

...o Wittgenstein tardio generaliza o princípio do contexto de tal forma para aplicá-lo não apenas a palavras (e seu papel no contexto de proposições significativas) mas a sentenças (no contexto do seu uso significativo, ou — como Wittgenstein prefere chamá-los — seus jogos de linguagem.<sup>152</sup>

A passagem do *Tractatus* que está em conflito com o que diz Conant já foi citada: “(Na filosofia, a questão ‘para que usamos propriamente esta palavra, esta *proposição* [Satz]?’ conduz invariavelmente a iluminações valiosas.)”<sup>153</sup> Essa passagem deveria ser água para o moinho continuista de Conant. Como se pode ver, nela Wittgenstein diz que a consideração do uso de *proposições* (sinais proposicionais ou sentenças) — não apenas de palavras — leva a iluminações filosóficas valiosas. A iluminação em questão consiste em se determinar o símbolo expresso pelo sinal em questão. “Para reconhecer o símbolo no sinal, deve-se atentar para o uso significativo [sinnvollen Gebrauch].”<sup>154</sup> A consideração do uso de “é”, por exemplo, auxilia no reconhecimento de que esse sinal, em “Sócrates é branco” e em “Hesperus é Phosphorus”, expressa dois símbolos diferentes, que respectivamente podem ser representado numa notação lógica assim: “ $\Phi x$ ” “ $x=y$ ”. Do mesmo modo, a consideração do uso das (pseudo)proposições da matemática auxilia o reconhecimento de que são símbolos radicalmente diferentes das proposições (figurações).<sup>155</sup>

Que Wittgenstein tenha reconhecido uma relação entre significado e uso no *Tractatus*, é inegável. Se uma expressão lingüística não tem uso, ela não tem significado. Mas há duas questões importantes que ficam abertas mesmo depois que se admite a referida relação, a saber: (1) Qual é a *natureza* do uso a que Wittgenstein se refere nas passagens já citadas do *Tractatus*? (2) A relação entre significado e uso é constitutiva ou, digamos, sintomática? Passemos à primeira questão.

Os aforismos 3.326-3.328 são destinados a esclarecer 3.32: “O sinal é aquilo que é sensivelmente perceptível no símbolo.”<sup>156</sup> Portanto, as noções importantes nesse grupo de aforismos são as noções de sinal e símbolo. Um símbolo não é, como se poderia pensar, o sinal mais o seu significado ou sentido. Isso já deveria ficar claro quando se considera o caso das tautologias e contradições, que são símbolos, mas não têm sentido. Dois sinais diferentes que expressam o mesmo símbolo podem ter significados distintos. Dois sinais iguais podem, entretanto, expressar símbolos diferentes, como no exemplo de “é” descrito acima. Nesse caso, tais sinais terão, necessariamente, significados diferentes. O símbolo expresso por um sinal é sua categoria lógico-sintática, seu “tipo” lógico, seu “modo de designação”, seu modo de expressar seu significado. Nomes e adjetivos, são os exemplos de 3.323. O foco da reflexão do grupo de aforismos em questão sobre a noção de *símbolo* explica por que logo após ter dito que para reconhecer o símbolo no sinal, deve-se ater para o seu uso significativo, Wittgenstein diz que só com seu emprego *lógico-sintático* um sinal determina uma *forma*

<sup>151</sup> TLP Prefácio, p. 131.

<sup>152</sup> CONANT (1998), p. 239.

<sup>153</sup> TLP 6.211 (grifo acrescentado).

<sup>154</sup> TLP 3.326.

<sup>155</sup> Cf. TLP, 6.211

<sup>156</sup> TLP 3.32.

*lógica*. Portanto, a noção de uso relevante naquela passagem é qualificada: trata-se do uso lógico-sintático. O contraste entre sintaxe gramatical e sintaxe lógica ajuda entender melhor o que Wittgenstein está querendo dizer com “uso lógico-sintático”. Pode-se confundir símbolos distintos quando eles são expressos pelo mesmo sinal, o qual é “empregado superficialmente da mesma maneira”.<sup>157</sup> A expressão “superficialmente” refere-se aqui aos aspectos gramaticais desse emprego, à sintaxe gramatical (no sentido ordinário de “gramatical”). A análise sintático-gramatical das sentenças “Sócrates é sábio” e “Hesperus é Phosphorus” revela que ambas possuem a mesma forma gramatical. Além disso, se substituirmos as expressões dessa sentença por espaços em branco, exceto a expressão “é”, obteremos o mesmo esquema sentencial: “( ) é ( )”. Uma notação que não leva em conta a diferença entre regras gramaticais e regras lógicas pode nos levar a crer que a expressão “é” é usada da mesma maneira — tem o mesmo significado e, portanto, expressa o mesmo símbolo — em ambas as sentenças. Uma notação lógica seria então aquela em que as diferenças, digamos, categoriais de significado estão refletidas na sintaxe de suas expressões. Essa seria uma notação que obedece “à gramática lógica — à sintaxe lógica”<sup>158</sup>

Através de exemplos podemos ver como identificamos o papel lógico sintático de “é” em ambas as proposições acima. Consideremos os seguintes argumentos:

#### *Argumento A*

- (1) Hesperus é Phosphorus.  
 (2) Hesperus é muito brilhante.  
 —————  
 (3) Portanto, Phosphorus é muito brilhante.

#### *Argumento B*

- (1') Sócrates é sábio.  
 (2') Sócrates é professor de Platão.  
 —————  
 (3') Portanto, sábio é professor de Platão.

Reconhecer a validade do argumento A e a falta de validade do argumento B é uma maneira de expressar o reconhecimento da diferença entre os papéis lógico-sintáticos de “é” em (1) e (1').<sup>159</sup> Consideremos agora o seguinte argumento:

#### *Argumento C*

- (1'') Branco é branco.  
 (2'') Quem é branco deve ter mais cuidado com o sol.  
 —————  
 (3'') Branco deve ter mais cuidado com o sol.

<sup>157</sup> TLP 3.325.

<sup>158</sup> *Loc. cit.*

<sup>159</sup> As proposições do argumento A tem as seguintes formas: (1) “ $x=y$ ”, (2) “ $\Phi x$ ” e (3) “ $\Phi y$ ”. As proposições do argumento B têm as seguintes formas: (1') “ $\Phi x$ ” e (2') “ $x\Psi y$ ”. Para que a sentença “Sábio é professor de Platão” tenha uma forma lógica, deve-se dotar a expressão “sábio” de um significado que a torne a expressão de um argumento para uma função de primeiro nível, dado que em (1') ela é a expressão de uma função de primeiro nível.



Reconhecer a validade do argumento C é uma maneira de expressar o reconhecimento da diferença entre os papéis lógico-sintáticos das duas ocorrências de “branco” em (1’). Se esses papéis fossem o mesmo, o argumento seria inválido.<sup>160</sup>

Os argumentos A, B e C fornecem o contexto em que se deve examinar o uso lógico-sintático das expressões empregadas nas sentenças que compõem os argumentos. Mas eles também fornecem o contexto para se examinar o uso das *sentenças* elas próprias. Se alguém não reconhece a validade do argumento C, por exemplo, dizendo que (1’) é uma pseudoproposição, dado que “dizer de *duas* coisas que elas são idênticas é um contra-senso e dizer de *uma* coisa que ela é idêntica a si mesma é não dizer rigorosamente nada”,<sup>161</sup> essa pessoa não estará reconhecendo no uso da sentença “Branco é branco” a forma “ $\Phi x$ ”, mas a forma “ $x=x$ ”.

Um detalhe importante aqui é que o exame do uso, nesses casos, leva em conta apenas aspectos sintáticos dos sinais. Isso está em consonância com a crítica wittgensteiniana à teoria dos tipos de Russell. “Na sintaxe lógica, o significado de um sinal nunca pode desempenhar papel algum; ela deve poder estabelecer-se sem que se fale do *significado* de qualquer sinal, ela pode pressupor *apenas* a descrição das expressões.”<sup>162</sup> O significado das expressões é *pressuposto* na determinação da sintaxe lógica, no exame do uso lógico-sintático das expressões, e não *encontrado* por meio desse exame.<sup>163</sup> Uma expressão somente possui um uso lógico-sintático se tiver significado e somente possui significado se possuir um uso lógico-sintático. Não há algo como uma expressão significativa que não possua um uso lógico-sintático. (Isso é parte do que diz o princípio do contexto.) Mas o significado, no *Tractatus*, não pode ser reduzido ao uso. O papel lógico-sintático de uma expressão revela-se ser o de um nome, por exemplo, por meio do exame do seu uso lógico-sintático, mas o significado de um nome não é o seu uso, mas o objeto que ele nomeia,<sup>164</sup> caso contrário teríamos que dizer que um nome, segundo o *Tractatus*, está no lugar de (*steht für* — substitui, nomeia) seu uso.

Quando Wittgenstein fala, em 3.262, 3.326-3.328 e 6.211, de uso de um sinal, ele está falando do uso que interessa à lógica, ou seja, o uso que revela o tipo lógico do sinal que está sendo usado, revela o símbolo, não o significado. O significado, como já foi dito, é pressuposto na análise lógica.

O que foi dito até aqui é suficiente para, no mínimo, levantar suspeitas sobre a identificação das noções de uso do *Tractatus* e das *Investigações*. Se isso não for suficiente, há um aspecto da assim chamada teoria figurativa da proposição que parece decidir essa questão. Mas esse aspecto depende de duas teses interpretativas polêmicas, embora corretas. A primeira é justamente que Wittgenstein *defendeu* uma teoria figurativa da proposição no *Tractatus*, o que os revisionistas não aceitam, dado que as sentenças dessa teoria

<sup>160</sup> As proposições do argumento C têm as seguintes formas: (1’) “ $\Phi a$ ”, (2’) “ $(x)(\Phi x \supset \Pi x)$ ” e (3’) “ $\Pi a$ ”.

<sup>161</sup> TLP 5.5303.

<sup>162</sup> TLP 3.33. Em “Some Remarks on Logical Form”, mais de dez anos depois de ter escrito o *Tractatus*, Wittgenstein diz: “Por sintaxe no sentido geral da palavra eu tenho em mente [*mean*] as regras que nos dizem em que conexões unicamente uma palavra tem sentido, excluindo assim estruturas absurdas [*nonsensical*].” (SRLF.p. 29) Ele então compara novamente a sintaxe lógica com a sintaxe gramatical, a qual não exclui todas as estruturas absurdas. A sintaxe lógica determina os tipos lógicos (símbolos), e apenas quando uma expressão é de algum desses tipos ela pode ter significado. A sintaxe gramatical permite que se combine expressões de tal forma que o tipo lógico (símbolo) que reconhecíamos em outras sentenças em que essa expressão aparece não pode mais ser reconhecido. Quando percebemos isso, reconhecemos que a expressão em questão não está sendo usada nas “únicas conexões em que ela tem sentido”.

<sup>163</sup> Cf. TLP 6.124.

<sup>164</sup> TLP 3.203.

não fazem parte da moldura do livro. A segunda é que, como vimos, a relação entre nome e nomeado é psicológica ou mental, o que é alvo de crítica nas *Investigações*. Felizmente, a evidência (conclusiva) para a segunda tese também o é para a primeira. Vale a pena rever a evidência para o primeiro ponto.

Em uma carta de 1919 em que Russell pede esclarecimentos sobre o *Tractatus* a Wittgenstein, ele pergunta quais são os constituintes do pensamento e qual a relação desses constituintes com os constituintes do fato figurado. Wittgenstein responde que não sabe quais são estes constituintes e que “a espécie de relação entre constituintes do pensamento e do fato figurado é irrelevante. Seria uma tarefa da psicologia descobrir.”<sup>165</sup> Wittgenstein não está dizendo que é irrelevante saber que espécie de relação ocorre entre os constituintes do pensamento e do fato figurado. Ele está dizendo que investigar essa relação é irrelevante *para a lógica* justamente porque se trata de uma relação psicológica. Quando Russell pergunta, conjecturando, se os pensamentos são constituídos de palavras, Wittgenstein responde com veemência: “Não! Mas de constituintes psíquicos que tem a mesma espécie de relação com a realidade que as palavras. O que são estes constituintes eu não sei.”<sup>166</sup> Se, pois, a espécie de relação que há entre os elementos do pensamento e os elementos do fato figurado é psicológica, e se a relação entre as palavras de uma sentença e os elementos do fato que ela figura é da mesma espécie que há entre os elementos do pensamento e os elementos do fato figurado, então a relação entre as palavras de uma sentença e os elementos do fato que ela figura é psicológica.

Como um revisionista daria conta da discussão contida nessas cartas? Dizendo que Wittgenstein estava apenas (perversamente) estimulando Russell a se iludir? Norman Malcolm relata que certa vez ele perguntou a Wittgenstein

se, quando ele escreveu o *Tractatus*, ele tinha alguma vez se decidido sobre se alguma coisa era um *exemplo* de um ‘objeto simples’. Sua resposta foi que naquele tempo sua opinião era que ele era um *lógico*, e que não era de sua competência, como *lógico*, tentar decidir se essa ou aquela coisa era simples ou complexa, sendo essa uma questão puramente *empírica*! Era claro que ele considerava sua primeira opinião como absurda.<sup>167</sup>

Wittgenstein estava aqui iludindo Malcolm também? A resposta correta à pergunta de Malcolm, de acordo com os revisionistas, não deveria ser essa: “Tentar decidir se essa ou aquela coisa é uma coisa simples ou complexa não é uma questão empírica, mas é uma pseudoquestão, dado que se baseia numa confusão acerca do significado de ‘simples’ e ‘complexo’”?<sup>168</sup>

Como vimos, há duas razões pelas quais Wittgenstein sustentou que a relação entre nome e nomeado é psicológica. Uma delas, mais complexa, está relacionada à natureza da projeção de um estado de coisas numa sentença e à natureza do assim chamado isomorfismo do *Tractatus*. Um nome não precisa ter exatamente as mesmas possibilidades combinatórias (PCs) do nomeado. Um nome não é uma *cópia* de um objeto. Qualquer coisa pode ser o nome de qualquer objeto, desde que satisfaça a seguinte condição: se o objeto possui  $n$  PCs,

<sup>165</sup> Cf. NB, Apêndice III, p. 130; Apêndice I, p. 104)

<sup>166</sup> NB p. 131.

<sup>167</sup> MALCOLM (1958), p. 86.

<sup>168</sup> É óbvio que na sua pergunta, Malcolm não usa a expressão “simples” no sentido ordinário, mas tenta ser fiel ao que ele julgava ser o sentido tractariano dessa expressão. Portanto, a afirmação de Wittgenstein que decidir se essa ou aquela coisa é simples

então algo somente pode ser seu nome se tiver no mínimo  $n$  PCs. Como alguns intérpretes já chamaram atenção, é possível que haja uma discrepância entre as PCs de um nome e as PCs do objeto que ele nomeia: o nome pode possuir mais do que  $n$  PCs. Nesse caso, algumas das suas PCs serão ociosas. A relação entre as PCs do nome e do objeto é a relação psicológica da qual fala Wittgenstein na carta a Russell citada acima. O que estabelece essa relação é o método de projeção. “O método de projeção é pensar o sentido da proposição [das Denken des Satz-Sinnes].”<sup>169</sup> (TLP, 3.11) Projetar é estabelecer mentalmente uma relação entre cada uma das PCs do objeto com determinadas PCs do nome.

A outra razão pela qual Wittgenstein atribuiu um caráter psicológico ou mental à relação entre nome e nomeado consiste na necessidade de harmonizar o fato de entendermos proposições na sua forma não analisada com o fato de esse entendimento ter a complexidade de uma proposição na sua forma analisada.<sup>170</sup> No *Tractatus*, uma expressão somente tem significado se tiver uso. Mas o uso, nesse caso, é a manifestação exterior da projeção, “a fonte do uso correto”.<sup>171</sup> A significação, o que dota nossas expressões de significado, não é o uso, mas a projeção. Esse modo de conceber a significação é um dos alvos de crítica de Wittgenstein nas *Investigações*.

Se Wittgenstein tivesse em mente a noção de uso das *Investigações* quando escreveu o *Tractatus*, ele não deveria ter usado a expressão “absurdo” — uma expressão de crítica — para qualificar as sentenças filosóficas do *Tractatus*. Suponhamos que alguém seja acusado pelo autor do *Tractatus* de não ter dotado de significado alguma das expressões da sentença “1 é um número”. A pessoa acusada então replica dizendo que a sentença em questão de fato não é uma figuração de um estado de coisas, nem uma tautologia, mas é uma regra gramatical (no sentido em que Wittgenstein usa “gramatical” nas *Investigações*) em que “é um número” indica como se deve usar a expressão “1”. Quem entende a sentença, sabe que não deve usar “1” assim: “1 é verde” (salvo se “1” é, por exemplo, o número de uma planta, usado para referir-se a ela, ou se “verde” significa algo como “um número muito pequeno”, por exemplo). Quem entende “1 é um número” sabe que não deve exigir que “1” e “é verde” contribuam para o sentido de “1 é verde” (se essa sentença tem sentido) do mesmo modo como contribuem para o sentido de “ $1+1=4$ ” e “Essa planta é verde”, respectivamente. O autor do *Tractatus*, segundo os revisionistas, não pode aceitar essa explicação do sentido de “1 é um número”, pois isso seria admitir que as sentenças do *Tractatus*, até mesmo aquelas que não fazem parte da moldura do livro, são significativas. A razão pela qual o autor do *Tractatus* não pode aceitar essa explicação é um mistério do ponto de vista dos revisionistas, pois não pode ser o fato de nosso imaginário interlocutor não ter dado uma explicação do sentido da sua sentença que revele o *estado de coisas* que ela representa, pois isso seria defender aquelas afirmações que devem ser jogadas fora.

---

ou complexa é uma questão empírica não pode ser vista como a expressão da fidelidade do autor do *Tractatus* ao sentido ordinário de “simples”. Em outras palavras: a expressão “empírico” não está sendo usada no sentido ordinário por Wittgenstein (cf. cap. V).

<sup>169</sup> Rush Rhees sustenta erroneamente que, nessa passagem, o que é explicado é a noção de pensamento (Cf. 1996, p. 39.). Cf. próximo parágrafo.

<sup>170</sup> Cf. Z §445.

## 9. *Misticismo e Gramática*

O *Tractatus* possui um paradoxo mais fundamental que a contradição performática de se fazer X para mostrar que X não pode ser feito, a saber, diagnosticar como absurdas sentenças que não apenas nos parecem necessariamente verdadeiras, mas que nos parecem dizer coisas muito importantes. • Wittgenstein não tem nenhuma consideração positiva da natureza das sentenças do *Tractatus*, exceto a afirmação não esclarecida e ambígua de que são elucidações (há a elucidação realizada pelos absurdos do *Tractatus* e a elucidação realizada por proposições). • Nem a interpretação tradicional nem a interpretação revisionista resolvem o paradoxo fundamental do *Tractatus*. • O que resta da leitura do *Tractatus* é uma terapia filosófica com um fundamento metafísico, embora indizível. • O paradoxo fundamental do *Tractatus* somente é resolvido nas *Investigações*, onde Wittgenstein pode mostrar que as sentenças do *Tractatus* não são absurdas, mas são proposições gramaticais. • A interpretação revisionista não consegue dar conta da relação entre o *Tractatus* e os escritos posteriores de Wittgenstein.

O *Tractatus* possui um paradoxo mais fundamental do que a aparente contradição performática mencionada no começo da seção 5. Trata-se do conflito entre a avaliação do estatuto lógico das sentenças do *Tractatus* e nossa inclinação a respeito desse estatuto.<sup>172</sup> Jogar fora estas sentenças porque são simplesmente absurdas é fazer algo que conflita com nossa inclinação a considerá-las não apenas como significativas, mas como altamente importantes para o conhecimento.<sup>173</sup> Mesmo que a aparente contradição performática do *Tractatus* seja resolvida pela interpretação revisionista, esse paradoxo mais profundo permanece intacto.

Nossa inclinação a pensar que as sentenças do *Tractatus* são compreensíveis é semelhante àquela que temos em relação a “O conceito cavalo é de fácil apreensão”. Não falamos sobre conceitos na linguagem ordinária do modo como Frege diz que não podemos falar? Linguistas não falam sobre conceitos dizendo “Na linguagem daquele povo não há o conceito de fuso horário”? O que dizer então de “Júlio César existe”? Em “Conceito e Objeto”, Frege, *pace* Conant,<sup>174</sup> foi profundamente injusto com Benno Kerry não reconhecendo seu mérito (o que não implica fechar os olhos para seus erros) por ter chamado atenção para esses fatos e tentar conciliá-los com os resultados das investigações lógicas. O único meio que Kerry encontrou de não ser obrigado a admitir que estamos sob uma tremenda ilusão de estarmos dizendo alguma coisa sobre conceitos, ou de estarmos dizendo *qualquer coisa*, quando usamos certas sentenças *da linguagem ordinária*, foi a rejeição da distinção *absoluta* entre conceito e objeto. No *Tractatus* Wittgenstein diz que “[s]e tudo se passa como se um sinal tivesse significado, então ele realmente tem significado”<sup>175</sup>. *Tudo* não se passa como

<sup>171</sup> *PI* §146.

<sup>172</sup> Esse tipo de paradoxo é mais fiel à etimologia de “paradoxo”. O vocábulo grego significa “opinião contrária” (não “opinião contraditória”). Aristóteles, por exemplo, diferencia argumentos que levam a uma conclusão paradoxal de argumentos nos quais se comete um erro de raciocínio (cf. Aristóteles, *Dos Argumentos Sofísticos*. cap. 12, 172b 20-25). Uma opinião é paradoxal quando é contrária ao que é normalmente tomado pela maioria como certamente verdadeiro.

<sup>173</sup> G.E.M Anscombe, na sua introdução ao *Tractatus*, escreveu o seguinte: “Agora, as coisas que seriam verdadeiras se pudessem ser ditas são obviamente importantes.” (ANSCOMBE, 1971, p. 162) Hacker chama atenção para o fato de Anscombe (bem como Ramsey) ter discutido extensamente com Wittgenstein os temas do *Tractatus* (HACKER, 2000). Max Black recusa-se a interpretar “o que não pode ser dito” como “o que não pode ser inteligivelmente comunicado”. “É certo que um leitor simpático pode fazer sentido do texto do *Tractatus* de um modo que seria impossível se ele tivesse tentando decifrar absurdidades ininteligíveis.” (BLACK, 1956, p. 379).

<sup>174</sup> “O que Frege fez por Kerry (sem mencionar Schubart, Thomae e outros) me traz à mente a observação de Henrich Heine [...] a propósito da polêmica de Lessing contra Götze, Reimarus e outros: ‘Ele resgatou o nome de muitos de um bem merecido obívio... e preservou-o para a posteridade como um inseto capturado pelo âmbar.’” (CONANT, 2000, p. 201, nota 29)

<sup>175</sup> *TLP* 3.328.

se entendêssemos a sentença “O conceito cavalo é de fácil apreensão”? E se não estamos falando sobre conceitos, sobre o que estamos falando? Tudo não se passa como se entendêssemos as sentenças do *Tractatus*? Temos que admitir que sofremos da ilusão de compreender as críticas de Wittgenstein a Frege e Russell que estão formuladas em sentenças que não fazem parte da moldura do livro? A resposta, segundo os revisionistas, é fácil: “O *Tractatus* proporciona uma ilusão de entendimento. A única dificuldade que está envolvida nessa afirmação é a mesma em relação a qualquer ilusão: mesmo depois de reconhecida como tal, a aparência ilusória não deixa de ser ilusória.” Uma das questões para a qual tentei chamar atenção é: como um revisionista pode mostrar que se trata de uma ilusão sem enunciar nenhuma sentença que seja um sintoma da mesma ilusão?

Wittgenstein não tem nenhuma consideração *positiva* da natureza das sentenças do *Tractatus*. Elas *não* são proposições; *não* são tautologias; *não* dizem nada e *não* mostram nada. Diamond e Conant procuram preencher essa lacuna. Mas, como se tentou mostrar, eles não têm sucesso. A interpretação tradicional diz: as sentenças do *Tractatus* são a expressão de uma tentativa fracassada de se descrever o que apenas se mostra: a lógica da nossa linguagem. E o que se mostra é o que se revela numa visão mística. Wittgenstein diz: “A ‘experiência’ de que precisamos para entender a lógica não é a de que algo é *assim*, mas a de que algo *é*: mas isso *não* é experiência. A lógica é anterior a toda experiência — de que algo é *assim*. Ela é anterior ao Como, mas não ao Quê.”<sup>176</sup> Dizer que o mundo é uma totalidade limitada pelas possibilidades que compõem o espaço lógico (uma totalidade fixa de possibilidades) não é descrever um estado de coisas. E aquilo que a experiência nos dá, segundo o *Tractatus*, são fatos, estados de coisas realizados. Dizer que no mundo há coisas que se concatenam para formar fatos não é dizer *como* as coisas são, mas *que* elas são. Dizer estas coisas, entretanto, segundo o *Tractatus*, não é dizer coisa alguma. É uma tentativa de pôr em palavras aquilo que não pode ser expresso desse modo, mas que se mostra. Tudo aquilo que se revela no uso da linguagem mas não pode ser descrito pela linguagem é apreendido numa visão, num sentimento. “O Místico não é *como* o mundo é, mas *que* ele é. A visão [*Anschauung*] do mundo *sub specie aeterni* é sua visão como totalidade limitada. O sentimento [*Gefühl*] do mundo como totalidade limitada é o sentimento místico.”<sup>177</sup>

Deve-se reconhecer que a interpretação tradicional — assim como a interpretação revisionista — não resolve o paradoxo profundo do *Tractatus*, na medida em que ela não explica como a leitura de sentenças *sem sentido* pode proporcionar uma visão mística. Mas esse não é um problema da referida interpretação, mas do próprio *Tractatus*. Uma das vantagens da interpretação tradicional consiste em atribuir uma importância ímpar às sentenças sem sentido do *Tractatus* — à qual Wittgenstein faz justiça nas *Investigações Filosóficas*. Apesar de serem absurdas, elas não são um *flatus vocis*. É por meio da “leitura” dos absurdos do *Tractatus* — e não de quaisquer sentenças — que se têm a visão mística dos limites indizíveis do mundo e se vê o mundo corretamente, isto é, do ponto de vista lógico correto.<sup>178</sup> A atribuição dessa importância às sentenças do *Tractatus* faz jus à nossa inclinação a acreditar que elas são ao menos uma tentativa de dizer algo

<sup>176</sup> TLP 5.552.

<sup>177</sup> TLP 6.44-6.45.

<sup>178</sup> TLP, 6.54.

importante. A única importância que a interpretação revisionista atribui às sentenças do *Tractatus* que não fazem parte da moldura é a de um sintoma de uma ilusão e a de degraus da escada elucidativa (composta de uma mistura, uma combinação não lógica, de palavras) que deve ser jogada fora.

Depois de atingir o topo da escada, ela é jogada fora, e tudo o que resta a fazer é a atividade negativa de terapia analítica.<sup>179</sup>

O método correto da filosofia seria propriamente este: nada dizer, senão o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural — portanto, algo que nada tem a ver com a filosofia: e então, sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições. Esse método seria, para ele, insatisfatório — não teria a sensação de que lhe estivéssemos ensinando filosofia, mas *esse* seria o único rigorosamente correto.<sup>180</sup>

A filosofia consistiu até então na construção de supostas *teorias* filosóficas, supostos sistemas de *proposições* filosóficas. Wittgenstein mostra que a melhor tentativa de se construir uma tal doutrina, o *Tractatus*,<sup>181</sup> acaba por revelar que ela e qualquer destas teorias não são e não podem ser teorias, pela boa razão de que as sentenças resultantes dessa tentativa são absurdas, não expressam pensamentos. Deve-se então mostrar ao metafísico que ele “não conferiu significado a certos sinais em suas proposições”.<sup>182</sup>

Essa terapia, *pace* os revisionistas, tem um pano de fundo metafísico. Esse pano de fundo, entretanto, não é uma *teoria* metafísica, mas aquilo que se mostra.

A razão profunda da nossa inclinação a ver sentido onde o *Tractatus* procura mostrar sua ausência somente vem à tona nas *Investigações*. Nessa obra, Wittgenstein abandonou a tese tractariana da bipolaridade essencial da proposição. Isso ocorreu porque ele reconheceu que “aquilo que chamamos de ‘frase’ [*Satz*], ‘linguagem’, não é a unidade formal que eu me representava, mas a família de estruturas mais ou menos aparentadas entre si”.<sup>183</sup> Dentre estas famílias de estruturas está a família das proposições gramaticais.<sup>184</sup> Em boa medida, o *Tractatus* pode ser visto — *mas apenas retrospectivamente* — como um conjunto de sentenças que são candidatas à expressão de proposições gramaticais. Elas descrevem a gramática do discurso empírico. São *candidatas* à expressão de proposições gramaticais porque uma sentença expressa uma proposição gramatical apenas se for usada de um determinado modo. Ter-se-ia de mostrar, portanto, que o uso das sentenças do *Tractatus* é gramatical. E isso pode ser feito examinando-se as reflexões tardias de Wittgenstein sobre a natureza da filosofia. As investigações filosóficas são (quer se perceba isso, quer não) investigações sobre a gramática de certas expressões,<sup>185</sup> tendo como finalidade a dissolução de certas confusões conceituais. Essa é uma descrição exata do principal objetivo do *Tractatus*. A noção de proposição gramatical explica nossa inclinação a não aceitar que as sentenças do *Tractatus* sejam como um *flatus vocis*. Um ponto impor-

<sup>179</sup> Cf. HACKER (1997) pp. 22-27.

<sup>180</sup> *TLP* 6.53.

<sup>181</sup> Malcolm diz: “[Wittgenstein] me disse uma vez que ele realmente pensou que, no *Tractatus*, ele havia fornecido uma consideração perfeita de uma posição que é a *única* alternativa ao ponto de vista da sua obra tardia.” (MALCOLM, 1958, p. 69)

<sup>182</sup> Sobre como mostrar ao metafísico que ele “não conferiu significado a certos sinais em suas proposições”, cf. seção IV acima.

<sup>183</sup> *PI* §108.

<sup>184</sup> *PI* §251.

<sup>185</sup> *PI* §90.

tante aqui é que essa explicação da natureza das sentenças do *Tractatus* não estava disponível ao autor do *Tractatus*, pois ela nasceu justamente em meio a uma crítica sistemática à noção de proposição do *Tractatus*.

Um dos principais méritos do *Tractatus* foi ter mostrado que a filosofia tem uma natureza radicalmente diferente da ciência. Mas, como foi dito, essa conquista permaneceu essencialmente negativa. Wittgenstein sustenta que as sentenças do *Tractatus* nos levam a compreender a lógica da nossa linguagem, mas (*pace* Diamond e Conant) ele não explica como isso acontece. Wittgenstein diz que as proposições do *Tractatus* são elucidações (*Erläuterungen*). Em 6.53, ele diz que as suas proposições “elucidam” (*erläutern*). E em 4.112, ele diz que “[u]ma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações”.<sup>186</sup> A expressão “elucidação” ecoa Frege.<sup>187</sup> Se esse eco é proposital (e é difícil ver por que não seria), então isso apenas confirma que a intuição de Wittgenstein acerca da natureza das sentenças do *Tractatus* foi negativa. Para Frege, as elucidações procuram acenar (*winken*) para algo que está para além de um certo “obstáculo” (*Hemmniss*) que “está fundado na natureza da linguagem” (*in der Natur unserer Sprache begründet ist*).<sup>188</sup> Entretanto, Frege não explica *como* as elucidações levam a cabo essa tarefa, limitando-se a sugerir que não é por meio da expressão de pensamentos.

Cora Diamond afirma que atribuir a Wittgenstein a defesa da distinção entre dizer e mostrar é não ter coragem de fazer o que Wittgenstein pede em 6.54. Mas, a partir dos critérios revisionistas, que expressão de coragem maior pode haver do que atribuir um misticismo lógico a Wittgenstein? Bem, eles ainda poderiam dizer que isso é, na verdade, uma temeridade. De qualquer forma, não se trata de uma covardia.

Há uma série de evidências importantes para a presente interpretação que não foram consideradas aqui: a relação do *Tractatus* com outros escritos de Wittgenstein (além dos *Notebooks* e das *Investigações*)<sup>189</sup> a interpretação de pessoas que discutiram a obra linha por linha com Wittgenstein. Peter Hacker e Ian Proops oferecem uma excelente coleção e análise de tais evidências.<sup>190</sup> Como considerações finais desse capítulo, seguem-se algumas poucas palavras sobre a relação entre o *Tractatus* e “Some Remarks on Logical Form”.

Se a interpretação revisionista está correta, ela deve dar conta da relação entre o *Tractatus* e os demais escritos de Wittgenstein. Sabemos que, em “Some Remarks”, Wittgenstein argumenta para mostrar que “a exclusão mútua dos enunciados de grau inalisáveis contradiz uma opinião que foi publicada [por ele] muitos anos atrás e que exigia que proposições atômicas não podiam se contradizer mutuamente”.<sup>191</sup> Wittgenstein se refere aqui, obviamente, a 4.211: “É um sinal da proposição elementar que nenhuma proposição elementar possa estar em contradição com ela.” É verdade que Wittgenstein procura minimizar o conflito fazendo uma distinção entre exclusão e contradição. Mas na passagem citada acima ele afirma que o conflito ocorre entre a tese da exclusão e a tese da não contradição mútua das proposições elementares ou atômicas. Seja como for, Wittgenstein reinterpreta a tese enunciada em 4.211 e diz que ela não passa intacta pelos resultados obtidos nas reflexões de “Some Remarks”. Ele diz que uma opinião do *Tractatus* é *contradita* por algo que é

<sup>186</sup> TLP 4.112.

<sup>187</sup> Cf. CO.

<sup>188</sup> CO p. 193.

<sup>189</sup> Cf. cap. V.

<sup>190</sup> Cf. HACKER (2000), pp. 371-382. PROOPS (2001).

dito em “Some Remarks”. Mas se os revisionistas estão corretos, se a metáfora da escada que deve ser jogada fora deve ser interpretada de tal modo que as sentenças do *Tractatus* (exceção feita àquelas pertencentes à moldura do livro) não representam a posição de Wittgenstein frente aquilo sobre o que tais sentenças parecem estar dizendo alguma coisa, não faz sentido criticar o que tais sentenças dizem, pela boa razão de que elas não dizem nada. Portanto, como devemos entender “Some Remarks”?

Diamond parece ter uma posição um pouco mais sofisticada que a de Conant, que lhe permite dar uma resposta a essa pergunta. Ela sustenta que Wittgenstein defendeu uma “metafísica exígua” no *Tractatus*: a idéia de análise e tudo que ela incorpora.<sup>192</sup> Em “Some Remarks”, Wittgenstein estaria justamente criticando um dos principais componentes dessa idéia. Isso, entretanto, implica que no *Tractatus* Wittgenstein sustentou mais do que é expresso pelas sentenças que formam a moldura do livro, o que, de acordo com a interpretação revisionista, seria manter-se firme em algum degrau da escada.

É claro que, em “Some Remarks”, Wittgenstein não está apenas criticando a tese da independência lógica das proposições elementares. Ele também reafirma algumas coisas ditas no *Tractatus*. Por exemplo: “Se nós tentamos analisar quaisquer proposições dadas, devemos em geral descobrir que elas são somas lógicas, produtos lógicos, ou outras funções de verdade de proposições simples.”<sup>193</sup> “[Proposições atômicas] contêm o material, e todo o resto é apenas um desenvolvimento desse material. É nelas que devemos procurar o conteúdo [*subject matter*] das proposições”.<sup>194</sup> “A linguagem ordinária disfarça a estrutura lógica”. Evidentemente, estas sentenças fazem parte da escada que Wittgenstein pediu no *Tractatus* que fosse jogada fora. Em “Some Remarks”, ele percebe que a escada do *Tractatus* não o levava ao lugar pretendido. Por isso, ele a recolheu novamente e tentou substituir alguns degraus. Mais tarde ele acabou por reconhecer que nenhuma escada poderia levá-lo onde ele queria ir, pois ele percebeu que já estava onde queria ir,<sup>195</sup> a saber, perante o fenômeno desvelado da linguagem.

Deve-se frisar que Diamond e Conant chamaram atenção corretamente para pontos importantes do *Tractatus* que são normalmente negligenciados pelos intérpretes, como a rejeição da idéia de símbolos absurdos e a necessidade de se dar uma consideração clara do método do *Tractatus* (ainda que isso não impli-

---

<sup>191</sup> *SRLF* p. 33.

<sup>192</sup> DIAMOND (1991[d]), pp. 16-20.

<sup>193</sup> *SRLF*, p. 29.

<sup>194</sup> *Loc. cit.*

<sup>195</sup> Cf. epígrafe da secção 5.



que admitir que o método do *Tractatus* seja claro). Todavia, ambos sofrem do que Juliet Floyd denomina “a mais poderosa de todas as superstições: ilusão de clareza”,<sup>196</sup> acerca do modo como o *Tractatus* deve ser interpretado.<sup>197</sup>

---

<sup>196</sup> FLOYD (2000), p. 232.

<sup>197</sup> Floyd não usa a frase citada para descrever a interpretação de Diamond e Conant, pois ela defende as teses principais da interpretação revisionista.

James Conant me forneceu através de correspondência um artigo escrito em co-autoria com Cora Diamond intitulado “On Reading the *Tractatus* Resolutely”, a ser publicado em *The Lasting Significance of Wittgenstein's Philosophy*, pela Routledge. Nesse artigo, Diamond e Conant procuram responder as objeções de Meredith Williams e Peter Sullivan à sua interpretação “resoluta”. Não mais tempo nem espaço para comentar esse artigo. Entretanto, afirmo que ele não oferece soluções para as dificuldades da interpretação revisionista apresentadas nesse capítulo.

Parte II

## LÓGICA E FORMA DE VIDA

## Capítulo V.

# ENTRE O A *PRIORI* E O EMPÍRICO

### 1. Cores e Análise

A refutação da tese da independência mútua das proposições elementares foi o primeiro e decisivo golpe na concepção puramente formal e absolutamente *a priori* de lógica e, portanto, de necessidade lógica. • Há algumas incompatibilidades lógicas que se assemelham a contradições mas que não podem ser representadas por tabelas de verdade. • A protossolução para a exclusão de cores no *Tractatus* foi rejeitada em “Some Remarks”.

Em “Algumas Observações Sobre a Forma Lógica”, como foi dito, Wittgenstein argumenta contra a tese da independência mútua das proposições elementares. Essa é uma das teses que compõem a concepção tractariana da natureza da necessidade. Segundo o *Tractatus*, há somente necessidade lógica e toda necessidade lógica é formal, vazia de conteúdo,<sup>1</sup> pois as únicas sentenças que expressam necessidade lógica são tautologias e contradições. Relações necessárias entre proposições podem, segundo o *Tractatus*, ser reduzidas por meio da análise a relações lógicas entre as proposições que compõem uma tautologia ou uma contradição. O produto lógico de proposições elementares não é nem uma tautologia, nem uma contradição.

Essa concepção formal da natureza da necessidade lógica tem que dar conta do que parecem ser seus contra-exemplos. Em 6.3751 Wittgenstein apenas esboça o tratamento de um destes contra-exemplos: a assim chamada exclusão das cores. As cores possuem o que Wittgenstein denomina “relações internas”, que são relações necessárias. Se duas cores estão na relação de mais claro ou mais escuro, é impossível que não estejam nessa relação.<sup>2</sup> Uma dessas relações é a impossibilidade de que duas cores ocupem um mesmo lugar do campo visual ao mesmo tempo. Isso, segundo Wittgenstein, é excluído pela “estrutura lógica das cores.”<sup>3</sup> Trata-se, portanto, de uma impossibilidade *lógica*. Isso significa que essa impossibilidade deve poder ser expressa por uma contradição, e *apenas* por uma contradição. Portanto, a proposição “RLT”, que diz que a cor R está no lugar L no tempo T, e a proposição “BPT”, que diz que a cor B está no lugar L no tempo T, devem ser contraditórias. A conjunção “RLT & BLT” deve ser uma contradição, no sentido tractariano de “contradição” (e a proposição “~(RLT & BLT)” deve ser uma tautologia). Isso significa que a análise das

---

<sup>1</sup> Cf. capítulo IV, seção 4.

<sup>2</sup> *TLP* 4.123.

<sup>3</sup> *TLP* 6.3751 (grifo acrescentado).

proposições “BLT” e “RLT” deve revelar que a conjunção dessas duas proposições contém uma proposição e sua negação.

Parece difícil ver como as proposições “Isso agora é vermelho” e “Isso agora é verde” possam ser analisadas do modo exigido pelo *Tractatus*.<sup>4</sup> Wittgenstein, entretanto, assume que isso deve poder ser feito: “O enunciado de que um ponto do campo visual tem ao mesmo tempo duas cores diferentes é uma contradição.”<sup>5</sup> Wittgenstein sugere que a análise deve seguir os passos indicados pela interpretação dessa contradição em termos da linguagem da física.

Pensemos na maneira como essa contradição se apresenta na física; mais ou menos assim: uma partícula não pode ter, ao mesmo tempo, duas velocidades; isso quer dizer que não pode estar, ao mesmo tempo, em dois lugares; isso quer dizer que partículas que estejam em lugares diferentes a um só tempo não podem ser idênticas.<sup>6</sup>

A expressão “essa contradição” mostra que a contradição examinada nesse parágrafo é a mesma examinada no parágrafo anterior.<sup>7</sup> Isso é confirmado pela seguinte passagem dos *Cadernos de Notas*:

Um ponto não pode ser verde e vermelho ao mesmo tempo: à primeira vista não há qualquer necessidade de isso ser uma impossibilidade lógica. Mas a própria linguagem da física a reduz a uma impossibilidade cinética. Nós vemos que há uma diferença de estrutura entre vermelho e verde.

E então a física as arranja em séries. E então nós vemos como aqui a verdadeira estrutura do objeto é trazida à luz.

O fato de que a partícula não pode estar em dois lugares ao mesmo tempo parece mais como uma impossibilidade lógica.

Se nós perguntamos por que, por exemplo, então o seguinte pensamento vem diretamente: bem, deveríamos chamar “diferentes” partículas que estão em dois lugares, e isso tudo por sua vez parece se seguir da estrutura do espaço e das partículas.<sup>8</sup>

Se a percepção de uma cor é a percepção da velocidade com que se move uma partícula, parece então que o primeiro passo na análise de “RLT & BLT” é substituir cada uma das proposições por uma descrição da velocidade de uma partícula. Perceber duas cores no mesmo lugar ao mesmo tempo seria então perceber uma partícula desenvolvendo duas velocidades ao mesmo tempo. Dado que velocidade=distância/tempo, a partícula em questão deveria estar em dois lugares ao mesmo tempo em algum tempo. Mas o lugar em que se encontra uma partícula em um determinado tempo é critério de sua identidade. Se *a* e *b* estão em diferentes lugares ao mesmo tempo, *a* e *b* não podem ser a mesma partícula.<sup>9</sup> Mas essa não pode ser uma análise completa da proposição “Isso agora é verde e isso agora é vermelho”. Não se pode resolver o problema da in-

<sup>4</sup> Em linguagem ordinária diríamos que “Isso é verde e isso é vermelho” (sendo que nas suas duas ocorrências “isso” refere-se a uma mesma mancha monocromática) é uma contradição, pois o critério ordinário para chamarmos duas proposições de contraditórias é que a verdade de uma implique a falsidade da outra.

<sup>5</sup> TLP 6.3751.

<sup>6</sup> *Loc. cit.*

<sup>7</sup> Alguém poderia pensar que Wittgenstein está dizendo “esse tipo de contradição”. Mas, qual tipo? Contradições ocultas pela sintaxe gramatical (em oposição à sintaxe lógica)? Para ver que não é isso que Wittgenstein tem em mente, ver o que se segue.

<sup>8</sup> NB p. 82.

<sup>9</sup> Deve-se notar que já no início da análise de “RLT & BLT” está operante a convicção de que diferentes partículas não podem ocupar o mesmo lugar ao mesmo tempo. Wittgenstein não diz que a percepção de diferentes cores no mesmo lugar é a percepção de velocidades diferentes de diferentes partículas, mas da mesma partícula. Se *per impossibile* fosse possível que diferentes partículas

compatibilidade *cromática* apelando-se para a incompatibilidade *espacial*. Como bem apontou Ramsey,<sup>10</sup> isso apenas adiaria o problema, pois ter-se-ia que mostrar que as proposições “ $aL_1T_1$ ” e “ $aL_2T_1$ ”, que dizem, respectivamente, que a partícula  $a$  está no lugar  $L_1$  no tempo  $T_1$  e que a partícula  $a$  está no lugar  $L_2$  no tempo  $T_1$ , são contraditórias. Se, pois, “Isso está aqui agora” contradiz “Isso está lá agora” e “Isso está aqui agora” contradiz “Aquilo está aqui agora”, propriedades espaço-temporais devem ser analisadas para que a contradição formal entre essas proposições seja exibida.

Em “Algumas Observações Sobre a Forma Lógica” Wittgenstein diz que ele chegou a pensar em linhas gerais a respeito de como a análise de “RLT & BLT” deveria ser realizada. Entretanto, antes de examinarmos a passagem onde Wittgenstein diz isso, convém examinarmos os passos da reflexão que a antecede.

## 2. Necessidade Elementar

A refutação da tese da independência mútua das proposições elementares deixou Wittgenstein com duas opções: (a) ou a lógica não era puramente formal; (b) ou a lógica não dava conta de tudo o que era necessário. • Wittgenstein inicialmente optou por (b) e defendeu o engajamento numa investigação sobre os fenômenos, isto é, sobre as experiências imediatas que eram representadas pelas expressões das proposições elementares de grau. • Wittgenstein chegou a essa conclusão porque constatou que há proposições inanalísáveis que matêm relações veritativas entre si. Ou seja, as relações veritativas entre essas proposições não possuem uma natureza puramente formal, mas são dependentes do significado de expressões cuja análise Wittgenstein constatou ser impossível.

Wittgenstein, como vimos, inicia “Algumas Observações Sobre a Forma Lógica” enunciando algumas convicções do *Tractatus*. “Toda proposição possui uma forma e um conteúdo. Obtemos uma representação da forma pura se nós abstraímos do significado das palavras ou símbolos individuais (na medida em que têm significados independentes).”<sup>11</sup> Essa passagem enuncia a posição do *Tractatus* segundo a qual a lógica da linguagem é exibida em formas *puras*. Exibir as formas lógicas da nossa linguagem é exibir as regras da sintaxe lógica. Portanto, as regras da sintaxe lógica devem poder ser estabelecidas fazendo-se abstração “do significado das palavras individuais”. O principal resultado das reflexões de “Algumas Observações Sobre a Forma Lógica” consiste em mostrar o equívoco de uma certa maneira de se interpretar essa última afirmação. Esse equívoco *deveria* equivaler ao equívoco da concepção *puramente* formal da lógica. Mas, como veremos, não é claro que seja assim que Wittgenstein avaliava, àquela altura, os resultados das suas reflexões.

Após a passagem recém citada, Wittgenstein esclarece o que entende por sintaxe (lógica):

Por sintaxe, no sentido geral da palavra eu tenho em mente [*mean*] as regras que nos dizem quais são as únicas conexões em que uma palavra tem sentido [*in which connections only a word gives sense*], excluindo assim estruturas absurdas. A sintaxe da linguagem ordinária, como a conhecemos, não é adequada para esse propósito. Ela não previne em todos os casos a construção de pseudoproposições absurdas (construções tais

---

que desenvolvem diferentes velocidades ocupassem o mesmo lugar no espaço num único instante (ainda que não em todos os instantes), poderíamos perceber duas cores ao mesmo tempo no mesmo lugar.

<sup>10</sup> Cf. RAMSEY (1950[b]), p. 280.

<sup>11</sup> *SRLF* p. 29.

como “o vermelho é maior do que o verde” ou “o Real, embora seja um *em si*, deve ser capaz de se tornar um *para mim*”. Etc.)<sup>12</sup>

Se tivermos um vocabulário regido por regras *lógicas* de sintaxe, então não podemos usar essas palavras de acordo com tais regras e construir sentenças absurdas. Devemos recordar que a sintaxe que interessava ao *Tractatus* era aquela que se podia determinar independentemente de se examinar a estrutura das proposições elementares. A única coisa que se deveria saber sobre as proposições elementares para se determinar a sintaxe lógica, segundo o *Tractatus*, é que elas são formadas por concatenações de expressões indefiníveis (os nomes) que estão no lugar de entidades simples (os objetos). Portanto, a sintaxe lógica do *Tractatus* era capaz de evitar (se evitava) a construção de “pseudoproposições absurdas” apenas no nível não elementar. A boa ordem lógica no nível elementar é algo pressuposto pela determinação tractariana da sintaxe lógica. A explicitação dessa boa ordem era tarefa da aplicação da lógica.

Poder-se-ia objetar dizendo que a sintaxe lógica do *Tractatus* é completa no que respeita à capacidade de evitar a formação de pseudoproposições, pois afinal há apenas uma categoria lógica no nível elementar, os nomes, que podem combinar-se indiscriminadamente, pois qualquer nome pode substituir qualquer outro (o que nem sempre irá resultar numa proposição verdadeira, mas certamente irá resultar numa proposição com sentido). A réplica a essa objeção seria então a seguinte: se houvesse apenas uma categoria lógica no nível elementar, ou melhor, se houvesse apenas uma categoria de *nomes*, então qualquer nome poderia se combinar com qualquer outro nome, o que resultaria numa anarquia lógica no nível elementar, isto é, na ausência de normatividade, de regras. Se há, pois, restrições de combinações, então os nomes podem ser organizados em tipos lógicos, conforme os outros nomes com os quais eles podem ser combinados. Estes são tipos *lógicos*, pois se tratam de possibilidades lógicas de combinação.<sup>13</sup> Isso, entretanto, parece gerar um outro problema: a existências de impossibilidades que não são expressáveis em uma contradição. Isso somente seria um problema se significasse que há impossibilidades expressáveis em proposições *com sentido*, o que não é o caso. As “impossibilidades” no nível elementar não são expressas em proposições, mas pelo fato de que certas combinações de nomes não são nem verdadeiras nem falsas, mas sem sentido e, portanto, não constituem uma proposição elementar.

Tendo explicado o que entende por “sintaxe”, Wittgenstein passa a fazer considerações gerais sobre a análise de proposições, as quais são, novamente, formulações de convicções tractarianas. Toda proposição é uma função de verdade de proposições mais simples. Toda análise deve chegar a proposições elementares (as quais Wittgenstein, seguindo Russell, passa a denominar “atômicas”) que devem ser as “conexões últimas” que constituem a base de quaisquer outras conexões em ou entre proposições. “Elas, então, são a parte essencial [os miolos - *the kernels*] de toda proposição, *elas* contêm o material, e todo o resto é apenas um desenvolvimento desse material. É nelas que devemos procurar aquilo sobre o que tratam as proposições.”<sup>14</sup>

<sup>12</sup> *Loc. cit.*

<sup>13</sup> Nas *Observações Filosóficas*, Wittgenstein diz: “A gramática é uma ‘teoria dos tipos lógicos’”.

<sup>14</sup> *Loc. cit.*

Wittgenstein então diz que é tarefa da teoria do conhecimento descobrir e entender as formas das proposições elementares. O que Wittgenstein quer dizer com “teoria do conhecimento”? No *Tractatus*, como vimos, a teoria do conhecimento é identificada à filosofia da psicologia.<sup>15</sup> E a filosofia da psicologia é o estudo filosófico de conceitos psicológicos (e, portanto, das proposições psicológicas) como “pensar”, “vontade”, etc.<sup>16</sup> Estes são conceitos psicológicos porque são usados na psicologia para representar “fenômenos” psicológicos. Mas por que Wittgenstein diz que a teoria do *conhecimento* é a filosofia da *psicologia*? Ele não diz que é *uma parte* da filosofia da psicologia, mas que é *a* filosofia da psicologia. Mas provavelmente era a primeira alternativa que ele tinha em mente. A teoria do conhecimento se ocupa principalmente com a análise de proposições da forma “A crê que p” ou “A sabe que p”, por exemplo, em que ocorrem conceitos epistêmicos. Os conceitos epistêmicos são conceitos psicológicos (ainda que a inversa não seja verdadeira), e a análise de conceitos psicológicos não têm um papel central na filosofia. O que ocupa um papel central na filosofia são os conceitos lógicos, é a filosofia da lógica, e a filosofia da lógica não é a filosofia de um ramo do conhecimento do mundo, como a psicologia.

A pergunta agora é: por que em “Algumas Observações Sobre a Forma Lógica” Wittgenstein diz que é tarefa da “teoria do conhecimento”, e não da aplicação da lógica, descobrir e entender as formas das proposições elementares (que não conterão conceitos epistêmicos)? A dúvida aqui se justifica porque nem todas as proposições analisáveis, isto é, passíveis de serem objetos da aplicação da lógica, terão interesse para a teoria do conhecimento. A explicação mais plausível para a escolha dessa expressão parece ser a seguinte. A determinação das formas possíveis de proposições elementares exige que se analise proposições, pois exige o *conhecimento* dos tipos de objetos nomeados pelos nomes que formam as proposições elementares das quais as proposições analisadas são funções de verdade. Como diz Wittgenstein, não se pode *prever* que formas serão encontradas no final da análise.<sup>17</sup> Encontrar as formas possíveis de proposições elementares equivale, portanto, a fazer um inventário dos tipos de coisas sobre as quais falamos ao usar sentenças com sentido; equivale a fazer um inventário dos tipos de coisas que conhecemos (“aquilo sobre o qual tratam as proposições”), o que seria uma tarefa da teoria do conhecimento. Deve-se notar, entretanto, que o conhecimento em questão aqui não é o conhecimento *proposicional*, mas o conhecimento da *forma* dos objetos. “Para conhecer um objeto, na verdade, não preciso conhecer suas propriedades externas [ou seja, suas ligações com outros objetos] — mas preciso conhecer todas as suas propriedades internas.”<sup>18</sup>

Wittgenstein diz que a filosofia mal começou a realizar essa tarefa da teoria do conhecimento. Ele sugere que isso se deve à dificuldade de se aplicar o método pelo qual ela deve ser realizada, a saber, “expressar num simbolismo adequado o que na linguagem ordinária leva a infundáveis mal-entendidos”.<sup>19</sup> O simbolismo adequado é aquele que (a) “fornece uma representação clara da estrutura lógica”, (b) “exclui pseudo-

---

<sup>15</sup> TLP 4.1121.

<sup>16</sup> Cf. TLP 5.541, 6.423.

<sup>17</sup> Cf. SRLF p. 30.

<sup>18</sup> TLP 2.01231.

<sup>19</sup> SRLF p. 29.

proposições” e (c) “usa os termos não ambigualmente”.<sup>20</sup> Depois de listar estas condições Wittgenstein introduz a primeira grande novidade de “Algumas Observações Sobre a Forma Lógica”, em relação ao *Tractatus*. Ele diz que podemos substituir um simbolismo impreciso por um simbolismo claro apenas “inspecionando os fenômenos que queremos descrever, tentando assim entender sua multiplicidade lógica. Isso significa: podemos chegar à análise correta apenas pelo que se pode chamar de investigação lógica dos próprios fenômenos, i.e., de certo modo *a posteriori*, e não conjecturando sobre possibilidades *a priori*.”<sup>21</sup> No *Tractatus* Wittgenstein estava interessado num simbolismo adequado, mas ele exigia desse simbolismo apenas que exibisse as formas lógicas *a priori*, isto é, aquelas que podiam ser reveladas sem consideração do conteúdo de qualquer proposição e, portanto, sem consideração dos fenômenos descritos por estas proposições. Em “Algumas Observações Sobre a Forma Lógica”, tal como nos *Cadernos de Notas*,<sup>22</sup> Wittgenstein está interessado em formas lógicas que reflexões *a priori* não podem desvelar, e, segundo ele, se estamos tentados a pensar que podem, é porque estamos atraídos pelas formas gramaticais da linguagem ordinária. Wittgenstein explica esse ponto por meio de uma analogia. Pretender determinar *a priori* as formas possíveis das proposições elementares por meio da inspeção das formas gramaticais da linguagem ordinária é o mesmo que pretender determinar a forma de uma figura geométrica projetada por meio da inspeção da forma da *imagem* projetada dessa figura, sem considerar a “lei [o método] de projeção”. As formas da imagem projetada, nessa analogia, são “as formas da nossa linguagem particular em que projetamos, de *muitos* modos *diferentes*, *muitas* formas lógicas *diferentes*.”<sup>23</sup> Para encontrar as formas possíveis das proposições elementares, portanto, devemos inspecionar os fenômenos sobre os quais estas proposições dizem alguma coisa. “Seria surpreendente se os próprios fenômenos [*actual phenomena*] não tivessem nada mais a nos ensinar acerca de sua estrutura.”<sup>24</sup>

Para um leitor do *Tractatus* que não conheça “Algumas Observações Sobre a Forma Lógica”, a pergunta natural é: por que Wittgenstein passou a interessar-se por análise de proposições, por aplicação da lógica, por teoria do conhecimento? Que isso um dia deveria ser feito, não há dúvida. Entretanto, a aplicação da lógica nunca havia despertado um profundo interesse em Wittgenstein. Parte da resposta deve-se provavelmente à sua insatisfação com algumas coisas que ele diz sobre a exclusão das cores no *Tractatus*. Sendo um tópico decisivo para a filosofia do *Tractatus*, seu tratamento não podia ter ficado a meio caminho. A análise das proposições em que se atribuem cores (e das chamadas proposições de grau em geral) era um teste para a concepção de análise do *Tractatus*. Wittgenstein começa o parágrafo que se segue ao parágrafo do qual foi extraída a última passagem citada dizendo, baseado em resultados que ele obteve nas suas análises, que as formas encontradas na análise são muito diferentes das formas da linguagem ordinária analisada. “Encontramos as formas do espaço e do tempo com toda a variedade de objetos espaciais e temporais, como

<sup>20</sup> SRLF p. 30.

<sup>21</sup> *Loc. cit.*

<sup>22</sup> Cf. NB p. 2; cf. tb. Cap. I, §2, esp. nota 20.

<sup>23</sup> SRLF pp. 30-31.

<sup>24</sup> SRLF p. 30. K. T. Fann interpreta do seguinte modo a afirmação de Wittgenstein que devemos examinar os próprios fenômenos: “O método puramente *a priori* do *Tractatus* está sob ataque e agora ele recomenda o método (em certo sentido) *a posteriori* de investigação dos próprios fenômenos da linguagem.” (FANN, 1969, p. 42.) Como o texto de Wittgenstein deixa claro, não se tratam dos fenômenos reais da linguagem, mas dos fenômenos sobre os quais falamos usando a linguagem, sejam eles lingüísticos ou não.



cores, sons, etc., com suas gradações, transições contínuas e combinações em várias proporções, que não podemos abarcar todas através dos nossos meios ordinários de expressão.”<sup>25</sup> Essa observação poderia sugerir que Wittgenstein está atribuindo um defeito lógico à linguagem ordinária, a saber, não poder expressar aquilo que somente uma notação logicamente adequada pode fazê-lo. Mas esse não é o ponto dessa observação. O que a notação da linguagem ordinária não pode fazer é deixar *claro* o que está sendo expresso por meio dela. Nesse ponto, a filosofia de Wittgenstein permaneceu imutável.<sup>26</sup> Após a citada observação sobre as limitações da linguagem ordinária, ele diz: “...eu quero fazer minha primeira observação definida sobre a análise lógica dos próprios fenômenos: é essa, que para sua representação números (racionais e irracionais) devem entrar na estrutura das próprias proposições atômicas.”<sup>27</sup> Um de seus resultados da análise de proposições choca-se, pois, com um dos pilares do *Tractatus*, a saber, a tese da independência mútua das proposições elementares. Como já foi dito, no *Tractatus* Wittgenstein não estava interessado em analisar proposições. Entretanto, suas reflexões lógicas forneciam a forma geral que qualquer análise deveria tomar, os parâmetros gerais que deveriam orientar a análise. Um desses parâmetros dizia respeito àquilo que qualquer análise deveria encontrar no seu final: proposições elementares logicamente independentes entre si. Melhor: finalizar uma análise é, segundo o *Tractatus*, encontrar proposições elementares logicamente independentes entre si.

Mas o que significa dizer que “números devem entrar na estrutura das próprias proposições atômicas” e por que isso se choca com a tese da independência mútua das proposições elementares? Porque há proposições elementares em que “estamos lidando com propriedades que admitem gradação. i.e., propriedades como a largura de um intervalo, a intensidade de um som, o brilho ou a vermelhidão de um tom de cor, etc.”<sup>28</sup> As propriedades fenomenais admitem graus, e graus podem ser organizados numa escala numérica. Ocorre que proposições que atribuem diferentes graus da mesma escala mantêm relações necessárias entre si. As proposições “Essa mancha de cor tem o grau 1 de brilho” e “Essa mancha de cor tem o grau 2 de brilho”, por exemplo, não podem ser ambas verdadeiras. Wittgenstein está, portanto, dizendo que proposições de grau, que mantêm relações necessárias entre si, são inalisáveis — o que equivale a dizer que são elementares (ou atômicas).

---

<sup>25</sup> *SRLF* p. 31. Waismann registrou as seguintes palavras de Wittgenstein sobre esse ponto: “A estrutura lógica das proposições elementares não necessita ter a menor similaridade com a estrutura lógica das proposições. Simplesmente pense nas equações da física — o quão tremendamente complexa é sua estrutura. Proposições elementares também terão esse grau de complexidade.” (*WVC* p. 42; cf. *PR* §230, p. 286)

<sup>26</sup> Segundo James Austin, “[h]á pelo menos quatro pressuposições inter-relacionadas na consideração positiva de [“Algumas Observações Sobre a Forma Lógica”] que são contravenções diretas do espírito dos escritos tardios. [...] 1. A linguagem ordinária não está correta como ela está. Suas regras de sintaxe não apenas permitem pseudoproposições (p. 31), mas insidiosamente ‘disfarçam a estrutura lógica’ (p. 32). Ela é uma notação “deficiente” (p. 37). De onde a ênfase na convicção tractariana da análise reducionista (p. 32).” (AUSTIN, 1980, p. 145) Entretanto, segundo os escritos tardios de Wittgenstein, as regras de sintaxe da linguagem ordinária *permitem* pseudoproposições, se por “regras de sintaxe da linguagem ordinária” entendemos as regras gramaticais contidas nos livros escolares de gramática. O que dá ou não dá sentido a uma sentença é o seu uso. Assim, “Eu sei que eu sinto dor” pode ser usada para enunciar uma proposição gramatical (lógica) ou para enunciar um absurdo. A sintaxe da linguagem ordinária também disfarça a estrutura lógica. Wittgenstein diferencia a “gramática superficial” (*Oberflächengrammatik*) da “gramática profunda” (*Tiefengrammatik*) (cf. *PI* §664). A primeira são as regras gramaticais contidas nos livros escolares de gramática e a segunda são as regras que determinam o estatuto lógico do que está sendo dito. A primeira disfarça a segunda porque “[a]quilo que, pelo uso da palavra, imediatamente se fixa em nós é seu modo de emprego na *construção da sentença*; à parte do seu uso — poderíamos dizer — que se pode apreender com o ouvido.” (*Loc. cit.*)

<sup>27</sup> *SRLF* p. 31.

<sup>28</sup> *SRLF* p. 32.

Para um leitor do *Tractatus* que não conheça “Algumas Observações Sobre a Forma Lógica”, a pergunta agora é: o que levou o autor do *Tractatus* a pensar que proposições de grau são elementares, isto é, não analisáveis? Wittgenstein diz:

Poder-se-ia pensar — e eu assim pensei não muito tempo atrás — que um enunciado expressando o grau de uma qualidade poderia ser analisado como o produto lógico de enunciados singulares de quantidade e um enunciado adicional complementar, como eu poderia descrever os conteúdos do meu bolso dizendo “ele contém um penny, um shilling, duas chaves e nada mais”. Esse “e nada mais” é um enunciado suplementar que completa a descrição. Mas isso não funciona como uma análise de um enunciado de grau.<sup>29</sup>

Antes de qualquer coisa, deve-se notar que o referido enunciado adicional complementar não é uma proposição elementar. E isso é um problema para os propósitos de Wittgenstein. Suponhamos que o penny de que fala Wittgenstein seja *a*, o shilling seja *b*, uma das chaves seja *c* e a outra *d*. A sentença de Wittgenstein poderia então ser reescrita assim: “(a está contido no meu bolso)  $\wedge$  (b está contido no meu bolso)  $\wedge$  (c está contido no meu bolso)  $\wedge$  (d está contido no meu bolso)  $\wedge$  (para todo *x*, se  $x \neq a \wedge x \neq b \wedge x \neq c \wedge x \neq d$ , então *x* não está contido no meu bolso).”<sup>30</sup> A última proposição componente dessa conjunção é uma quantificação universal. Ela é indispensável para o que Wittgenstein, antes das reflexões contidas em “Algumas Observações Sobre a Forma Lógica”, julgava ser a análise das proposições de grau. Ele diz: “Se enunciados de grau fossem analisáveis [...] poderíamos explicar essa contradição [“RLT & BLT”] dizendo que a cor R contém todos os graus de R e nenhum de B e que a cor B contém todos os graus de B e nenhum de R.”<sup>31</sup>

Podemos deixar essa dificuldade de lado e examinar os aspectos restantes da tentativa de análise de Wittgenstein.<sup>32</sup> Se as proposições de grau devem ser analisadas do modo descrito acima, então a proposição “E(2*b*)”, que atribui dois graus de brilho (2*b*) a uma entidade E, deveria ser reduzida a uma conjunção. Mas que conjunção seria essa? Wittgenstein vislumbra a seguinte alternativa: “E(1*b*)  $\wedge$  E(1*b*)”. Cada uma das proposições componentes dessa conjunção atribui a E o grau 1 de brilho. Mas “E(1*b*)  $\wedge$  E(1*b*)” é equivalente a “E(1*b*)”, e não a “E(2*b*)”. Ou seja, o símbolo “ $\wedge$ ” não realiza uma adição. Para superar essa dificuldade, poder-se-ia introduzir uma distinção entre as unidades de grau de brilho atribuídas em cada uma das proposições componentes da conjunção (a diferença aqui seria análoga à diferença entre uma unidade de medida métrica e uma unidade inglesa). A conjunção seria então reescrita da seguinte maneira: “E(1*b*)  $\wedge$  E(1*b*)’”’. Entretanto, em “E(2*b*)”, a unidade de grau de brilho é única e, por isso, uma pergunta se impõe: trata-se de qual das duas unidades? E isso nos faz voltar à estaca zero. Além disso, se *b*’ e *b*’ são unidades diferentes de grau de brilho, isso significa que elas representam diferentes graus de brilho. Na verdade, duas unidades diferentes de grau de brilho *podem* ser coincidentes. Mas para tentar resolver o problema anterior, que con-

<sup>29</sup> *Loc. cit.* A expressão “não muito tempo atrás” não pode estar se referindo ao *Tractatus*, pois ele já havia sido escrito havia mais de dez anos. Mais adiante, Wittgenstein se refere à época do *Tractatus* como tendo sido há “vários anos atrás” (p. 33). Isso é certo: “não muito tempo atrás” se refere a um tempo em que Wittgenstein ainda acreditava na tese da independência lógica das proposições elementares; um tempo em que ele desenvolveu (embora, ao que tudo indica, não tenha registrado) a tentativa de análise das proposições de grau que abordada na passagem que está sendo considerada.

<sup>30</sup> Dado que a notação do *Tractatus* dispensa o sinal de identidade, a maneira mais correta de escrever a proposição em questão seria essa: “ $(\exists x_1, x_2, x_3, x_4)(eCx_1 \wedge eCx_2 \wedge eCx_3 \wedge eCx_4)$ ”.

<sup>31</sup> *SRLF* p. 33.

<sup>32</sup> *SRLF* p. 32-33.

sistia na equivalência entre “ $E(1b) \wedge E(1b)$ ” e “ $E(1b)$ ”, a distinção entre *unidades* de grau de brilho *deveria* ser uma distinção entre graus de brilho. Uma tal distinção, entretanto, implica que em “ $E(1b) \wedge E(1b)$ ” atribui-se diferentes graus de brilho a E, o que é absurdo. Uma outra alternativa também fracassa: analisar “ $E(2b)$ ” como “ $E(1b) \wedge E(2b)$ ”. Nesse caso, o problema consiste no fato de o *analysans* conter o *analysandum*. Se “ $2b$ ”, no *analysans*, significa “pelo menos  $2b$ ”, então “ $2b$  implica “ $1b$ ”. Se significar “exatamente  $2b$ ”, então *exclui* “ $1b$ ”.<sup>33</sup>

Baseado nas reflexões precedentes, Wittgenstein conclui que as proposições de grau são inalisáveis e que, portanto, proposições elementares mantêm relações necessárias entre si. “A exclusão mútua de enunciados inalisáveis contradiz uma opinião que foi publicada por mim vários anos atrás e que exigia que proposições atômicas não podiam excluir-se umas as outras.”<sup>34</sup>

A palavra “excluir” é importante aqui porque ela serve para expressar uma diferença conceitual que surge como resultado das reflexões que levaram Wittgenstein a abandonar a tese da independência mútua das proposições elementares. Ele diz: “Uso aqui deliberadamente ‘excluir’ e não ‘contradizer’, pois há uma diferença entre essas duas noções, e proposições atômicas, embora não possam se contradizer, podem se excluir mutuamente.”<sup>35</sup> Para explicar essa diferença, Wittgenstein introduz primeiramente a noção de uma função que pode resultar numa proposição verdadeira apenas quando é preenchida por um único argumento. O exemplo é a função “( )LT”, explicada acima. De modo geral, os predicados de grau possuem essa característica. Wittgenstein diz que a proposição “ $RLT \wedge BLT$ ” “é uma espécie de contradição (e não meramente uma proposição falsa)”.<sup>36</sup> A negação dessa proposição, por sua vez, não expressa uma experiência, mas é, “em algum sentido”, uma tautologia. Dizer que se trata de uma tautologia *em algum sentido* é a maneira de Wittgenstein reconhecer dois aspectos essenciais das proposições que resultam do preenchimento de funções do tipo “( )LT”: (1) tratam-se de descrições completas e (2) conjunções de proposições que resultam do preenchimento de uma mesma função por diferentes argumentos são símbolos que de alguma forma expressam necessidade. Se dissermos que uma determinada mancha é completamente vermelha, não precisamos complementar nossa descrição dizendo que ela não é completamente verde. Alguém poderia perguntar: “Mas que tom de vermelho?” Se dissermos que ela possui o grau 2 de vermelho, então não precisamos complementar nossa descrição dizendo que não possui o grau 3 de vermelho. Essa descrição é completa no que tange a informar a cor da mancha em questão. Essa completude não é um aspecto acidental dessas descrições. Nossa maneira de reconhecer que se trata de um aspecto essencial, necessário, consiste em tratar como incompreensível qualquer pedido de complemento. “Cada um de nós sabe isso na linguagem ordinária. Se alguém nos pergunta ‘Qual é a temperatura lá fora?’ e nós dizemos ‘Oito graus’, e agora ele pergunta novamente ‘E é nove graus?’, nós responderíamos ‘Eu te disse que era oito graus’.”<sup>37</sup> Essa é uma maneira de reconhecer que as proposições “ $\sim(RLT \wedge BLT)$ ” e “ $RLT \wedge BLT$ ” em algum sentido expressam necessidade. Entretanto,

<sup>33</sup> Cf. GLOCK (1996), p. 107; HACKER (1986), p. 111.

<sup>34</sup> SRLF p. 33.

<sup>35</sup> Loc. cit.

<sup>36</sup> Loc. cit.

<sup>37</sup> SRLF p. 32.

segundo “Algumas Observações Sobre a Forma Lógica”, não é correto descrever o reconhecimento dessa necessidade como o reconhecimento de que “ $\sim(\text{RLT} \wedge \text{BLT})$ ” é necessariamente verdadeira e “ $\text{RLT} \wedge \text{BLT}$ ” é necessariamente falsa. Wittgenstein diz que “[n]osso simbolismo, que nos permite formar o sinal do produto lógico de ‘RLT’ e ‘BLT’ não fornece nenhuma figuração [*picture*] correta da realidade”.<sup>38</sup> Isso está relacionado com a diferença entre exclusão e contradição. Uma contradição, segundo o *Tractatus*, deve poder ser expressa numa conjunção cujo valor de verdade é necessariamente o falso. Mas “não há nenhum produto lógico de RLT e BLT”, no sentido tractariano de “produto lógico”.<sup>39</sup> Segundo o *Tractatus*, a conjunção de “RLT” e “BLT” deveria ser representada pela seguinte tabela de verdade:

RLT	BLT	
V	V	V
V	F	F
F	V	F
F	F	F

Mas, nessa tabela, a primeira linha não representa uma combinação possível de “RLT” e “BLT”. As “verdadeiras possibilidades”, como diz Wittgenstein, são as seguintes

RLT	BLT	
V	F	F
F	V	F
F	F	F

Essa, entretanto, não é mais uma tabela de verdade de uma conjunção. Por isso, apesar de ter o valor de verdade falso para todas as possíveis combinações dos valores de verdade de “RLT” e “BLT”, não se trata de uma tabela de verdade de uma contradição. A exclusão da primeira linha da tabela anterior, o reconhecimento de que se trata de uma “combinação impossível”, está baseada não no conhecimento da forma geral da proposição, mas no conhecimento de certos aspectos essenciais de determinadas funções cujo preenchimento resultam em proposições elementares. A linha excluída não representa uma possibilidade, mas é um absurdo (*nonsense*). Quem enuncia “ $\text{RLT} \wedge \text{BLT}$ ” não está proferindo uma contradição, mas está dizendo um absurdo.<sup>40</sup> A sintaxe lógica de “( )LT” exclui essa combinação de sinais como sem sentido. Conseqüentemente, quem enuncia “ $\sim(\text{RLT} \wedge \text{BLT})$ ” não está enunciando uma tautologia.

<sup>38</sup> *SRLF* p. 34.

<sup>39</sup> *SRLF* p. 35.

<sup>40</sup> Todavia, nas *Observações Filosóficas*, Wittgenstein diz: “O que dizer sobre todas as asserções [...] tais como: um ponto de massa pode ter apenas *uma* velocidade, pode haver apenas *uma* carga em um ponto do campo magnético, em um certo ponto de uma superfície quente, apenas *uma* temperatura em um dado tempo, em um ponto em uma caldeira, apenas *uma* pressão. Ninguém pode

### 3. A Necessidade de uma Nova Lógica

A tese da independência mútua das proposições elementares é um pressuposto dos seguintes pontos do *Tractatus*: 1. A idéia de análise: os parâmetros de análise do *Tractatus* não servem para se determinar o conteúdo lógico de qualquer proposição. 2. A idéia de quantificação: a elucidação da natureza da quantificação no *Tractatus* é demasiado permissiva, pois não consegue excluir *a priori* a construção de absurdos tais como “Todos os *F*s são vermelhos e verdes”. Além disso, a equivalência entre uma quantificação e uma soma ou produto lógicos impede a compreensão da verdadeira natureza da quantificação sobre domínios infinitos, tal como ocorre na matemática. 3. A idéia de forma geral da proposição: as regras lógicas do *Tractatus* para as constantes lógicas não servem para determinar o conteúdo lógico de todas as constantes lógicas, ou de todos os usos dos sinais para constantes lógicas. 4. A idéia de tautologia: se há proposições necessárias que não são tautologias, então as tautologias perdem a importância filosófica que tinham. 5. A função filosófica da notação das tabelas de verdade: se nem todas as proposições necessárias podem ser expressas por tabelas de verdade, então essa notação perde a importância filosófica que tinha no *Tractatus*.

Dadas essas reflexões de Wittgenstein contidas em “Algumas Observações Sobre a Forma Lógica”, a pergunta que se impõe é a seguinte: o que significou, para o *Tractatus*, abandonar a tese da independência mútua das proposições elementares? Isso é certo: nem todas as relações necessárias entre proposições são resultados de aplicações sucessivas da operação *N*. Mas qual é a natureza dessas relações necessárias não veritativo-funcionais? E qual é a consequência disso para a filosofia da lógica do *Tractatus*? A presente seção é dedicada à segunda pergunta. A próxima seção é dedicada à primeira.

É certo que o resultado de “Algumas Observações Sobre a Forma Lógica” não é que *todas* as proposições elementares mantêm relações lógicas entre si. Se houver um conjunto não vazio de proposições inanalísáveis mutuamente independentes (e, até aqui, não temos nenhuma razão para supor que não haja), então tudo o que é dito no *Tractatus* sobre a natureza da proposição será correto em relação a essas proposições elementares e às funções de verdade que delas se podem formar. Isso está correto. Mas que conclusão deve-se tirar disso? Como é bem sabido, a rejeição da universalidade da tese da independência mútua das proposições elementares afeta toda a filosofia da lógica do *Tractatus*. E não se tratam de consequências periféricas insignificantes.

A tese da independência mútua das proposições elementares é um pressuposto fundamental dos seguintes pontos da filosofia da lógica do *Tractatus*: a idéia de análise, a idéia de quantificação, a idéia de forma geral da proposição, a idéia de tautologia e a função da notação das tabelas de verdade.<sup>41</sup> Deve-se recordar as seguintes conexões. De acordo com o *Tractatus*, qualquer função de verdade de quaisquer proposições elementares é uma proposição e qualquer proposição é uma função de verdade de proposições elementares. E uma função de verdade é a representação de *todas* as possibilidades de combinação dos possíveis valores de verdade de cada uma das proposições das quais ela é uma função de verdade (mais a indicação de quais possibilidades devem se realizar para que a função de verdade seja verdadeira). Isso, por sua vez, está baseado na bipolaridade da proposição: *qualquer* proposição é essencialmente asserível ou negável. Portanto, qual-

---

duvidar que estas [proposições] são auto-evidentes e que suas negações são contradições.” (PR §81) Aqui Wittgenstein está obviamente usando “contradição” num sentido diferente daquele usado no *Tractatus*.

quer combinação dos possíveis valores de verdade de proposições é essencialmente asserível ou negável. Disso se segue que as proposições elementares são logicamente independentes entre si. Como foi visto, se duas proposições elementares são logicamente excludentes, então não se pode representar a conjunção dessas proposições, pois a tabela de verdade da conjunção possui uma linha que não representa uma combinação possível dos possíveis valores de verdade dessas proposições, ou seja, essa tabela possui excessiva multiplicidade lógica. A análise de uma proposição, segundo o *Tractatus*, consiste justamente no meio de explicitar as proposições das quais a proposição analisada é uma função de verdade; é, desse modo, um meio de determinar o sentido da proposição analisada. Mas se a tese da independência mútua das proposições elementares é incorreta, então a idéia de análise do *Tractatus* perde a importância filosófica que tinha: ela não pode mais ser um expediente para determinar o sentido de *qualquer* proposição.

A forma geral da proposição, segundo o *Tractatus*, é a forma geral de qualquer função de verdade. Mas como “Algumas Observações Sobre a Forma Lógica” mostrou, há casos que satisfazem a descrição da forma geral da proposição e, no entanto, não são proposições com sentido (p.ex.: “ $RLT \wedge BLT$ ”). Por outro lado, há casos que *não* satisfazem a descrição da forma geral da proposição e, no entanto, são proposições com sentido (p.ex.: “ $RLT \supset \sim BLT$ ”). Portanto, a idéia tractariana de forma geral da proposição se desvanece e com ela vai-se a função filosófica central da notação das tabelas de verdade. O último exemplo é “em algum sentido” uma tautologia, pois expressa necessidade. Mas, obviamente, não o é no sentido tractariano de “tautologia”. Entretanto, se há proposições da forma “ $p \supset q$ ” que são necessárias e não são tautologias no sentido tractariano, então a regra tractariana para “ $\supset$ ” — a qual baseia-se no fato de que “ $\supset$ ” indica uma das possíveis funções de verdade geradas pela aplicação da operação *N* a uma base qualquer de proposições elementares — não é a regra de “ $\supset$ ” em “ $RLT \supset \sim BLT$ ”. Em conversações com o Círculo de Viena e nas *Observações filosóficas*, Wittgenstein expressou esse ponto de uma forma geral:

...eu tinha a idéia de que as proposições elementares deveriam ser independentes uma das outras. Uma descrição completa do mundo seria um produto de proposições elementares, por assim dizer, sendo elas parcialmente positivas e parcialmente negativas. Ao sustentar isso eu estava errado, e o que estava errado era o seguinte:

Eu formulei regras para a o uso sintático das constantes lógicas, p.ex. “ $p . q$ ”, e não pensei que essas regras pudessem ter alguma coisa a ver com a estrutura interna das proposições. O que estava errado na minha concepção é que acreditei que a sintaxe das constantes lógicas podia ser formulada sem prestar atenção à conexão interna da proposição. Não é assim que as coisas são. Eu não posso, por exemplo, dizer que vermelho e azul estão simultaneamente em um ponto. Aqui nenhum produto lógico pode ser construído. Ao invés disso, as regras para as constantes lógicas formam apenas uma parte de uma sintaxe mais compreensiva sobre a qual eu ainda não sei ainda nada agora.<sup>42</sup>

...o que eu disse no *Tractatus* não exaure as regras gramaticais para “e”, “não”, “ou” etc.; há regras para as funções de verdade que também lidam com a parte elementar da proposição.<sup>43</sup>

A noção de tautologia tinha no *Tractatus* a função filosófica de elucidar a natureza das proposições da lógica. Dada a sintaxe lógica de uma linguagem qualquer, então, segundo o *Tractatus*, todas as proposições

<sup>41</sup> Para uma exposição mais detalhada desses cinco pontos, cf. BAKER (1988), pp. 116-125.

<sup>42</sup> WVC p. 74.

<sup>43</sup> PR §82.

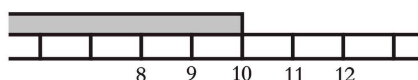
da lógica são dadas. Mas se há proposições necessárias que não são tautologias, se as regras das constantes lógicas incluem regras que o *Tractatus* não contempla, então nem todas as proposições da lógica são dadas pelas regras *tractarianas* da sintaxe lógica.

A quantificação universal, de acordo com o *Tractatus*, é equivalente a uma conjunção que consiste na asserção simultânea de todas as proposições de um determinado conjunto de proposições, quando a base da operação  $N$  que gera a conjunção em questão é determinada por uma função proposicional.<sup>44</sup> Se a função em questão for “( )LT”, então a asserção de todas as proposições geradas a partir dessa função será, não uma proposição falsa, mas um absurdo. Portanto, a elucidação tractariana da natureza da quantificação não é satisfatória. Ela é demasiadamente permissiva.

Essas considerações esquemáticas mostram como as reflexões de “Algumas Observações Sobre a Forma Lógica” geraram a necessidade de se reconsiderar a lógica do *Tractatus*.

Tendo reconhecido que certas proposições elementares mantêm relações necessárias entre si, Wittgenstein passa a considerá-las como constituindo *sistemas*. Ele enuncia esse ponto como uma mudança em relação ao *Tractatus*. “Uma vez eu escrevi ‘A proposição é colocada contra a realidade como uma régua. Apenas as extremidades das linhas graduadas *tocam* o objeto que deve ser medido.’”<sup>45</sup> Se Wittgenstein tivesse prestado mais atenção à sua própria analogia na época da redação do *Tractatus*, ele veria que ela era material para uma crítica e não para apoio de suas teses. Se ele tivesse prestado atenção ao modo como *usamos* réguas, teria notado que, quando medimos um objeto, não usamos apenas as “extremidades da linha graduada”, pois, se assim fosse, então já saberíamos quanto mede o objeto. Usamos todas as linhas. Wittgenstein reconhece isso e reformula sua analogia:

Agora eu prefiro dizer que um *sistema de proposições* é colocado contra a realidade como uma régua. O que eu quero dizer com isso é o seguinte. Se colocar uma régua contra um objeto espacial, coloco *todas as linhas graduadas* contra ele ao mesmo tempo.



Não são as linhas graduadas individuais que são colocadas contra ele, mas a escala inteira. Se eu sei que um objeto se estende até a linha graduada 10, também sei imediatamente que ele não se estende até a linha graduada 11, 12, e assim por diante. Os enunciados que descrevem para mim o comprimento de um objeto formam um sistema, um sistema de proposições. Ora, é um tal sistema inteiro de proposições que comparo com a realidade, não uma única proposição.<sup>46</sup>

As proposições com as quais se atribui uma determinada extensão a um objeto constituem um sistema de proposições; aquelas com as quais se atribuem cores constituem outro sistema. Cada sistema de proposições constitui uma unidade de sentido. É toda essa unidade que é comparada com o a realidade quando queremos determinar se uma das proposições do sistema é verdadeira ou falsa. Isso não significa que para verificar a proposição “Este objeto tem dez metros” devo verificar em separado as proposições “Este objeto tem um

<sup>44</sup> Cf. Capítulo III, seção 3.

<sup>45</sup> WVC p. 63; cf. TLP 2.1512-2.15121.

<sup>46</sup> WVC pp. 63-64.

metro”, “Este objeto tem dois metros” “Este objeto tem três metros”, e assim por diante. Significa justamente o contrário: verificar que “Este objeto tem dez metros” é verdadeira é falsificar as demais proposições da forma “Este objeto tem x metros”, ou seja, é constatar que toda as demais proposições do sistema a que pertence “Este objeto tem dez metros”, são falsas. Portanto, ao verificar uma, compara-se o sistema inteiro com a realidade.

Segundo Wittgenstein, a sintaxe lógica de cada sistema de proposições possui suas próprias peculiaridades. A palavra “todo”, por exemplo, não possui o mesmo significado em todos os sistemas, como Wittgenstein pensava no *Tractatus*. A principal diferença surge quando o âmbito da generalização é finito e quando ele é infinito. Uma generalização sobre as cores, por exemplo, continua a ser tratada por Wittgenstein como sendo equivalente a uma conjunção finita (um produto lógico finito).<sup>47</sup> Nesse caso, se ao invés de escrever todos os elementos da conjunção escrevemos reticências, essas reticências são apenas abreviaturas, “reticências de preguiça”. Mas se a generalização for sobre os números, por exemplo, as reticências não indicam preguiça, mas um aspecto essencial da proposição geral.

Ele disse que havia sido enganado pelo fato de  $(x).fx$  poder ser substituído por  $fa.fb.fc\dots$ , não tendo conseguido ver que a última expressão não é sempre um produto lógico: que ela é um produto lógico apenas se as reticências são o que ele chamava “reticências de preguiça”, como quando nós representamos o alfabeto por “A, B, C...” e, portanto, a expressão inteira pode ser substituída por uma enumeração; mas ela não é um produto lógico onde, p.ex., nós representamos os números cardinais por 1, 2, 3..., onde as reticências não são “reticências de preguiça” e toda a expressão não pode ser substituída por uma enumeração. Ele disse que, quando ele escreveu o *Tractatus*, defendeu a errônea opinião que ele adotou ao responder a pergunta: como pode  $(x).fx$  implicar  $fa$  se  $(x).fx$  não um produto lógico?<sup>48</sup>

Essa pergunta está relacionada à tese tractariana segundo a qual a generalização sobre números não é equivalente a um produto lógico, e isso se deve à sua relação com a indução matemática:

Um enunciado sobre *todos* os números não é representado por meio de uma proposição, mas por meio da indução. A indução, todavia, não pode ser negada, tampouco você pode confirmá-la, pois ela não asser nada.<sup>49</sup>

A generalidade na aritmética é indicada pela indução.  
Uma indução é a expressão para a generalidade aritmética.<sup>50</sup>

Wittgenstein expressa a diferença entre uma generalização matemática e um produto lógico dizendo que a indução matemática “não tem nada a ver com a totalidade dos números”.<sup>51</sup> Apenas uma totalidade pode ser representada por um produto lógico e não há *totalidades* infinitas. A expressão “totalidade infinita” não faz sentido, se queremos que “totalidade” signifique algo como “o total”, isto é, a soma de todos os elementos de um conjunto. A dúvida de Wittgenstein é: como poderia haver o *total* de um conjunto *infinito* de coisas? Apenas se pudéssemos contar *todos* os elementos do conjunto. Se não podemos contar todos os elementos de um conjunto, o que queremos dizer, nesse caso, com “todos”? “A generalidade manifesta-se no fato de

<sup>47</sup> WVC p. 45; PR §89, p. 116.

<sup>48</sup> WLM p. 90.

<sup>49</sup> WVC p. 82.

<sup>50</sup> PR §129, p. 150.



que alguma coisa *prosegue desse modo*.<sup>52</sup> Isso significa que uma generalização matemática é uma generalização sobre os membros de uma série formal, de uma série gerada (construída) por (obediência a) uma lei formal.<sup>53</sup> Isso está também conectado com a afirmação de Wittgenstein que o infinito não é um número. Os critérios para se determinar a quantidade de elementos de um conjunto finito e de um conjunto infinito não são os mesmos. E a diferença aqui não é como a diferença entre medir uma distância com uma fita métrica e com anos-luz. Trata-se não de uma diferença tecnológica ou metodológica, mas lógica. Não faz sentido empregar os meios que usamos para determinar o número de elementos de um conjunto finito na determinação do número de elementos de um conjunto que supomos ser infinito.<sup>54</sup> Por isso, quantificações sobre um domínio infinito são verificadas de um modo logicamente diferente de quantificações sobre um domínio finito. Por isso, também, a quantificação universal sobre um domínio infinito não é equivalente a um produto lógico.

Essas considerações mostram, portanto, que, após “Algumas Observações Sobre a Forma Lógica”, Wittgenstein abandonou a convicção de que a sintaxe lógica de um “setor” da linguagem (de um *Satzsysteme*) seja essencialmente a mesma a de qualquer outro setor. Esse é o meio do caminho em direção ao desenvolvimento da noção de *jogos de linguagem*. Um outro passo importante consiste em abandonar a idéia de que a investigação lógica traz à luz, por meio da construção de uma notação ideal, o que está oculto na linguagem.<sup>55</sup>

#### 4. Fenomenologia

A investigação dos fenômenos não absolutamente *a priori* e, por isso, “é, num certo sentido, *a posteriori*”. • Mas, não se trata de uma investigação empírica. O domínio do empírico é, para o *Tractatus*, o domínio da justificação de proposições (empíricas). • O conhecimento dos fenômenos almejado por Wittgenstein, entretanto, não é proposicional, mas é o herdeiro do conhecimentos dos objetos tractarianos. • A investigação dos fenômenos, portanto, está entre o *a priori* e o empírico. • Essa investigação era chamada no *Tractatus* de teoria do conhecimento. No período pós-*Tractatus* ele passou a chamá-la de fenomenologia. • Wittgenstein não defendeu a existência de proposições sintéticas *a priori*. Para ele, a idéia dessas proposições era contraditória: algumas delas deveriam representar a possibilidade do que é impossível. O resultado da investigação fenomenológica não são proposições da fenomenologia que descreveriam fatos impossíveis ou necessários.

A presente secção é dedicada à pergunta: Qual é a natureza da relação necessária não veritativo-funcional admitida por Wittgenstein a partir de “Algumas Observações Sobre a Forma Lógica”?

---

<sup>51</sup> WVC p. 45.

<sup>52</sup> WVC p. 82.

<sup>53</sup> Cf. PR p. 313.

<sup>54</sup> Cf. WVC pp. 187-188. Alguém poderia dizer: “Ora, trata-se de diferentes tipos de números.” E Wittgenstein diria que, nesse caso, está-se a apontar para “os aspectos que as gramáticas [dos numerais e da palavra ‘infinito’] [...] têm em comum. Mas, ao fazer isso, eu corro o risco de esquecer as diferenças.” (*Ibidem*)

<sup>55</sup> Cf. §§6 e 7 abaixo

Segundo o *Tractatus*, há somente necessidade lógica.<sup>56</sup> Como vimos, essa é uma maneira de Wittgenstein dizer que não há proposições que expressem necessidade *de re*, mas apenas necessidade *de dicto*,<sup>57</sup> isto é, uma necessidade lingüística que não possui nenhuma contrapartida extralingüística. Mas as razões para o abandono da tese da independência mútua das proposições elementares *parecem* implicar que há proposições que expressam necessidade *de re* e, portanto, não lógica. Wittgenstein de fato diz que a teoria do conhecimento é uma investigação *lógica* dos fenômenos. Trata-se de uma investigação lógica porque nela se está interessado em desvendar os aspectos essenciais, necessários, que determinam as relações lógicas entre as proposições que descrevem os fenômenos: as proposições elementares.<sup>58</sup> Mas mesmo sendo uma investigação lógica, ela não é uma investigação *a priori*. E a razão disso é o fato de ser necessário “olhar para o mundo” para poder determinar os aspectos lógicos da linguagem, como pensava Russell (que, por isso, era censurado pelo autor do *Tractatus*). Não basta olharmos para o que *fazemos* com proposições com sentido, para as operações lingüísticas (tal como a operação *N*). Como vimos, Wittgenstein diz: “Seria surpreendente se os próprios fenômenos não tivessem nada mais a nos ensinar acerca de sua estrutura.”<sup>59</sup> Não se pode mais, como Wittgenstein pensava no *Tractatus*, determinar a sintaxe lógica apenas por meio da “descrição das expressões”.<sup>60</sup> Parece então que a forma *lógica* das proposições elementares espelha a forma *metafísica* dos fenômenos que elas descrevem (verdadeira ou falsamente).<sup>61</sup> As relações necessárias entre as proposições elementares espelham relações necessárias entre os fenômenos que elas descrevem. Proposições elementares mantêm relações lógicas entre si *porque* os fenômenos que elas descrevem mantêm relações metafísicas entre si, relações necessárias não causais.<sup>62</sup>

Apesar de não ser *a priori*, a investigação lógica dos fenômenos não é uma investigação empírica. “Olhar para o mundo”, no sentido em que Wittgenstein usa essa expressão, não é observar os  *fatos* fornecidos pela experiência,<sup>63</sup> mas é conhecer os *objetos*, num sentido não proposicional de “conhecer”; é conhecer as formas dos objetos. As relações necessárias entre as proposições elementares, portanto, espelham as formas dos objetos.

Mas se a lógica depende da teoria do conhecimento, se não há como fazer lógica sem fazer teoria do conhecimento, então a teoria do conhecimento é parte ou fundamento da lógica. Essa é a razão pela qual Wittgenstein não denomina mais a análise efetiva de proposições “*aplicação* da lógica”, como ele o fazia no *Tractatus*. A investigação lógica não pode estar completa sem a análise (dos fenômenos). Por isso, não se

<sup>56</sup> Cf. *TLP* 6.37, 6.375.

<sup>57</sup> Cap. II, §4.

<sup>58</sup> “Na representação correta da cor deve estar claro não apenas que quando a é vermelho, não é ao mesmo tempo verde, mas devem existir todos aqueles aspectos internos que conhecemos (*kennen*) quando estamos familiarizados com (*kennen*) as cores. Portanto, tudo o que diz respeito às relações das cores individuais umas com as outras e com o preto e o branco.” (MS 105, 88; citado por NOE (1994), pp. 8-9)

<sup>59</sup> *SRLF* p. 30.

<sup>60</sup> *TLP* 3.33.

<sup>61</sup> “Mas, há qualquer menção a argumentos não intersubstituíveis em lógica? Se há, isso seguramente pressupõe alguma coisa sobre a natureza da realidade [*Beschaffenheit der Realität*].” (*NB* p. 72) Estes argumentos não intersubstituíveis são justamente os argumentos da função “( )LT”, descrita acima (§2).

<sup>62</sup> “Discutir: A distinção entre a lógica do conteúdo e a lógica da forma proposicional geral. A primeira parece, por assim dizer, altamente colorida, e a última, lisa; a primeira parece interessada no que a figuração representa, a última parece ser uma característica da forma figurativa tal como uma moldura.” (*PG* p. 217)

pode falar da *aplicação* do que ainda não se tem, justamente porque o que não se tem é o que deveria ser fornecido por aquilo que era denominado “aplicação da lógica”.

Um dos resultados de “Algumas Observações Sobre a Forma Lógica”, portanto, é o engajamento de Wittgenstein em uma forma de investigação que está, em algum sentido, entre o *a priori* e o empírico, como mostra a seguinte passagem de *Observações Filosóficas*:

Parece haver cores simples. Simples como fenômenos [*Erscheinungen*] psicológicos. O que eu necessito é de uma teoria [*Lehre*] psicológica ou antes fenomenológica das cores, não uma teoria física e do mesmo modo não uma teoria fisiológica.

Ademais, deve ser uma teoria da fenomenologia *pura*, na qual nenhuma menção é feita ao que é realmente perceptível e na qual nenhum objeto hipotético — ondas, bastões, cones a tudo mais — ocorre.<sup>64</sup>

A fenomenologia está próxima à psicologia, porém distante da física ou da fisiologia. Mas mesmo estando próxima da psicologia, na medida em que estuda fenômenos, aquilo que é imediatamente dado,<sup>65</sup> a fenomenologia desejada por Wittgenstein não se iguala à psicologia, porque se trata de uma fenomenologia *pura*. Essa pureza é explicada como sendo a ausência de referência ao que *é* percebido (por oposição ao que *pode* ser percebido) e a ausência de hipóteses. Esses aspectos da fenomenologia são elucidados por meio de uma comparação entre a fenomenologia e a física.

A física procura pela verdade, isto é, pela predição correta de eventos, enquanto que a fenomenologia não procura por isso. Ela procura pelo *sentido*, não pela *verdade*.<sup>66</sup>

A física difere da fenomenologia porque ela está interessada em estabelecer leis. A fenomenologia apenas estabelece possibilidades.<sup>67</sup>

A física quer determinar regularidades; ela não dirige sua atenção para o que é possível.

Por essa razão, a física não gera uma descrição da estrutura dos estados de coisas fenomenológicos. Em fenomenologia, trata-se sempre de uma questão de possibilidade, isto é, de sentido, não de verdade e falsidade.<sup>68</sup>

Na fenomenologia, nenhuma referência é feita a algo particular, percebido em um determinado tempo. Não se refere a um objeto particular que ocorre ser vermelho, por exemplo, mas ao vermelho ou ao ser vermelho. E não se faz isso por meio de hipóteses, e sim por meio de uma teoria sobre o que é possível (e impossível) em relação a esses fenômenos, na medida em que conhecer tais possibilidades (e impossibilidades) equivale a saber o que faz sentido dizer a respeito deles. Essas possibilidades determinam a sintaxe lógica da linguagem usada para descrever tais fenômenos.

Perguntado por Schlick sobre a relação entre a sintaxe e o conhecimento empírico, Wittgenstein diz, numa alusão ao *Tractatus*,<sup>69</sup> que há experiência de *que* (as coisas são) e experiência de *como* (as coisas são),

<sup>63</sup> Cf. Cap. I, §5.

<sup>64</sup> *PR* §218, p. 273. Em 1930, Moritz Schlick encontrou Wittgenstein pouco antes de ler numa conferência um artigo intitulado “Phenomenology”. M. O’C Drury recorda que Wittgenstein, naquela ocasião, disse a Schlick o seguinte: “Você pode dizer do meu trabalho que ele é uma ‘fenomenologia’.” (DRURY, 1981, p. 131).

<sup>65</sup> A física, p.ex., estuda corpos, que são objetos “hipotéticos” (cf. o que se segue).

<sup>66</sup> *MS* 105, p. 3; citado por NOE (1994), p. 20.

<sup>67</sup> *MS* 105, p. 6; citado por NOE (1994), p. 9.

<sup>68</sup> *WVC* p. 63.

sugerindo que a sintaxe se constrói por meio da experiência de que as coisas são.<sup>70</sup> É verdade que, no *Tractatus*, Wittgenstein diz que a experiência de que algo seja não é, na verdade, uma experiência. Entretanto, na passagem de *Wittgenstein e o Círculo de Viena* recém mencionada, ele parece deixar claro (se podemos confiar nos registros de Waismann) que considera a experiência de que algo seja como uma experiência.<sup>71</sup> A experiência fenomenológica seria a experiência de que, p.ex., o vermelho é, não a experiência de que algum objeto é vermelho, de *como* as coisas são.

Apesar de ter se engajado numa investigação que não é nem empírica nem *a priori*, Wittgenstein não passou a admitir a existência de proposições sintéticas *a priori*. Waismann registrou o seguinte argumento de Wittgenstein contra Husserl:

Consideremos agora o enunciado ‘Um objeto não é vermelho e verde ao mesmo tempo’. Tudo o que quero dizer por meio disso é que nunca vi um tal objeto? É claro que não. O que eu quero dizer é ‘*Não posso* ver um tal objeto’, ‘Vermelho e verde *não podem* estar no mesmo lugar’. Aqui eu perguntaria: o que a palavra ‘pode’ significa aqui? A palavra ‘pode’ é obviamente um conceito gramatical (lógico), não um conceito material.

Ora, suponha que o enunciado ‘Um objeto não pode ser vermelho e verde’ seja um juízo sintético e as palavras ‘não pode’ signifiquem impossibilidade lógica. Dado que uma proposição é a negação da sua negação, deve existir a proposição ‘Um objeto pode ser vermelho e verde’. Essa proposição seria sintética. Como proposição sintética, teria sentido, e isso significa que o estado de coisas representado por ela *podia ocorrer*. Se ‘não pode’ significa impossibilidade *lógica*, chegamos à consequência de que o impossível é possível.<sup>72</sup>

Parece que o ponto principal contra o qual o argumento acima é dirigido é a idéia de uma proposição que descreva um estado de coisas impossível (ou necessário), ou seja, que não pode se tornar um fato (ou que não pode deixar de ser um fato). *Essa* seria uma proposição sintética *a priori*: uma proposição necessária mas cuja verdade está fundada não em leis lógicas, mas em “fatos impossíveis” (ou “fatos necessários”).<sup>73</sup> Se uma tal proposição descreve um estado de coisas, então descreve aquilo que, se fosse o caso, tornaria a proposição verdadeira. Portanto, ela descreveria algo logicamente possível. Mas se ela diz que é logicamente impossível que este estado de coisas ocorra, então essa proposição diz que algo — que é logicamente possível — é logicamente impossível. O ponto aqui é o mesmo de uma passagem de *Zettel*: “O essencial da metafísica: oblitera a distinção entre investigações factuais e conceituais.”<sup>74</sup> A metafísica pretende falar de fatos logicamente necessários (sejam eles negativos ou não). A diferença entre essa observação de *Zettel* e aquela de *Wittgens-*

<sup>69</sup> TLP 5.552.

<sup>70</sup> WVC p. 65.

<sup>71</sup> No *Tractatus*, o sentido oficial de experiência é esse: o que ocorre quando comparamos uma proposição com a realidade. Experiência, nesse sentido, é conhecimento proposicional (tal como o principal sentido kantiano de “experiência”). Por isso ele nega que a experiência de que algo seja, por oposição à experiência de como algo é, seja uma experiência. Isso deveria obrigá-lo a negar que conhecer as propriedades *internas* de um objeto seja um conhecimento, se conhecimento fosse conhecimento proposicional, experiência no sentido oficial. Entretanto, ele não faz isso. O que mudou do *Tractatus* para “Algumas Observações” foi o seguinte: o sentido oficioso de “experiência” passou a ser considerado um dos sentidos oficiais, como confirma a conversa com Waismann citada acima. Wittgenstein estava confuso sobre esse ponto no *Tractatus*. Ele diz que a relação entre nome e nomeado é psicológica. Mas, para que se estabeleça essa relação, devemos conhecer a forma dos objetos. Portanto, a psicologia deveria servir-se do conhecimento da forma dos objetos para explicar como essa relação se estabelece. O problema aqui é herdeiro do problema fregeano da natureza da significação: ela é psicológica, mas consiste em captar algo de natureza lógica (cf. *L* p. 145).

<sup>72</sup> WVC pp. 67-68.

<sup>73</sup> Em uma passagem das *Observações Filosóficas*, Wittgenstein tem uma posição mais caridosa com relação ao conceito de sintético *a priori*: “O que eu disse anteriormente sobre a natureza das equações aritméticas não serem substituíveis por uma tautologia explica — creio — o que Kant quer dizer quando ele insiste que  $7+5=12$  não é uma proposição analítica, mas sintética *a priori*.” (*PR* §107, p. 129)

*tein e o Círculo de Viena* está no fato de que, como veremos, em *Zettel* Wittgenstein já havia abandonado a idéia de uma investigação fenomenológica. Ou melhor, ele passou a ver que aquilo que ele queria por meio de uma investigação fenomenológica poderia ser obtido por meio de uma investigação lógica do uso de certas expressões, e não de fenômenos. Melhor ainda: Wittgenstein passou a ver que a idéia de uma investigação fenomenológica não passava de uma má representação da natureza da investigação lógica do uso da linguagem.<sup>75</sup> Seja como for, a fenomenologia, para Wittgenstein, não *descreve* fatos impossíveis ou necessários. Ela exprime possibilidades e impossibilidades relativas ao (exprime a essência do) que pode compor fatos, os fenômenos; não por meio de proposições.

### 5. Linguagem Fenomenológica

O resultado da investigação fenomenológica é uma notação que exiba a verdadeira natureza (os aspectos necessários) daquilo sobre o que falamos, ou seja, os fenômenos, excluindo a formação de absurdos. Essa nova notação constitui a linguagem fenomenológica (ou primária). • Trata-se de uma nova notação, que necessita de novos conceitos, pois a linguagem ordinária não é fenomenológica, mas é a linguagem física (ou secundária). • A linguagem física é composta de hipóteses que necessariamente não são conclusivamente verificáveis. A linguagem fenomenológica é composta de proposições que podem ser conclusivamente verificadas. • Uma hipótese diz mais do que um conjunto de proposições (não pode ser deduzida de um conjunto de proposições), mas não porque descreva coisas que as proposições não descrevem, mas porque é uma lei para a construção de proposições. • A confusão entre proposições e hipóteses gera, por exemplo, o debate entre realismo e idealismo com relação ao mundo exterior.

Mas se o resultado da investigação fenomenológica não são proposições que descrevem fatos necessários ou impossíveis, como a fenomenologia exprime seus resultados? Ela o faz através de um simbolismo que tenha a mesma multiplicidade lógica dos fenômenos; um simbolismo cujas regras excluam combinações de símbolos que não representem possibilidades dos fenômenos representados.<sup>76</sup> Construir um tal simbolismo é construir uma linguagem fenomenológica (ou primária), em oposição a uma linguagem física (ou secundária).<sup>77</sup> A linguagem fenomenológica é composta de proposições, ao passo que a linguagem física é composta de hipóteses.<sup>78</sup> Hipóteses não são proposições, ou não são proposições no mesmo sentido em que se pode dizer que a linguagem fenomenológica é composta de proposições.<sup>79</sup> Proposições são descrições conclusivamente verificáveis do que é imediatamente dado (fenômenos).<sup>80</sup> A expressão “imediatamente” indica aqui que a verificação das proposições se dá por meio da observação do que elas descrevem, e não por meio da observação de

<sup>74</sup> Z §458.

<sup>75</sup> A passagem de *Zettel* recém citada também se dirige contra o projeto de uma fenomenologia porque a fenomenologia é uma investigação que está entre o *a priori* (o puramente conceitual) e o empírico (o factual).

<sup>76</sup> Cf. NOE (1994), p. 8. Nas *Observações Filosóficas* (54, p. 85), Wittgenstein diz: “Pois o que pertence à essência do mundo simplesmente *não pode* ser dito. E a filosofia, se fosse dizer qualquer coisa, teria de descrever a essência do mundo. Mas, a essência da linguagem é uma imagem da essência do mundo; e a filosofia como guardiã da gramática pode de fato apreender a essência do mundo, mas não em proposições da linguagem, mas em regras para essa linguagem que excluem combinações absurdas de sinais.”

<sup>77</sup> Cf. PR §§11, 57, 71, 75.

<sup>78</sup> Sobre esse ponto, cf. HACKER (1990), pp. 547-551; NOE (1994), pp. 10-15.

<sup>79</sup> WVC pp. 99-100.

<sup>80</sup> PR §226, p. 283.

algum efeito do que elas descrevem, como se os fenômenos fossem sintomas de alguma outra coisa. Por serem imediatamente dados, “não há lacuna”, como diz Hacker, “entre aparência e realidade, entre parecer e ser”.<sup>81</sup> Não faz sentido dizer que um fenômeno *parece ser* de um tal modo para uma pessoa mas *não é* do modo como parece.<sup>82</sup> Hipóteses, por outro lado, não são conclusivamente verificáveis. Mas essa impossibilidade de se verificar uma hipótese não é epistêmica, mas lógica.

Quando eu digo que uma hipótese não é confirmada definitivamente, isso não significa que haja uma verificação da qual nos aproximamos cada vez mais, sem nunca a alcançar. Isso é absurdo — de uma espécie que frequentemente cometemos. Não, uma hipótese tem uma relação formal com a realidade diferente da verificação. (Portanto, naturalmente, a palavra ‘verdadeiro’ e ‘falso’ são também inaplicáveis aqui, ou têm um significado diferente.)<sup>83</sup>

Hipóteses não são verificáveis porque são símbolos de uma espécie diferente das proposições. Sua relação com a realidade é diferente. Quando se diz que uma hipótese foi verificada não se diz algo falso, mas sem sentido. Hipóteses não são nem verdadeiras nem falsas, mas apenas mais ou menos prováveis. Mas “ser provável” não significa “ter mais chance de ser verdadeira”. O significado de “provável” nesse contexto depende da apreciação da relação entre proposições e hipóteses.

Uma hipótese, segundo Wittgenstein, “diz mais” do que diz uma proposição.<sup>84</sup> Mas isso não significa que a hipótese descreva alguma coisa que a proposição não descreve, como se a proposição descrevesse o sintoma de alguma coisa que é descrita pela hipótese. “Um fenômeno não é um sintoma de alguma outra coisa: é a realidade.”<sup>85</sup> Dizer que uma hipótese diz mais que uma proposição significa apenas que uma hipótese não pode ser reduzida a uma função de verdade de proposições (caso contrário a hipótese seria, ao menos em princípio, verdadeira ou falsa).<sup>86</sup> Portanto, mesmo que proposições contribuam para a determinação do sentido de uma hipótese e sejam verdadeiras, isso não torna verificada essa hipótese. Isso significa que algumas expressões que ocorrem em uma hipótese são irreduzíveis a expressões que ocorrem em proposições.

A seguinte passagem das *Observações Filosóficas* lança alguma luz adicional sobre a relação entre hipóteses e proposições.

Se nossas experiências nos dão pontos em uma linha reta, a proposição [*Satz*] de que estas experiências são várias visões de uma linha reta é uma hipótese.

A hipótese é um modo de representar essa realidade, pois uma nova experiência pode confirmá-la ou não, ou possivelmente tornar necessário modificar a hipótese.<sup>87</sup>

<sup>81</sup> HACKER (1990), p. 548.

<sup>82</sup> Nesse caso, vale o que Wittgenstein diz a respeito da linguagem privada nas *Investigações Filosóficas*: “...correto é aquilo que sempre me parece correto.” (*PI* §258)

<sup>83</sup> *PR* §228, p. 285. “Não esqueçamos que a linguagem física também apenas descreve o mundo primário e não um mundo hipotético. A hipótese é a apenas uma assunção sobre o meio (correto) prático de representação.” *MS* 105, pp. 108-110; citado por NOE (1994), p. 12.

<sup>84</sup> *PG* p. 220.

<sup>85</sup> *PR* §225, p. 283.

<sup>86</sup> Na verdade, dados os resultados de “Algumas Observações Sobre a Forma Lógica” uma hipótese *não pode* ser reduzida a uma função de verdade de proposições. As proposições são as proposições elementares, que mantêm relações necessárias entre si. Portanto, não se podem construir funções de verdade dessas proposições nos moldes do *Tractatus* (cf. próxima secção).

<sup>87</sup> *PR* §227, p. 285.

Dizer que determinados pontos fazem parte de uma reta significa dizer, segundo Wittgenstein, que qualquer que seja nossa perspectiva em relação a esses pontos, nós os veremos como fazendo parte de uma linha que tem uma determinada aparência imutável, e essa é a aparência de uma linha reta. Uma linha reta não deixa de parecer reta porque se mudou a perspectiva da qual ela é observada (o que não ocorre com um círculo, por exemplo). O que pode mudar é a aparência do seu comprimento e de seu sentido (no nosso campo visual). A descrição de certos pontos como fazendo parte de uma linha reta gera certas expectativas com relação ao que iremos observar, pois ela determina o que veremos nas nossas observações futuras dos pontos de diferentes pontos de vista. É por isso que Wittgenstein chama essa descrição de hipótese. É também por isso que ela não pode ser verificada: ela diz mais do que as proposições genuínas, pois se refere ao que não é *imediatamente* dado, como uma linha reta, por exemplo. As expectativas geradas pelas hipóteses se estendem *infinitamente* para o futuro. Não há a última observação que confirma conclusivamente uma hipótese. Essa é uma outra razão pela qual uma hipótese não pode ser verificada. Wittgenstein resume esse ponto dizendo que “[u]ma hipótese é uma lei para formar proposições. Poder-se-ia também dizer: uma hipótese é uma lei para formar expectativas.”<sup>88</sup>

A diferença entre proposições e hipóteses, como já foi dito, não deve ser interpretada como a diferença entre descrições de diferentes tipos de coisas, os fenômenos (as impressões visuais que constituem o ver pontos, p.ex.) e os objetos físicos (a linha reta da qual os pontos fazem parte, p.ex.).

Do precedente se segue — o que a propósito é óbvio — que a linguagem fenomenológica representa o mesmo que a usual linguagem física — e tem apenas a vantagem de que com ela se pode expressar algumas coisas com maior brevidade e com menor perigo de mal-entendido.<sup>89</sup>

Tudo o que importa é que os sinais, de um modo que não importa o quão complicado seja, no final ainda se referem à experiência imediata e não a um intermediário (uma coisa em si mesma).<sup>90</sup>

A linguagem primária — a linguagem que indica sobre o que estamos falando, na medida em que, segundo Wittgenstein, nada na sua notação é inessencial — é a linguagem fenomenológica. Por isso, sempre falamos de fenômenos, mesmo quando usamos a linguagem secundária, sobre objetos físicos, isto é, a linguagem ordinária. Falar sobre objetos físicos é uma maneira de falar sobre fenômenos. Usamos a linguagem física por uma questão de conveniência *prática*.

---

<sup>88</sup> PR §228, p. 285.

<sup>89</sup> MS 105, p. 122; citado por NOE (1994), p. 10.

<sup>90</sup> PR §225, p. 282.

Descrever os fenômenos por meio da hipótese do mundo de objetos materiais é inevitável devido à simplicidade quando comparada com a intratavelmente complicada descrição fenomenológica. Se puder ver diferentes pedaços de um círculo, talvez seja impossível dar uma descrição precisa e direta deles, mas a afirmação de que elas são partes de um círculo [...] é simples.<sup>91</sup>

Embora a linguagem física seja mais simples, a linguagem fenomenológica tem a vantagem de evitar um grande número de mal-entendidos, pois ela exhibe perspicuamente a lógica da nossa linguagem. Um desses mal entendidos, segundo Wittgenstein, é o problema da objetividade do mundo exterior. Nossa linguagem ordinária, segundo Wittgenstein, é a linguagem física. Quando perguntamos se um objeto físico continua a existir quando não estamos olhando para ele, estamos expressando uma dúvida que surge da confusão da lógica do vocabulário dos fenômenos com a lógica do vocabulário dos objetos físicos. O imediatamente dado (o fenômeno) deixa de existir quando não é percebido. Se, ao tentar falar sobre fenômenos, usamos o vocabulário da linguagem física, e perguntamos se aquilo sobre o que estamos falando — e ao qual nos referimos por meio da linguagem física — continua a existir quando não o estamos percebendo, então estamos, na verdade, perguntando se o objeto físico é ou não é um fenômeno. Estamos sempre, em última análise, falando sobre fenômenos, mas fazemos isso quase sempre usando a linguagem física, que tem suas peculiaridades lógicas, dentre as quais destaca-se a permanência do objeto físico não percebido. Mas se então queremos falar sobre as propriedades essenciais daquilo sobre o que estamos falando, os fenômenos, usando a linguagem física, acabamos por atribuir propriedades dos fenômenos ou por perguntar se podemos atribuir propriedades dos fenômenos aos objetos físicos.

Os piores erros filosóficos sempre se originam quando tentamos aplicar nossa linguagem ordinária — física — na área do imediatamente dado.

Se, por exemplo, você pergunta, ‘A caixa continua a existir quando não estou olhando para ela?’, a única resposta correta seria ‘É claro, a menos que alguém a tenha levado embora ou destruído’. Naturalmente, um filósofo ficaria insatisfeito com essa resposta, mas reduziria de modo totalmente correto seu modo de formular a questão *ad absurdum*.

Todos os nossos modos de falar são tomados da linguagem ordinária, física, e não pode ser usada em epistemologia ou fenomenologia sem lançar uma luz distorcida sobre seus objetos.

A própria expressão ‘Eu percebo x’ é tomada do idioma da física, e x deveria ser aqui um objeto físico — p.ex. um corpo. Já é um erro empregar essa expressão na fenomenologia, onde x deve se referir a um dado. Pois então ‘Eu’ e ‘percebo’ também não podem ter seus sentidos anteriores.<sup>92</sup>

Com esse exemplo Wittgenstein quer mostrar que não podemos exibir a lógica da nossa linguagem se nos ativermos à linguagem física. Se falarmos sobre fenômenos, a linguagem que exhibe na sua notação a mesma multiplicidade lógica daquilo sobre o qual falamos é a linguagem fenomenológica. Mas essa linguagem ainda não existe; deve ser construída. Por isso, “precisamos de novos conceitos”.<sup>93</sup> Wittgenstein não está aqui se engajando na construção de uma linguagem que seja logicamente *mais perfeita* que a linguagem ordinária, mas, tal como o projeto do *Tractatus*, de uma linguagem cuja *notação* seja perfeita.

<sup>91</sup> PR §230, p. 286. Cf. nota 60.

<sup>92</sup> PR §57, p. 88.



## 6. *Sintaxe Lógica e Gramática*

Aos poucos Wittgenstein abandonou o projeto de uma fenomenologia. • Primeiramente ele abandonou o projeto de construir uma linguagem fenomenológica: 1. Para que a linguagem física represente de fato os fenômenos ela deve ter certas propriedades lógicas comuns à linguagem fenomenológica, isto é, aquelas propriedades que expressam os aspectos essenciais dos fenômenos. 2. A investigação fenomenológica está interessada nesses aspectos lógicos da linguagem física e pretende exibi-los perspicuamente numa linguagem fenomenológica. 3. Mas, se a linguagem física possui aquilo que é necessário para o sucesso de uma investigação fenomenológica, ou seja, a exibição da essência dos fenômenos, então se houver uma análise da linguagem física que torne perspicua sua lógica sem que seja necessário construir uma nova linguagem, não é necessário construir uma linguagem fenomenológica. • Esse abandono exigiu o abandono da idéia de análise lógica do *Tractatus*: • Wittgenstein abandonou a idéia dogmática aceita sob tensão no *Tractatus* de que podemos descobrir coisas em lógica. “Nada está oculto”. • Ele abandonou a idéia de análise final de uma proposição. • A notação da linguagem ordinária é capaz de exibir a sua lógica, desde que prestemos atenção nas suas regras de uso. • A análise passou a ser um exame do modo de uso, das regras de uso das expressões lingüísticas relevantes, isto é, passou a ser análise gramatical. • Um simbolismo artificial como o simbolismo da lógica formal pode ser útil à análise lógica, mas apenas como objeto de comparação, que ora coincide com a lógica da nossa linguagem, ora não coincide. • O último grande equívoco do *Tractatus* a ser abandonado (o que não significa dizer que todo o *Tractatus* está equivocado) foi justamente a idéia de que a investigação lógica exhibe essências. Esse foi o primeiro grande resultado da aplicação do novo método de análise.

As primeiras palavras das *Observações Filosóficas* mostram que Wittgenstein abandonou a tarefa de construir uma linguagem fenomenológica. Ele passou a acreditar que a finalidade que pretendia atingir por meio da construção de uma linguagem fenomenológica poderia ser atingida de outra forma. Essa finalidade consistia em expressar os aspectos essenciais dos fenômenos — aquilo sobre o que falamos — por meio de uma exibição clara da sintaxe lógica da linguagem que os descreve, dos aspectos essenciais dessa linguagem no que respeita a representar o que ela representa, evitando a construção de pseudoproposições sem sentido. Ele passou a acreditar que, para atingir essa finalidade, não era necessário construir uma nova linguagem, não eram necessários novos conceitos. Dado que “a linguagem fenomenológica representa o mesmo que a linguagem física habitual”,<sup>94</sup> a *linguagem* física, a linguagem ordinária, e não apenas a linguagem fenomenológica, deveria possuir os aspectos nos quais Wittgenstein estava interessado, a saber aqueles aspectos essenciais de ambas as linguagens que tornam ambas representações das mesmas coisas, isto é, dos fenômenos, os dados da experiência imediata. Portanto, tudo o que se deveria fazer era tornar esses aspectos essenciais evidentes.

Uma proposição é logicamente analisada de modo completo se sua gramática for tornada completamente clara: não importando em que idioma ela possa ser escrita ou expressa.

Eu agora não tenho em mente como meu objetivo uma linguagem fenomenológica, ou uma ‘linguagem primária’, como costumava chamá-la. Não sustento mais que seja necessária.<sup>95</sup> Tudo que é possível e necessário é separar o que é essencial do que é inessencial em *nossa* linguagem.

Isto é, se descrevemos uma classe de linguagens que servem ao seu propósito, então ao fazer isso mostramos o que é essencial a elas e demos uma representação da experiência imediata.<sup>96</sup>

<sup>93</sup> PR §213, p. 266.

<sup>94</sup> MS 105, p. 122; citado por NOE (1994), p. 10.

<sup>95</sup> Em MS 107 (20 de Outubro de 1929) ele diz que a idéia de uma linguagem fenomenológica é um absurdo. (cf. NOE, 1994, p. 18).

Que estranho seria se a lógica estivesse interessada numa linguagem “ideal” e não na *nossa* linguagem. Pois o que essa linguagem ideal expressaria? Presumivelmente, o que nós agora expressamos em nossa linguagem ordinária; nesse caso, essa é a linguagem que a lógica deve investigar. Ou alguma outra coisa: mas, nesse caso, como eu teria qualquer idéia do que seria? — Análise lógica é análise lógica de algo que temos, não de algo que não temos. Portanto, ela é a análise das proposições tal como estão. (Seria estranho que a raça humana tivesse estado a falar todo esse tempo sem nunca ter construído uma proposição genuína.)<sup>97</sup>

Mas essa mudança de planos envolveu uma importante mudança na idéia de análise lógica. Se os aspectos essenciais da linguagem física, no que respeita a representar o que ela representa, *podem* ser revelados por meio da construção de uma linguagem fenomenológica, como se pode revelá-los *sem* construir uma linguagem fenomenológica? Como se pode revelar a complexidade lógica de uma linguagem fenomenológica sem construí-la? Além disso, se a linguagem fenomenológica é logicamente mais perspicua que a linguagem ordinária, por que abandonar o projeto de construí-la?

No *Tractatus*, Wittgenstein admitia que a linguagem ordinária, a linguagem física, está em boa ordem lógica. As três principais premissas que levaram Wittgenstein a pensar assim eram: a lógica é a lógica dos pensamentos, as proposições da linguagem ordinária expressam pensamentos e não há pensamentos ilógicos. O pensamento possui a forma de uma proposição completamente analisada. Por isso, as regras de acordo com as quais são usadas as expressões que ocorrem em proposições não analisadas devem ter a mesma complexidade (multiplicidade) do pensamento. Se uma palavra é passível de ser definida (mediata ou imediatamente) por nomes (expressões indefiníveis),<sup>98</sup> então a regra de uso da palavra definida deve corresponder a essa definição última. Mas não construímos os sinais proposicionais da linguagem ordinária com as expressões que aparecem no *definiens* dessas definições últimas, ou seja, as proposições da linguagem ordinária não têm uma forma completamente analisada. Sendo assim, o Wittgenstein fenomenólogo, que ainda mantinha essa idéia de análise completa do *Tractatus*, poderia dizer: “É claro que devemos tornar evidentes os aspectos essenciais (lógicos) da linguagem ordinária. Mas isso deve ser feito por meio da construção de uma nova notação, e, *nesse sentido*, de uma nova linguagem: a linguagem fenomenológica.” Isso se torna necessário porque a multiplicidade *lógica* expressa pelos *sinais* proposicionais da linguagem ordinária é maior do que a multiplicidade desses sinais. Se o pensamento possui *n* elementos (partes logicamente simples), então o sinal proposicional que o expressa deveria ter *n* elementos, cada qual expressando um elemento do pensamento. Caso contrário, a notação da linguagem da qual esses sinais proposicionais fazem parte não *exibiria* a forma lógica do pensamento. Isso é o que ocorre na linguagem ordinária e faz com que a gramática das suas propo-

---

<sup>96</sup> PR §1, p. 51. Em conversações com o Círculo de Viena Wittgenstein disse: “Eu costumava acreditar que havia a linguagem cotidiana que nós todos usualmente falamos e a linguagem primária que expressava o que nós realmente conhecíamos, a saber, os fenômenos. Eu também falei de um primeiro sistema e de um segundo sistema. Agora eu gostaria de explicar por que não adiro mais a essa concepção.” Wittgenstein continua: “Creio que nós temos essencialmente apenas uma linguagem, e essa é nossa linguagem cotidiana. Não necessitamos inventar uma nova linguagem ou construir um novo simbolismo, mas nossa linguagem cotidiana é já *a* linguagem, conquanto que nos livremos das obscuridades que nela estão ocultas.” (WVC pp. 45-46) Em outro lugar ele diz: “A suposição de que uma linguagem fenomenológica seria possível, e que apenas ela diria o que devemos dizer em filosofia, é — eu penso — absurda. Devemos ficar com a nossa linguagem usual e apenas entendê-la corretamente. Isto é, não devemos permitir sermos levados por ela a dizer absurdos.” (MS 107, 175 (20 de outubro 1929), citado por NOE, 1994, p. 18)

<sup>97</sup> PR §3, p. 52. “...mesmo a proposição aparentemente mais obscura retém seu conteúdo original intacto após a análise e tudo o que acontece é que sua análise torna-se clara.” (PR §118, p. 188)

<sup>98</sup> Cf. TLP 3.24-3.261.

sições não analisadas, as categorias gramaticais e regras sintáticas das suas palavras, não coincida com a “gramática lógica” ou “sintaxe lógica”.<sup>99</sup>

A possibilidade de exibir os aspectos essenciais da linguagem física (no que respeita a representar o que ela representa) sem construir uma linguagem fenomenológica não pode ser sustentada sem o abandono dessa concepção tractariana de análise lógica. Esse abandono correspondeu à substituição gradual da expressão “sintaxe lógica” por “gramática” e à adoção do lema “nada está oculto”<sup>100</sup>. Wittgenstein convenceu-se de que ele estava até então tentando “espremer” a linguagem ordinária para que ela coubesse em certas formas, que foram forjadas para fazer o serviço de guias de uma possível análise lógica da proposição que fosse compatível com as exigências lógicas (ou preconceitos lógicos) fundamentais do *Tractatus*, exigências essas que começaram a ser alvo de forte suspeita (para se dizer o mínimo) em “Algumas Observações Sobre a Forma Lógica”. “Mas espremer algo dentro de um molde é o oposto da análise”.<sup>101</sup> Ou seja, a análise consiste em retirar coisas de um molde para exibir esse molde (e, portanto, as formas das coisas que estão nele) de modo claro.

Essa mudança no modo de conceber a análise lógica é evidente em uma famosa passagem de *Wittgenstein e o círculo de Viena* sobre o dogmatismo. Wittgenstein inicia essa passagem dizendo que o dogmatismo é arrogante. Mas, pior que isso, segundo ele, é pensar (como pensa o dogmático) que a resposta a uma pergunta filosófica pode ser uma informação surpreendente, uma descoberta. Wittgenstein então diz:

A concepção errônea contra a qual pretendo objetar em relação a isso é a seguinte: que possamos encontrar alguma coisa que hoje não podemos ainda ver, que possamos *descobrir* alguma coisa completamente nova. Isso é um erro. A verdade a esse respeito é que já temos tudo; e o temos realmente *presente*; não precisamos esperar por nada. Nos movemos no reino da gramática da nossa linguagem ordinária, e essa gramática já está aí. Desse modo, temos tudo e não precisamos esperar pelo futuro.<sup>102</sup>

Wittgenstein acusa a si mesmo de ter cometido tal erro no *Tractatus*, apesar de ter estado atento para o fato de se tratar de um erro. Ele cometeu esse erro ao elaborar o conceito de proposição elementar. No *Tractatus*, Wittgenstein procura “deduzir” a existência de proposições elementares, isto é, ele procura mostrar “por razões puramente lógicas”<sup>103</sup> que elas *devem* existir. Como já foi dito, ele não oferece um exemplo sequer de uma proposição elementar. Em algumas aulas assistidas por Moore, Wittgenstein disse que esse fato indicava algo errado, ainda que fosse difícil dizer exatamente o quê.<sup>104</sup> Ele afirmou que ele objetara corretamente contra Russell que não se podia antecipar os resultados que se obtém no final da análise de uma proposição, mas que seu erro foi pensar que havia uma análise “final”. Ele passaria, então, a tratar como atômicas todas as proposições em que não ocorressem conectivos sentenciais, negação e quantificadores. Isso significa que Wittgenstein estava abandonando a tese de que proposições desse tipo sejam formadas por expressões indefiníveis? Não. Ele estava abandonando, entre outras coisas, a tese de que possamos *descobrir*, por meio da

<sup>99</sup> TLP 3.325.

<sup>100</sup> PI §435.

<sup>101</sup> PR §115, p. 137.

<sup>102</sup> WVC p. 183.

<sup>103</sup> TLP 5.5562.

análise, aquilo a respeito do que estamos falando quando usamos proposições na sua forma não analisada — os objetos — e, por isso, podemos descobrir regras da sintaxe lógica quando descobrimos a forma completamente analisada dessas proposições.<sup>105</sup>

Wittgenstein, de certa forma, ainda sustenta que as investigações filosóficas tornam explícitos certos conhecimentos lógicos implícitos.<sup>106</sup> Mas a natureza desse ser implícito e desse ser explícito não é concebida mais do mesmo modo. O conhecimento lógico implícito é o domínio das regras que se segue ao usar (ou compreender) as expressões lingüísticas que compõem a proposição sob exame. O conhecimento lógico explícito é a formulação destas regras. Essas regras, entretanto, não estão mais ocultas, à espera de uma descoberta.

Nesse assunto as coisas são sempre como se segue. Tudo que fazemos é tentar encontrar a palavra libertadora. Em gramática você não pode descobrir nada. Não há quaisquer surpresas. Quando formulamos uma regra sempre temos a sensação: isso é algo que você sabia todo o tempo. Podemos fazer apenas uma coisa — articular claramente a regra que estivemos aplicando inadvertidamente [*unawares*]. Se, pois, entendo o que a especificação de comprimento significa, também sei que, se um homem tem 1,6m de altura, ele não tem 2m de altura. Sei que uma medida determina apenas um valor numa escala e não vários valores. Se você me pergunta: como sei isso? Eu responderei simplesmente: porque entendo o sentido do enunciado [*statement*]. É impossível entender o sentido de um tal enunciado sem conhecer a regra. [Posso conhecer a regra em termos da sua aplicação sem tê-la formulado explicitamente.]<sup>107</sup>

O ponto importante aqui é o seguinte: essa não poderia ser uma maneira de explicar a diferença, no *Tractatus*, entre o conhecimento lógico implícito (ou tácito) e o conhecimento lógico baseado em “razões puramente lógicas”, pois o conhecimento lógico implícito, no caso do *Tractatus*, inclui o conhecimento de regras que não seguimos ao usar qualquer expressão da linguagem ordinária, como as regras para os nomes que constituem as proposições elementares. A linguagem ordinária não contém nomes tractarianos. Ela é constituída de proposições na sua forma não analisada. Mas os pensamentos que são pensados por meio dessas proposições têm formas que podem ser explicitadas pela análise lógica. Quando descobrimos essas formas, encontramos os elementos do pensamento que correspondem aos nomes e às regras segundo as quais se devem usar os nomes. Só então podemos ter na linguagem expressões para usar de acordo com essas regras, sobre cuja existência sempre temos um conhecimento tácito. Apesar de não termos conhecimento explícito dessas regras antes de procedermos à análise de proposições, podemos saber por razões puramente lógicas que iremos encontrar regras desse tipo, isto é, regras para o uso de nomes. Se essas são regras de expressões que não ocorrem na linguagem ordinária, então elas poderiam ser descobertas examinando-se o uso das expressões da linguagem ordinária apenas se as regras de uso das expressões da linguagem ordinária fossem como que espécies de funções *ocultas* das regras para o uso de nomes; como se uma regra para o uso de uma expressão

<sup>104</sup> Cf. *WLM* p. 88.

<sup>105</sup> Cf. cap. II, §5.

<sup>106</sup> “A seguinte questão é uma que constantemente discuto com Moore: pode ocorrer que apenas a análise lógica possa explicar o que quero dizer [*mean*] com uma proposição da linguagem ordinária? Moore está inclinado a pensar que sim. As pessoas, portanto, ignoram o que elas querem dizer quando dizem ‘Hoje o céu está mais claro que ontem’? Temos de esperar pela análise lógica aqui? Que idéia infernal [*hellish*]! Supõe-se que apenas a filosofia é capaz de me explicar o que quero dizer com minhas proposições e se quero dizer alguma coisa por meio delas. Devo, naturalmente, ser capaz de entender uma proposição sem saber sua análise.” (*WVC* pp. 129-130; cf. *Z* §445)

da linguagem ordinária fosse, em última análise, um conjunto de regras para o uso de mais de uma expressão de uma linguagem não ordinária que deve ser ainda construída. Analisar uma proposição seria, nesse sentido, reescrever a proposição a ser analisada com novas expressões de tal modo que sua forma corresponda exatamente à forma do pensamento que ela expressa. Isso implicaria que, na linguagem ordinária, não temos atualmente (os sinais) e de modo não oculto (as regras) tudo o que necessitamos examinar para obtermos o conhecimento explícito da sua lógica. Com o abandono da idéia de que o lógico é algo oculto a ser descoberto, também é abandonada a idéia de que nossa linguagem ordinária não contém tudo de que precisamos para a análise.

Após “Algumas Observações Sobre a Forma Lógica”, uma proposição elementar não é mais uma proposição cujas expressões são indefiníveis. Na proposição “A vassoura está atrás da porta” não aparecem nem conectivos proposicionais, nem quantificadores. De acordo com os novos critérios para proposições elementares, isso significa que esta é uma proposição elementar, embora a palavra “vassoura” possa ser definida como “objeto constituído de uma escova e um cabo”. A palavra “escova”, por sua vez, pode ser definida assim: “objeto constituído de cerdas presas lado a lado em uma base”. E assim por diante. Mas estas definições não são mais encaradas por Wittgenstein como constituindo o único modo de se realizar a análise lógica da proposição “A vassoura está atrás da porta”. A análise lógica visa deixar clara a lógica das expressões que ocorrem numa proposição, e isso é deixar claras as regras lógicas de emprego das expressões em questão. No caso da proposição “A vassoura está atrás da porta”, isso pode ser feito sem as definições acima. Pode-se aprender a usar a palavra “vassoura” — e, por isso, conhecer (“em termos da sua aplicação”) a regra segundo a qual ela é ser usada — sem saber usar as palavras “escova”, “cabo”, “cerda” e “base” (ou quaisquer palavras que delas sejam sinônimas). E isso não se deve ao fato de haver um conhecimento tácito das regras dessas últimas palavras. Há certamente uma relação entre as regras de “vassoura”, por um lado, e “escova”, “cabo”, “cerda”, “base”, etc., por outro. Mas essa relação não é constitutiva, no sentido em que conhecer a regra da primeira palavra não implica conhecer as regras das últimas, em qualquer sentido de “conhecer”. Isso mostra que analisar uma proposição não é mais rescrevê-la de um novo modo que revele sua *estrutura última oculta*, pois não há estrutura última oculta para ser revelada. O que não existe não pode estar a olhos vistos e se procuramos o que não existe então o que procuramos parecerá oculto.

No contexto de uma reflexão sobre a generalidade lógica, Wittgenstein diz:

Minha opinião [sobre a análise lógica] no *Tractatus Logico-Philosophicus* estava errada: 1) porque não estava claro para mim o sentido das palavras “um produto lógico está *oculto* [*versteckt*] na proposição” (e similares) e 2) porque também pensei que a análise lógica deveria trazer à luz coisas ocultas [*verborgene*] (tal como a análise química e física o faz).<sup>108</sup>

“As regras rigorosas e claras da estrutura lógica da proposição” não são “algo no segundo plano — oculto no âmbito da compreensão”. Não as vemos “através de um meio”,<sup>109</sup> como se esse meio fosse um obstáculo que

<sup>107</sup> WVC pp. 77-78.

<sup>108</sup> PG p. 210. Cf. pp. 311-312.

<sup>109</sup> PI §102.

se coloca entre nós e aquilo que queremos ver, impedindo-nos de ter uma visão clara, tornando-se necessário removê-lo por meio da análise. Se não há nada oculto que interesse à lógica, então *a fortiori* nenhuma linguagem artificial pode revelar qualquer coisa de oculto que interesse para a lógica, isto é, não pode revelar nada que já não se possa ver na linguagem ordinária *tal como está*.<sup>110</sup> Deve-se *descrever* o uso da linguagem e não *inventar* um uso para suas expressões.<sup>111</sup> Se uma linguagem artificial auxilia na tarefa de exibir a lógica da nossa linguagem, não o faz porque torne manifesto o que na linguagem ordinária está oculto, e se parece estar oculto, se parecemos impedidos de ver por algum obstáculo que deveria ser removido, isso se deve (como veremos que Wittgenstein diz nas *Investigações*<sup>112</sup>) a uma ilusão. Portanto, a linguagem ordinária, tal como está, é tudo aquilo de que o filósofo precisa dispor para levar a cabo a análise. Mesmo que uma linguagem fenomenológica fosse possível, ela passou a não ser mais considerada necessária, pois Wittgenstein não via mais necessidade em se construir um novo simbolismo, diferente do simbolismo da linguagem ordinária, para tornar evidente a sintaxe lógica — ou, como Wittgenstein passaria a chamar, a *gramática* — da linguagem ordinária.

Se, pois, a linguagem ordinária está em boa ordem lógica não apenas porque ela expressa pensamentos e não há pensamentos ilógicos, mas porque as regras que devemos tornar explícitas por meio da análise são aquelas que *seguimos* ao usar as expressões da linguagem *ordinária*, e não aquelas que *seguiríamos* se usássemos uma linguagem que *tivesse* a mesma multiplicidade lógica dos pensamentos por ela expressos, então a construção de uma linguagem (notação) artificial é dispensável, embora possa algumas vezes ser útil:

Nossa linguagem está completamente em ordem, conquanto que esteja claro sobre o que ela simboliza. Outras linguagens diferentes das linguagens ordinárias são úteis na medida em que nos mostram o que elas têm em comum. Para certos propósitos, p.ex., representar relações inferenciais, um simbolismo artificial é muito útil. De fato, na construção da lógica simbólica, Frege, Peano e Russell prestaram atenção somente na sua aplicação na matemática e não pensaram na representação de estados de coisas reais.<sup>113</sup>

Como essa passagem mostra, o simbolismo artificial — seja ele um simbolismo formal ou não — é útil, segundo Wittgenstein, na medida em que serve de *objeto de comparação* com nossa linguagem e torna mais fácil, por meio disso, reconhecer certos aspectos lógicos da nossa linguagem. Isso é feito mais precisamente, assim pensou Wittgenstein inicialmente, quando se reconhecem os aspectos *comuns* de ambas as linguagens que constituem a sua função representadora. Esses aspectos comuns à nossa linguagem ordinária e ao simbolismo artificial são o que determina que ambos sejam meios alternativos de representar a mesma coisa. Por isso, esses são aspectos *essenciais* de ambas as linguagens no que respeita a capacidade de representar o que elas representam e, por isso, revelam aspectos essenciais daquilo que representam.<sup>114</sup> “Agora, é muito importante que haja várias linguagens; nesse caso é possível ver o que essas linguagens têm em comum e esse

<sup>110</sup> Cf. *PR* §1, p. 51 citado acima.

<sup>111</sup> Cf. *PG* p. 212.

<sup>112</sup> Cf. nota 25 nesse capítulo.

<sup>113</sup> *WVC* pp. 45-46.

<sup>114</sup> “Um reconhecimento do que é essencial e do que é inessencial em nossa linguagem, para que ela cumpra a finalidade de representar, um reconhecimento de quais partes da nossa linguagem são engrenagens girando soltas, é equivalente à construção de uma linguagem fenomenológica.” (*PR* §1. P. 51.)

elemento comum é o que figura.”<sup>115</sup> Como se pode notar, aqui Wittgenstein ainda está preso a um dos aspectos da concepção tractariana da tarefa da filosofia (que está em harmonia com uma parcela considerável da tradição filosófica): a exibição de *essências* (aspectos necessários de alguma coisa de um certo tipo e que, por isso, são comuns a todas as coisas desse tipo e, em conjunto, só a elas — condições necessárias e suficientes). Seja como for, o ponto importante aqui é que a criação de linguagens alternativas para desempenhar o mesmo papel lógico desempenhado pela nossa linguagem é um meio de realizar a análise lógica da nossa linguagem. Mas tratam-se de linguagens *alternativas*. Sua função não é substituir nossa linguagem ordinária, mas apenas tornar seus aspectos lógicos (essenciais) evidentes. “Toda vez que digo que, ao invés de tal e tal representação, você poderia também usar essa outra, damos um passo a mais em direção ao objetivo de apreender a essência do que é representado.”<sup>116</sup> Se é possível parafrasear uma proposição deixando-se de fora uma determinada expressão, então essa expressão não desempenha nenhum papel lógico e, portanto, nada corresponde a ela no fenômeno representado pela proposição. O exemplo mais típico de palavra que Wittgenstein, na chamada fase intermediária do seu pensamento, pretende mostrar ser inútil na representação dos fenômenos é a palavra “eu”.<sup>117</sup>

Se, pois, o objetivo da construção de uma linguagem fenomenológica era apreender a essência da linguagem que representa os fenômenos (apreender sua sintaxe lógica) e se a nossa linguagem ordinária representa os fenômenos, então a tarefa da fenomenologia pode ser realizada por meio da exibição da gramática da nossa linguagem ordinária. A nossa linguagem ordinária não é a linguagem fenomenológica, mas a linguagem física. Por isso, a “fenomenologia seria a gramática das descrições dos fatos sobre os quais a física constrói suas teorias”.<sup>118</sup>

No *Tractatus* Wittgenstein identificava sintaxe lógica e gramática lógica.<sup>119</sup> A fim de evitar a idéia de que a lógica é algo oculto, Wittgenstein abandonou gradualmente a expressão “sintaxe lógica” em favor de “gramática”. Mas essa não foi a única razão. Uma outra razão importante foi o principal resultado das reflexões de “Algumas Observações Sobre a Forma Lógica”: para determinar a lógica da nossa linguagem, dos símbolos, é necessário levar em consideração o *significado* dos sinais que compõem proposições elementares. Por isso, falar de *sintaxe* lógica não parece mais adequado.

Nesse ponto podem-se resumir os principais passos do que pode ser considerado o caminho argumentativo que levou Wittgenstein a desistir da construção de uma linguagem fenomenológica. (1) a fenomenologia é o estudo dos fenômenos que visa construir uma linguagem fenomenológica; (2) uma linguagem fenomenológica é uma linguagem que exhibe a essência do que ela representa ao exibir a sua própria essência, isto é, aquilo que a torna representação de fenômenos; (3) a essência da linguagem fenomenológica é sua sintaxe lógica (o que depois passou a ser chamada gramática); (4) a linguagem ordinária é representação de fenômenos; (5) portanto, a essência da linguagem ordinária é a sintaxe (ou gramática) que a torna a representação de

---

<sup>115</sup> WVC p. 49.

<sup>116</sup> PR §1, p. 51.

<sup>117</sup> Cf. WVC p. 49; HACKER (1997), cap. VIII, PEARS (1988), cap. 10.

<sup>118</sup> WVC p. 49.

<sup>119</sup> TLP 3.325.

fenômenos; (6) não há sintaxe lógica (ou gramática) oculta (se uma linguagem possui uma sintaxe lógica, então ela a exibe); (7) portanto, a linguagem ordinária exibe a sintaxe lógica (ou gramática) que a torna representação de fenômenos. As proposições (6) e (7) mostram que é impossível e desnecessário construir uma linguagem artificial que exiba a sintaxe lógica oculta da linguagem ordinária.

### 7. Semelhanças de Família e Determinação Absoluta

O abandono do essencialismo e, com ele, a idéia de que há algo oculto que a análise lógica deve revelar, permitiu a Wittgenstein dirigir sua atenção para o uso efetivo da linguagem. • A comparação entre as exigências lógicas do *Tractatus* e a linguagem ordinária foi um dos motivos que levaram Wittgenstein a ver que a criação de objetos de comparação poderia esclarecer a lógica da nossa linguagem. • Uma das exigências lógicas do *Tractatus* que Wittgenstein constatou que a linguagem ordinária não podia satisfazer é a exigência fregeana de determinação absoluta, isto é, a exigência de que todas as expressões logicamente em ordem tivessem um uso governado por uma regra que determinasse de antemão todos os casos do seu uso. • A exigência de determinação absoluta tem como corolário que toda expressão lingüística é aplicada com base em condições necessárias e suficientes e que, por isso, conceitos vagos não são, estritamente falando, conceitos. • Wittgenstein não argumenta contra a possibilidade de haver conceitos usados com base em condições necessárias e suficientes, mas contra a exigência de que todos os conceitos sejam usados desse modo. • A idéia de determinação absoluta é fruto de uma concepção equivocada de regra, de normatividade. • A objeção segundo a qual Wittgenstein não oferece nenhuma razão suficiente para crermos que certas expressões não são aplicadas com base em condições necessárias e suficientes pressupõe a concepção epistêmica de vagueza que, por sua vez, pressupõe que uma regra possa atuar à distância, tal como se ela causasse o uso correto. Essa concepção de regra é pressuposta pelo argumento cético de Kripkenstein. • A exigência de determinação absoluta somente poderia ser satisfeita por meio de uma análise nos moldes do *Tractatus*. • O abandono da idéia de determinação absoluta implica o abandono da concepção de significação como um ato mental independente da prática. O abandono dessa concepção de significação, por sua vez, implica o abandono da tese da independência do sentido em relação à verdade, da noção tractariana de espaço lógico livre de pressuposições factuais.

Um passo fundamental dado por Wittgenstein na sua evolução da noção de sintaxe lógica para a noção madura de gramática consistiu no abandono do essencialismo, ou, pelo menos, da versão do essencialismo defendida no *Tractatus*. Uma das razões que nos levam a pensar que a lógica é algo oculto é justamente a frustração na procura por essências. Como foi dito, se procurarmos o que não existe, teremos a impressão de que o que procuramos está oculto. O abandono do essencialismo permitiu que, na análise lógica (ou exame lógico) da linguagem, a atenção se voltasse para o que realmente importa: o *uso* dos sinais. E aqui, “uso” significa, nas palavras do próprio Wittgenstein (como veremos<sup>120</sup>), algo “dinâmico” e não “estático”; algo cuja natureza é determinada pelas nossas *práticas cotidianas* e não algo que seja uma mera concomitância dessas práticas; não é algo que, apesar de ter relação com essas práticas, tem uma natureza independente. O abandono do essencialismo aconteceu justamente quando Wittgenstein percebeu que boa parte das linguagens artificiais ou fragmentos de linguagens artificiais por ele criados correspondiam a um padrão de exigência lógica que não era satisfeito pela linguagem que temos, e, por isso, poderiam servir apenas de objetos de compara-



ção. “Quanto mais exatamente consideramos a linguagem real [*tatsächliche Sprache*], tanto maior torna-se o conflito entre ela e nossas exigências. (Pois a pureza cristalina da lógica não se *entregou* a mim [*hatte sich mir ja nicht ergeben*]: mas era uma exigência.)”<sup>121</sup> Essas linguagens ou fragmentos artificiais são justamente o que ele passou a chamar “jogos de linguagem” (*sprachspiel*):

Se olharmos para o uso efetivo de uma palavra, o que veremos é algo em constante fluxo.

Em nossa investigação, contrapomos a esse fluxo algo mais fixo, como alguém que pinta uma tela estacionária da imagem em constante mutação de uma paisagem.

Quando estudamos a linguagem, a *visamos* como um jogo com regras fixas. Nós a comparamos com, e a medimos por meio de, um jogo dessa espécie.<sup>122</sup>

Se para nossos propósitos desejamos regular o uso de uma palavra por meio de regras definidas, então, junto com o uso flutuante, determinamos um uso diferente codificando um dos seus aspectos característicos.<sup>123</sup>

Esse “algo mais fixo” é um jogo de linguagem criado a partir da consideração de *um* “aspecto” do uso de uma palavra. Grande parte dos equívocos em análise lógica, segundo Wittgenstein, consiste em considerar um tal aspecto como um traço universal do uso da palavra.

Mas, poder-se-ia pensar, se estão em questão os aspectos do uso de uma palavra que determinam *um* significado, então qualquer que sejam os aspectos desse uso que se considere, esse uso deverá expressar esse *mesmo* significado. Portanto, se um desses aspectos do uso da palavra não é um aspecto de *todos* os casos em que a palavra é usada com o referido significado, então esse aspecto não pode ser de ajuda para revelar esse significado. Para determinar o significado de uma palavra, deve-se considerar os aspectos *universais* do uso que determina esse significado.<sup>124</sup> Suponhamos que se esteja considerando o uso de uma expressão conceitual tal como “entendimento”. Se nas instâncias de uso que estamos considerando a palavra expressa o *mesmo* significado, então isso parece ser porque em todas elas estamos nos *referindo à mesma coisa*: o entendimento. Se, pois, trata-se da mesma coisa, deve haver algo de comum a todas as coisas a que me refiro com a palavra “entendimento”. Se nem todos os “casos” de entendimento possuísem algo em comum, então, na verdade, eles não seriam todos casos de entendimento e, por isso, não deveríamos usar a mesma palavra para nos referirmos a todos eles; e se o fazemos, temos de admitir que usamos a palavra “entendimento” ambigualmente. O entendimento, em suma, possui uma essência — algo comum a tudo o que é entendimento — e essa essência deve estar refletida no uso da palavra “entendimento”.

Esse modo de se conceber o uso de expressões conceituais expressa uma tendência — típica de alguns filósofos — de olhar para algo particular como um exemplo de algo universal. Wittgenstein denomina essa tendência “obsessão pela generalidade” (*craving for generality*).<sup>125</sup> Mas a concepção dos universais originada

<sup>120</sup> Cf. próximo capítulo.

<sup>121</sup> *PI* §107.

<sup>122</sup> *PG* p. 77.

<sup>123</sup> *PG* p. 77.

<sup>124</sup> No *Tractatus* Wittgenstein exprimiu esse ponto dizendo: “O essencial na proposição é, portanto, o que têm em comum todas as proposições que podem exprimir o mesmo sentido. Do mesmo modo, o essencial no símbolo, é em geral, o que têm em comum todos os símbolos que podem cumprir o mesmo fim”. (*TLP* 3.341)

<sup>125</sup> *BBB* p. 17.

pela obsessão filosófica pela generalidade, segundo Wittgenstein, é “muito primitiva”,<sup>126</sup> pois é uma simplificação e, portanto, uma desatenção em relação ao modo complexo como usamos nossas expressões lingüísticas.

O que uma expressão conceitual indica é certamente uma afinidade entre os objetos, mas essa afinidade não necessita ser o compartilhamento de uma propriedade ou constituinte comum. Ela pode conectar os objetos como os elos de uma corrente, de tal forma que uns estão ligados aos outros *por elos intermediários*. Dois membros vizinhos podem ter aspectos comuns e serem *similares* entre si, enquanto que membros distantes pertencem à mesma família sem ter mais qualquer coisa em comum.<sup>127</sup>

O ponto importante aqui não é a simples existência ou inexistência de um aspecto comum a tudo aquilo a que aplicamos uma expressão conceitual. O que importa é se esse aspecto é ou não é *definidor*: “Mesmo que um aspecto seja comum a todos os membros de uma família, não necessita ser o aspecto que define o conceito.”<sup>128</sup> Ou seja, *se* é um aspecto geral que “define o conceito”, ele o define não apenas porque é geral, mas porque também é *distintivo*. Por exemplo, todos os seres humanos são animais, mas a animalidade não é o aspecto que por si só define “ser humano”, pois há animais que não são humanos. Ademais, todas as coisas a que se aplica um conceito possuem de fato uma propriedade comum, a saber: trivialmente, a propriedade que se atribui a essas coisas aplicando-se a elas o conceito (todos os jogos têm uma propriedade em comum: são todos jogos).<sup>129</sup>

Obviamente, por várias razões — que podem ser pragmáticas ou até mesmo estéticas — *pode-se* determinar limites precisos para um conceito determinando condições necessárias e suficientes para a aplicação correta da expressão conceitual. O erro para o qual Wittgenstein está apontando é supor que *todos* os nossos conceitos possuem uma tal delimitação. Esse erro está baseado numa suposição igualmente errônea, porém mais fundamental: a suposição de que, tal como pensou Frege, um conceito, para ser um conceito, *deve* ter uma tal delimitação.<sup>130</sup>

Se cavarmos mais fundo nesse poço, encontraremos o princípio geral do sentido determinado, defendido por Frege e o autor do *Tractatus*: uma palavra, se possui sentido ou significado, se é compreensível, deve ter seu uso governado por uma regra que determina condições necessárias e suficientes para a sua aplicação. Os nomes tractarianos são casos paradigmáticos da tentativa de submeter a análise lógica à exigência desse princípio. Os nomes estão no lugar dos objetos e os objetos possuem uma essência, a saber, a totalidade das suas possibilidades de combinação com outros objetos. E essa essência deve estar refletida nas regras de uso dos nomes. Elas devem determinar todas as possibilidades de combinações dos nomes com outros no-

<sup>126</sup> PG p. 75; BBB p. 17.

<sup>127</sup> PG p. 75; cf. BBB p. 17; PI §§65ss.

<sup>128</sup> PG 75.

<sup>129</sup> Cf. BAMBROUGH (1966), pp. 194ss. Uma propriedade disjuntiva poderia parecer um candidato à propriedade comum de tudo aquilo a que se aplica corretamente uma expressão conceitual. Mas, isso é um jogo de palavras, pois é análogo a dizer que coisas que não têm nada em comum têm, afinal, algo em comum: a propriedade de não ter nada em comum (cf. PI §67). Novamente: os jogos não têm uma propriedade comum, exceto a propriedade de serem jogos.

<sup>130</sup> Cf. cap. I §2. Na sua *Gramática Filosófica*, Wittgenstein afirma que pensar que uma palavra é imprestável ou mal adaptada para o seu propósito apenas porque não é usada de acordo com regras que determinam condições necessárias e suficientes para sua aplicação é o mesmo que dizer: “O calor dessa estufa não tem nenhuma utilidade, pois não podemos sentir onde ele começa e onde ele termina.” (PG p. 120)

mes. O nome de um objeto deve ser um sinal cujas condições necessárias e suficientes de sua aplicação — determinadas pela totalidade das possibilidades de combinações com outros nomes — são expressas na sua regra de aplicação. Aplicar o nome corretamente é aplicá-lo de acordo com estas possibilidades.<sup>131</sup> O fundo desse poço é a concepção de regra segundo a qual uma regra determina de antemão todas as instâncias de sua aplicação, como se ela de alguma forma *contivesse* todas estas instâncias. Esse assunto é o tema do próximo capítulo.

Segundo Hans-Johann Glock, Wittgenstein não apresenta nenhum argumento convincente para provar que os conceitos que ele apresenta como conceitos de semelhança de família não são aplicados de acordo com condições necessárias e suficientes, limitando-se apenas a rejeitar os candidatos a formulações dessas condições. Isso, segundo Glock, deixa em aberto a possibilidade de que esses conceitos sejam, afinal, aplicados de acordo com condições necessárias e suficientes e, portanto, os argumentos de Wittgenstein não apresentam razões suficientes para se abandonar a tentativa de descobrir estas condições.<sup>132</sup> Nessa objeção está implícita a concepção epistêmica da vagueza.<sup>133</sup> A vagueza seria uma ilusão produzida pela ignorância das condições necessárias e suficientes para a aplicação de um conceito: deve haver algo, mesmo que ignoremos o que seja, que é comum e distintivo de tudo aquilo a que o conceito se aplica. Mas como podemos aplicar uma expressão de acordo com condições necessárias e suficientes e ignorar quais sejam estas condições? O que significa aqui “de acordo com”? Trata-se de uma relação *causal* ou *normativa*? Parece que, do ponto de vista da concepção epistêmica da vagueza, deveria tratar-se de uma relação causal. Pois suponhamos que alguém nos perguntasse: “Por que aplicaste essa expressão nesse caso?” Se a relação em questão fosse normativa, então usar a expressão *corretamente* seria usá-la de acordo com as condições necessárias e suficientes que determinam o seu uso. Mas se nossa resposta à pergunta anterior não oferece nada além do que conhecemos, e se de fato ignoramos as condições necessárias e suficientes de acordo com as quais a expressão é aplicada, o uso da expressão *não pode ser justificado* pela nossa resposta. Sendo assim, a relação entre o uso da expressão e as supostas e desconhecidas condições necessárias e suficientes para a sua aplicação *deveria* ser puramente causal, pois relações causais podem acontecer a despeito da nossa ignorância. Se alguém insistir que se trata de uma relação normativa, isto é de uma relação entre uma regra e sua aplicação, estará defendendo uma concepção de regra segundo a qual uma regra pode determinar “à distância” o uso que fazemos de expressões lingüísticas, isto é, independentemente do nosso conhecimento, como se a relação normativa fosse um tipo especial de relação causal. Em conformidade com isso poder-se-ia dizer que, quando aprendemos o uso de uma expressão conceitual cujas condições necessárias e suficientes de aplicação ignoramos, nosso instrutor cria uma ocasião propícia para que a regra determine, exerça sua influência sobre, nossa ação. Esse modo de se conceber as regras e a normatividade é o que possibilita que um leitor desavisado dê os primeiros passos (aparentemente inocentes) no caminho argumentativo traçado por Saul Kripke no

<sup>131</sup> Na verdade, essa seria a *única* maneira de se satisfazer essa exigência (cf. dois parágrafos adiante), se não fosse um equívoco.

<sup>132</sup> GLOCK (1996), pp. 325-326. Essa interpretação das reflexões de Wittgenstein sobre os conceitos de semelhança de família é o que Warren Goldfarb denomina “first blush conclusion” que se extrai dessas reflexões, a qual, ele corretamente acredita, é insatisfatória (cf. GOLDFARB, 1997, pp. 76-77).

seu livro sobre Wittgenstein (ou sobre “Kripkenstein”), *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Ironicamente, como veremos, essa é justamente a concepção de regra atacada por Wittgenstein nas suas reflexões sobre o conceito de seguir uma regra. Portanto, se o ataque de Wittgenstein é bem sucedido, nossa ignorância de condições necessárias e suficientes *ocultas* se deve à boa razão de que não existem.

Há um outro equívoco que pode estar envolvido na insistência de que *deva* haver condições necessárias e suficientes para a aplicação de expressões conceituais. Trata-se da suposição de que se pode satisfazer essa exigência *sem* adotar uma concepção de análise semelhante a do *Tractatus*. As condições necessárias e suficientes para a aplicação de uma expressão conceitual, se forem expressáveis lingüisticamente, são expressáveis por meio de expressões conceituais. Mas para que a indeterminação que se queria evitar com a especificação dessas condições seja realmente evitada, as expressões usadas para expressar lingüisticamente essas condições devem também ser aplicadas de acordo com condições necessárias e suficientes. Essas condições, por sua vez, também devem ser expressáveis por meio de expressões conceituais cuja aplicação também deve se dar de acordo com condições necessárias e suficientes, e assim sucessivamente. Essa análise não pode estender-se ao infinito, pois, caso contrário, a indeterminação original não seria eliminada. Mas se a análise deve parar, então as condições necessárias e suficientes para a aplicação dos últimos termos encontrados na análise não devem poder ser expressas lingüisticamente. No *Tractatus*, como foi visto, estes termos últimos são os nomes de objetos, sinais indefiníveis cujas regras de uso espelham as *totalidades das possibilidades* combinatórias dos objetos.<sup>134</sup>

Deve-se frisar que a noção de condições necessárias e suficientes, como o próprio Wittgenstein enfatiza, não envolve em si mesma nenhum equívoco. Na famosa passagem do *Livro Azul* em que Wittgenstein distingue critérios (definidores) de sintomas, ele deixa esse ponto claro: “Pode ser prático definir uma palavra considerando-se um fenômeno como o critério definidor.”<sup>135</sup> A expressão “critério definidor”, naquele contexto, significa o mesmo que “condição necessária e suficiente”. O erro para o qual Wittgenstein pretende chamar atenção consiste em querer que a noção de condições necessárias e suficientes desempenhe um papel que não pode desempenhar: eliminar *qualquer* indeterminação nas regras de uso de expressões conceituais. É principalmente a noção de *determinação absoluta*<sup>136</sup> que está em xeque nas reflexões de Wittgenstein sobre os conceitos determinados por semelhanças de família. Essa noção está presente nas exigências lógicas não

<sup>133</sup> Cf. cap. I, §2.

<sup>134</sup> Cf. dois parágrafos acima. Renford Bambrough não considera essa possibilidade. Para ele, a exigência de que haja condições necessárias e suficientes para a aplicação de expressões conceituais somente poderia ser satisfeita, *per impossibile*, se a análise prosseguisse ao infinito (BAMBROUGH, 1966, p. 194). O fato de que a concepção de análise do *Tractatus* poderia ser vista como uma maneira de se satisfazer a exigência de que haja condições necessárias e suficientes para a aplicação de expressões conceituais, mesmo que essa concepção seja dissociada da tese da independência mútua das proposições elementares, é uma das razões que levaram Wittgenstein, no período pós-1933, a continuar examinando conceitos que seriam candidatos a nomes tractarianos de proposições elementares mutuamente dependentes, tais como os nomes de cores, por exemplo. A afirmação de Wittgenstein de que não aplicamos os nomes de cores baseados em critérios é justamente uma parte importante desse exame (cf. *PI* §§377, 380, 381; cf. também próximo capítulo).

<sup>135</sup> *BBB* p. 25.

<sup>136</sup> A determinação absoluta poderia ser chamada “determinação completa”, pois se trata de uma determinação do que deve ser feito em *todos* os casos de aplicação de uma regra. Entretanto, “completa” não enfatiza um ponto de conexão entre essa noção de determinação e a noção de um ponto de vista absoluto: algo é absolutamente determinado a partir de um ponto de vista absoluto. A determinação absoluta, como será visto no próximo capítulo, está estreitamente ligada à tese da independência do sentido em relação à verdade.

apenas acerca dos conceitos, mas acerca de qualquer expressão lingüística. A noção de determinação absoluta é justamente uma das fontes da já mencionada noção de regra segundo a qual uma regra determina de antemão todas as instâncias de sua aplicação (que a partir de agora se pode denominar noção de regra como *determinante absoluto*). O objetivo de eliminar qualquer indeterminação nas regras de uso de expressões lingüísticas parece ser plenamente racional, na medida em que é a pretensão de se eliminar qualquer possibilidade de que uma ação *arbitrária* possa ser um ato de seguir uma regra. Parece estar pressuposto aqui que uma vez que haja uma regra para o uso de uma expressão, não pode ficar indeterminado — e, portanto, sujeito à vontade — se a expressão se aplica corretamente ou não se aplica corretamente em qualquer caso.<sup>137</sup>

Do ponto de vista lógico, quais são as conseqüências da rejeição da noção de determinação absoluta? Como foi visto no capítulo I, §2, se um conceito é vago, nem toda proposição em que ele aparece terá um valor de verdade determinado. E “determinado” significa aqui “determinado de antemão”. Obviamente que podemos *decidir* se o conceito se aplica ou não se aplica a um determinado caso problemático. Mas, nesse caso, nós não *reconhecemos* o valor de verdade previamente determinado da proposição em que ele ocorre, mas o determinamos. Essa indeterminação entretanto, *pace* Frege e o autor do *Tractatus*, não destrói a conceitualidade do conceito. Para que uma expressão seja uma expressão conceitual, tudo o que é necessário é que o valor de verdade de *algumas* proposições em que ela ocorre seja determinado. Deve estar determinado que algumas proposições em que ela ocorre são falsas e outras são verdadeiras. Para que “pilha”, por exemplo, seja a expressão de um conceito, apenas deve estar claro que a alguns casos o conceito se aplica, que é claro que alguns casos que se tratam de pilhas, e que a alguns casos ele não se aplica, que é claro que alguns casos não se tratam de pilhas.

Uma outra importante conseqüência do abandono da idéia de determinação absoluta, como se verá com mais detalhe nos próximos capítulos, é o abandono da tese da independência do sentido em relação à verdade. A demonstração tractariana dessa tese incluía a tese de que a significação é um ato mental livre da influência de qualquer vicissitude factual, na medida em que é uma relação da mente com os objetos independentemente de *como* eles estão combinados (ainda que não independentemente de *que* estejam combinados). Mas um dos passos da rejeição da idéia de determinação absoluta é a rejeição da idéia de significação como um ato mental. A significação passou a ser considerada como um aspecto das nossas práticas cotidianas (que incluem as práticas da ciência) nas quais o uso de expressões lingüísticas está inserido. E a manutenção de tais práticas depende da ocorrência de determinados fatos. Isso implica o abandono da idéia tractariana de espaço lógico como a *totalidade* das possibilidades. Possibilidades, ele passou a admitir, possuem

---

<sup>137</sup> Como veremos, o argumento de Kripke leva justamente à conclusão antitética em relação à concepção de regra como determinante absoluto: a inexistência absoluta de quaisquer determinações normativas. Kripke acredita (ou parece acreditar) que Wittgenstein aceita a concepção de regra como determinante absoluto. Seu argumento mostra então que não há determinação absoluta. Se, pois, determinações normativas são determinações absolutas, então não há determinações normativas. Mas, como já foi dito, Wittgenstein rejeita a concepção de regra como determinante absoluto. Por isso, mesmo que o argumento de Kripke seja válido, Wittgenstein não está obrigado a aceitar sua conclusão. A ironia está no fato de que são justamente as reflexões de Wittgenstein sobre o conceito de seguir uma regra que contêm seu repúdio à noção de regra como determinante absoluto.

pressuposições factuais. Portanto, a lógica (ou gramática) da nossa linguagem possui pressuposições factuais. “Isso parece abolir a lógica, mas não abole.”<sup>138</sup>

---

<sup>138</sup> *PI* §242.

## Capítulo VI.

# REALISMO, NORMATIVIDADE E LÓGICA

### 1. Significação e Mente

A noção de significação que satisfaz a noção de regra como determinante absoluto é a noção de significação do *Tractatus* como um ato mental independente da prática. • O caráter extraordinário da significação estava ligado desde as primeiras reflexões filosóficas de Wittgenstein ao problema sobre como é possível pensar sobre o que não é o caso. • O pensamento parece ter o poder da fazer algo com o que não é o caso. • A resposta tractariana à pergunta sobre como podemos pensar o que não é o caso é a teoria figurativa da proposição, que possui como componente essencial a concepção de significação como ato mental independente da prática. • A concepção cientificista de significação, segundo a qual a significação é um fenômeno oculto e ainda pouco conhecido, parece estar baseada numa saudável confiança no progresso da ciência, mas, na verdade, baseia-se numa exigência *a priori* sobre o que a significação *deve* ser. • A concepção cientificista de significação se baseia num modelo de regra segundo a qual a relação entre uma regra e sua aplicação é como uma relação causal, pois a regra poderia atuar “à distância”.

Que noção de *significação* poderia satisfazer a noção de regra como determinante absoluto? Ou seja, qual deveria ser a natureza da significação se as regras têm essa natureza? A resposta é: algo como a noção de significação do *Tractatus*, tal como essa está explicada no capítulo II, especialmente nas secções 2 e 5, e no capítulo IV, secção 7: a significação é um ato mental ou psicológico que consiste em pensar o sentido da proposição na sua forma completamente analisada, ainda que a proposição não seja escrita ou falada na sua forma completamente analisada. Isso inclui determinar de forma completa o uso dos nomes (ou do que a eles corresponda no pensamento). O caráter extraordinário desse ato mental estava, para Wittgenstein, desde seus primeiros anos de estudos filosóficos acadêmicos, ligado a um velho problema filosófico.

Em 1914, nos *Cadernos de Notas*, Wittgenstein perguntava: “Uma figuração pode apresentar relações que não existem! Como isso é possível?”<sup>1</sup> Como se pode ver, do mesmo modo que para Platão (e para outros antes dele), a capacidade da proposição de representar o que não existe era tomada como um fato notável por Wittgenstein. A possibilidade de se pensar o que não existe pode parecer algo notável e extraordinário do seguinte ponto de vista. Quando pensamos, pensamos *em algo*. É certo, pois, que todo pensamento possui um

---

<sup>1</sup> NB p. 8. “Aquela sombra que a figuração, por assim dizer, lança sobre o mundo: como eu deveria obter uma apreensão exata dela? Aqui há um grande mistério. É o mistério da negação: as coisas não são desse modo, e, todavia, podemos dizer *como* as coisas não são [Es verhält sich nicht so, und doch können wir sagen, wie es sich nicht verhält].” (NB p. 30)

*conteúdo*, aquilo do qual trata o pensamento. Nesse sentido, o pensamento é dependente de um conteúdo. Entretanto, apesar de não poder abster-se de tratar de algo, o pensamento não deixaria de ser pensamento se não tratasse desse ou daquele conteúdo específico; ele simplesmente estaria tratando de outra coisa. Portanto, o pensamento, aquilo que trata (ou o tratar) de um conteúdo, é diferente do conteúdo do qual trata e dele tem uma certa independência. É por isso que dizer “quando pensamos, pensamos em algo”, ou “o pensamento trata de algo”, pode sugerir que o pensamento de alguma forma *capta* uma *realidade* diferente de si.<sup>2</sup>

“O pensamento, esse estranho ser” — mas não nos parece estranho, quando pensamos. O pensamento não nos parece misterioso quando pensamos, mas apenas quando dizemos, por assim dizer, retrospectivamente: “Como isso foi possível?”. Como foi possível que o pensamento tratasse do *próprio* objeto [*daß der Gedanke von diesem Gegenstand selbst handelte*]? Parece-nos como se tivéssemos, com ele, captado a realidade.<sup>3</sup>

Mas se a realidade captada pelo pensamento pode não existir, como ele pode captá-la? Como o pensamento pode tratar do que não existe?<sup>4</sup> Devemos admitir que aquilo de que trata o pensamento precisa existir? Mas, nesse caso, como podemos dizer, por exemplo, que alguém faleceu? Optar por admitir que o pensamento não pode tratar do que não existe é inaceitável. Não podemos abraçar uma pessoa que não existe (uma pessoa morta há mil anos, p.ex.), mas certamente podemos pensar nela, nosso pensamento pode lidar com ela, tratar dela.<sup>5</sup> Esse é o velho problema platônico acerca de como se pode falar do não-ser.<sup>6</sup> Segundo Platão, para que haja proposições falsas, isto é, proposições com sentido (que tratam de algo) e às quais nada corresponde, aquilo de que tratam as proposições falsas, o não-ser, deve ser, caso contrário, as proposições falsas não tratariam de coisa alguma. O que devemos então dizer? Que de algum modo existe aquilo de que trata o pensamento, mesmo quando não existe? Isso é admissível apenas se “existe” não tem o mesmo sentido em ambas as ocorrências da última pergunta. Como já foi visto, essa é uma alternativa rejeitada por Wittgenstein (seguindo Russell). Sua solução consistiu em dizer que daquilo de que, em última análise, trata o pensamento, do “objeto do pensamento”, não faz sentido dizer que existe ou não existe.<sup>7</sup> Se fizer sentido dizer de A que existe ou não existe, então A não é um objeto do pensamento, mas algo *composto* por objetos do pensamento.<sup>8</sup> Mas se não se pode dizer do objeto do pensamento que existe ou não existe, o que se pode dizer dele? Nos *Cadernos de Notas*, Wittgenstein sugere que se poderia dizer dele que ele é.

*Toda* minha tarefa consiste em explicar a natureza da proposição.

Isto é, especificar a natureza de todos os fatos, cuja figuração é a proposição.

Especificar a natureza de todo ser [*alles Seins*].

(E aqui ser não significa existir — seria então absurdo.)<sup>9</sup>

<sup>2</sup> Cf. PLATÃO. *Teeteto*. 189a-b. Wittgenstein cita essa passagem em *PG* pp. 137, 164.

<sup>3</sup> *PI* §428.

<sup>4</sup> Cf. *PI* §95.

<sup>5</sup> Cf. *BBB* pp. 35-36.

<sup>6</sup> Platão não foi o primeiro a tratar desse problema. Entretanto foi com ele que o problema se tornou mais célebre.

<sup>7</sup> Cf. *PI* §50. Com relação ao uso da expressão “objeto do pensamento”, cf. *TLP* 3.2.

<sup>8</sup> “O objeto *simples* é *pré-julgado* no complexo.” (*NB* p. 60.)

<sup>9</sup> *NB* p. 39; cf. p. 62.



O que Wittgenstein quer dizer com “fatos” nessa passagem? Não pode ser o que torna verdadeiras as proposições, pois, nesse caso, eles deveriam existir, o que é expressamente negado por Wittgenstein, dada a relação que ele estabelece entre fatos e ser. Fato nessa passagem é o que viemos chamando até aqui de estado de coisas, uma ligação possível de objetos que é representada por uma proposição, mesmo que seja falsa. Ele estava interessado na natureza dos estados de coisas porque ele estava interessado em como podemos falar do que não existe. Sua explicação envolve a referência a algo do qual não faz sentido dizer que existe ou não existe: o ser; o que ele mais tarde denominará a substância do mundo. Sempre que falamos (enunciamos uma proposição), falamos do ser, da substância do mundo.<sup>10</sup>

A resposta de Wittgenstein à sua pergunta sobre como uma proposição pode representar o que não existe é sua teoria figurativa da proposição,<sup>11</sup> que contém como um componente essencial a noção de significação como um ato ou processo mental *oculto* (não presente imediatamente à consciência) e *notável*. Esse ato é notável porque, afinal, realiza um feito notável: representar o que não existe; um feito que faz com que o pensamento se apresente como algo *estranho* ou *extra-ordinário*; como se o pensamento não fosse a coisa mais corriqueira do mundo. Sobre isso, Wittgenstein diz o seguinte no início do *Livro Azul*:

Perece que há *certos* processos mentais *definidos* ligados ao trabalho da linguagem, processos através dos quais unicamente a linguagem pode funcionar.<sup>12</sup> Eu me refiro aos processos de entender e significar. Os sinais de nossa linguagem parecem mortos sem esses processos mentais; e poderia parecer que a única função dos sinais é induzir tais processos, e que estas são as coisas nas quais devemos estar realmente interessados. Assim, se lhe perguntam qual é a relação entre um nome e a coisa que ele nomeia, você estará inclinado a responder que a relação é uma relação psicológica,

Não se deve esquecer que foi isso que, na época do *Tractatus*, Wittgenstein disse a respeito da relação entre nome e a coisa que ele nomeia.<sup>13</sup> Ele prossegue:

e talvez quando você disser isso, você pense num mecanismo particular de associação. — estamos inclinados a pensar que a ação da linguagem consiste de duas partes; uma parte inorgânica, lidar com sinais, e uma parte orgânica, que podemos chamar entender estes sinais, significá-los, interpretá-los, pensá-los. Essas últimas atividades parecem transcorrer numa estranha espécie de meio, a mente; e o mecanismo da mente, cuja natureza, parece, não compreendemos, pode gerar efeitos que nenhum mecanismo material poderia. Assim, p.ex., um pensamento (que é um tal processo mental) pode concordar ou discordar com a realidade; sou capaz de pensar em um homem que não está presente; sou capaz de imaginá-lo, “tê-lo em mente” [*mean him*] em uma observação que faço sobre ele, mesmo que esteja milhares de milhas distante ou morto. “Que estranho mecanismo”, poder-se-ia dizer, “deve ser o mecanismo de desejar, se posso desejar aquilo que nunca ocorrerá”.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Cf. *PI* §50.

<sup>11</sup> “‘Como se pode *imaginar* o que não existe?’ A resposta parece ser: ‘Se imaginamos, imaginamos combinações não existentes de elementos existentes.’ Um centauro não existe, mas a cabeça de um homem, um torso, braços e pernas de cavalos existem. ‘Mas, não podemos imaginar um objeto completamente diferente de qualquer um que existe?’ — Estaríamos inclinados a responder: ‘Não; os elementos, os indivíduos, devem existir. Se a vermelhidão e a doçura não existissem, não poderíamos imaginá-las.’” (*BBB* p. 31)

<sup>12</sup> Em relação a esse ponto, são dignas de nota as primeiras palavras de Kripke na introdução do paradoxo do conceito de seguir uma regra: “Eu, como quase todos os falantes de português, uso a palavra ‘mais’ e o símbolo ‘+’ para denotar a bem conhecida função matemática da adição. A função é definida para todos os pares de inteiros. Por meio de minha representação simbólica externa e minha *representação mental* interna, ‘capto’ a regra para a adição.” (KRIPKE, 1982, p. 7; grifo acrescentado) Kripke afirma que Wittgenstein aceita o argumento cético que começa com estas palavras!

<sup>13</sup> Cf. cap. II, §2.

<sup>14</sup> *BBB* pp. 3-4; cf. pp. 38-39, *PG* p. 100.

O estranho mecanismo, no caso do *Tractatus*, é o pensar o sentido de uma proposição, ou seja, o formar uma representação de uma combinação de objetos simples — os quais são a substância do mundo, que permite a representação do que existe, bem como do que não existe. Pensamos combinações de objetos, mesmo sem sermos capazes de dar um exemplo sequer de objeto. Para explicar a natureza intencional da linguagem e do pensamento, Wittgenstein lançou mão de um mecanismo mental oculto, que leva a cabo operações de construção de estruturas representadoras. E a necessidade desse mecanismo mental e oculto surgiu, entre outras coisas, porque o ato de significar foi concebido de forma tal que nenhuma combinação de operações comportamentais parece poder ser concebida como a realização desse ato. A significação deve ter um agente. Esse agente é a pessoa que usa a linguagem. Mas como não conseguimos especificar as ações, digamos, corporais que constituem o ato de significar, presumimos que se trata de uma parte incorpórea oculta de nossa pessoa que realiza o ato. “Onde a linguagem nos permite presumir um corpo e não há nenhum, lá, gostaríamos de dizer, há um *espírito*.”<sup>15</sup>

O combate a essa concepção de significação, cujas linhas gerais serão expostas nas próximas secções, é uma parte essencial do processo de transformação da filosofia de Wittgenstein que resultou, entre outras coisas, na sua nova concepção da natureza da lógica. A natureza da lógica deve ser entendida em conexão com o que Wittgenstein chama de *prática*, o que, por sua vez, deve ser compreendido independentemente da noção mentalista de significação. No combate a essa noção, também são afetadas as concepções platonistas do significado e da normatividade. Mesmo não concebendo o significado ou as regras como algo mental, os platonistas têm de admitir a existência de um ato mental de captar os significados ou regras para explicar o funcionamento da linguagem. Ou seja, para os platônicos, como Frege, os significados não são mentais (nem físicos), mas a significação, o ato ou processo que dota uma expressão de significado, é mental.<sup>16</sup> Mas se a significação não é essencialmente mental, a concepção platonista do significado perde parte de seu apelo, para se dizer o mínimo. De modo geral, as reflexões de Wittgenstein dirigem-se primariamente (mas não apenas) contra a concepção realista do significado, da qual a concepção platonista é a uma forma extrema. A principal tese da concepção realista do significado é que os significados de expressões lingüísticas são entidades (abstratas, mentais ou físicas) cujas determinações são independentes do nosso reconhecimento. Uma certa versão dessa concepção, como vimos, está incorporada no *Tractatus*: “O homem possui a capacidade de construir linguagens com as quais se pode exprimir qualquer [*jeder*] sentido, sem fazer idéia de como e do que cada palavra significa [*bedeutet*] — como também falamos sem saber como se produzem os sons particulares.”<sup>17</sup> A significação, segundo essa concepção, é um fenômeno notável necessário para o uso da linguagem. Sabemos, por razões puramente lógicas, o que ela deve fazer. Mas não sabemos *como* ela o faz. Pesquisas ulteriores talvez desvendem esse mistério.

No contexto das suas reflexões sobre o problema da linguagem privada, mais especificamente sobre o conceito de recordar, Wittgenstein mostra-se ciente do perigo de ser acusado de behaviorismo por criticar

---

<sup>15</sup> *PI* §36.

<sup>16</sup> Cf. cap. II, §2, nota 54.

<sup>17</sup> *TLP* 4.002.

essa concepção de significação. Entretanto, ele chama atenção para a importância crucial desse passo argumentativo.

Como se chega ao problema filosófico dos processos e estados mentais [*seelischen*]? Falamos sobre processos e estados e deixamos sua natureza indecida. Talvez algum dia venhamos a saber mais sobre isso — pensamos. Mas exatamente por isso, prendemo-nos a um certo modo de ver as coisas. Pois temos um certo conceito do que é chamado aprender a conhecer um processo mais detalhadamente [melhor]. (O passo crucial no truque de prestidigitação foi dado, e justamente ele nos pareceu inocente.) — E assim se desfaz a comparação que deveria nos fazer entender nossos pensamentos. Temos, assim, de negar mesmo o processo não compreendido no meio ainda não explorado. E assim parecemos, portanto, ter negado os processos mentais [*geistigen*]. E naturalmente não queremos negá-los.<sup>18</sup>

Parece ser a expressão de uma atitude perfeitamente científica conceber a significação como alguma coisa até então um tanto desconhecida, mas sobre a qual a pesquisa científica irá eliminar nossa ignorância.<sup>19</sup> Isso é o que se pode chamar de “concepção científicista da significação”. Nós temos um paradigma desse processo de descobrir mais coisas sobre algo ou conhecer algo melhor. Os seres humanos conhecem o ouro desde tempos imemoriais. Eles aprenderam que o ouro tem um certo “comportamento” e certas propriedades “estereotípicas”.<sup>20</sup> Ele se funde a uma certa temperatura e pressão, tem um peso, reage de certo modo quando entra em contato com outras substâncias em certas circunstâncias, tem uma densidade, volume, etc. Apenas recentemente descobriu-se que esse comportamento e estereótipo podem ser vistos como a visão macroscópica do comportamento de propriedades microscópicas das suas moléculas, que têm uma estrutura única. Algo análogo parece ocorrer entre o uso da linguagem e a significação lingüística. O ato de significação parece ser um fenômeno cujo estudo poderia resultar em uma teoria que explicaria como o uso da linguagem é a manifestação externa do mecanismo interno e oculto de significação (onde “interno” significa aqui ou “interior ao corpo” (cérebro) ou “interior à mente” (algo incorporado)). De acordo com essa concepção, quando alguém usa com sentido a palavra “dois”, por exemplo, há uma ocorrência mental concomitantemente a esse uso que é justamente o ato de significar (ou ter em mente) o número dois.<sup>21</sup> Essa ocorrência mental seria a fonte do uso correto de “dois”.<sup>22</sup> A concepção científicista do significado é o resultado de se conceber o significado de “significação” ou “significado” a partir da exigência de que conceitos devem ser aplicados de acordo com condições necessárias e suficientes.

Wittgenstein jamais sonharia em negar *a priori* a importância de pesquisas científicas sobre o que ocorre psicologicamente ou psico-fisiologicamente conosco quando usamos a linguagem. Ele não era um ingênuo anticientífico. Mas, no presente caso, expressar esperança nessa espécie de pesquisa não é adotar o que

<sup>18</sup> *PI* §308.

<sup>19</sup> Cf. *PI* §158.

<sup>20</sup> Para o significado de “estereótipo”, cf. PUTNAM (1995).

<sup>21</sup> Em consonância com essa concepção, Charles Chihara e Jerry Fodor dizem: “É claro que, por algum processo que apenas agora começa a ser entendido, uma criança, baseada em relativamente poucas ‘exposições’ a enunciações na sua linguagem, desenvolve capacidades para produzir e entender ‘novas’ sentenças (sentenças que ela nunca ouviu ou viu). O exercício dessas capacidades, até onde podemos dizer, ‘envolve’ o uso de uma sistema intrincado de regras lingüísticas de generalidade e complexidade muito consideráveis. É inegável que não se ensina (em qualquer sentido ordinário) nenhum sistema como esse à criança. Essas capacidades parecem se desenvolver naturalmente na criança como resposta a pouco mais que um contato com um número relativamente pequeno de sentenças em contextos ordinários da vida cotidiana.” (CHIHARA & FODOR, 1966, pp. 416-417)

<sup>22</sup> Cf. *PI* §146.

Goldfarb chama de “empirismo modesto”, uma esperança sadia no progresso da ciência.<sup>23</sup> Que um fenômeno psicológico ou mental único ocorra toda vez que alguém quer dizer algo por meio de uma expressão não é considerado aqui uma hipótese, mas é uma exigência *a priori*. O que ocorreria se não houvesse um tal fenômeno?<sup>24</sup> Ficaríamos apenas com os nossos critérios ordinários para dizer que alguém significa alguma coisa por meio de uma certa expressão. Mas isso não se ajusta àquilo que dá origem à exigência *a priori* de um ato mental de significação: a noção de determinação absoluta. Portanto, é uma insatisfação com nossos critérios ordinários de significação que leva à postulação *a priori* da existência do fenômeno mental de significação subjacente ao uso da linguagem.<sup>25</sup> Dever-se-ia, portanto, justificar essa insatisfação com os nossos critérios ordinários para a significação antes de se pedir que tenhamos esperança na capacidade da ciência de nos fornecer melhores critérios.

Além disso, como se deveria testar a hipótese de que um certo fenômeno mental ocorre sempre que alguém significa alguma coisa por meio de uma expressão? Esse teste não pressupõe a aplicação do (e, portanto, a satisfação com o) critério ordinário de significação? Finalmente, o que nos autoriza dizer que um certo fenômeno mental que ocorre sempre que alguém significa alguma coisa por meio de uma expressão lingüística é o ato mental de significar? O que evita pensarmos que se trata apenas de uma concomitância *acidental*?<sup>26</sup> “Se digo que está oculto — como então sei o que devo procurar? Estou numa enrascada.”<sup>27</sup> Para que a concomitância não seja acidental, deve-se explicar a relação entre ela e o uso da linguagem e não apenas reconhecê-la como uma concomitância.

Essa explicação deve basear-se num modelo. Que modelo seria esse? Causal? Parece que sim, pois, como já foi dito no final do capítulo anterior, relações causais podem acontecer a despeito da nossa ignorância. Mas, como também foi dito, essa é uma relação normativa e, se alguém conceber a relação normativa como um tipo especial de relação causal, então estará supondo uma concepção de regra segundo a qual uma regra pode determinar “à distância” (isto é, independentemente do nosso conhecimento) o uso que fazemos de expressões lingüísticas. No próximo capítulo, serão examinadas as críticas de Wittgenstein a essa concepção de regra. Antes disso, serão examinadas algumas críticas de Wittgenstein contra a concepção mentalista da significação, as quais são complementadas pelo seu assim (inapropriadamente) denominado “argumento da linguagem privada”. Antes ainda, serão expostos alguns aspectos da assim chamada concepção “agostiniana”<sup>28</sup> da significação, pois trata-se de uma concepção que constitui parte da rota que leva à concepção mentalista da significação.

<sup>23</sup> GOLDFARB (1989), p. 637.

<sup>24</sup> Cf. Z §§698-611. “É bem possível que certos fenômenos psicológicos não possam ser investigados fisiologicamente, pois fisiologicamente nada corresponderia a eles.” (Z §609) Analogamente, é bem possível que certos fenômenos semânticos não possam ser investigados psicologicamente, pois psicologicamente nada corresponderia a eles.

<sup>25</sup> Cf. GOLDFARB (1989), p. 637.

<sup>26</sup> GOLDFARB (1989), p. 642.

<sup>27</sup> PI §153.

<sup>28</sup> As aspas aqui são para indicar que, para os presentes propósitos, pouco importa se essa concepção foi mesmo defendida por Santo Agostinho. Para o esboço de uma crítica à interpretação de Agostinho feita por Wittgenstein, cf. KENNY (1974), pp.1-2.

## 2. Definição Ostensiva, Explicação e Determinação Absoluta

Um dos primeiros passos da crítica wittgensteiniana à concepção mentalista de significação dá-se com sua reformulação da pergunta “O que é o significado?”. Ele aconselha que se pergunte “O que é uma explicação de significado?”. • Essa reformulação parece circular, mas não é. Ela visa evitar ceder à tentação de se procurar um objeto que seja o significado de uma expressão. • Essa estratégia também evita a tentação de se conceber aquilo que dá significado a uma expressão com um ato mental misterioso que relaciona a expressão a um objeto. • A concepção de significado como um objeto relacionado à expressão por meio de um ato mental ou psicológico (a significação) é aceita pelos dois lados da disputa entre platonismo e formalismo em filosofia da matemática. • A concepção realista do significado é a motivação profunda para a defesa das concepções agostinianas da significação e do significado (CASS). O desejo de preservar a objetividade da verdade é a motivação profunda das CASS. O desejo de dar conta da necessidade de certas afirmações é a motivação profunda do desejo de preservar a objetividade da verdade. • Outra motivação para as CASS é uma certa concepção da natureza da explicação do significado e das definições ostensivas. A confusão entre dois usos de “interpretar” gera a crença de que toda explicação do significado tem a forma “X significa ( )”, isto é a forma de uma interpretação. Definições verbais são necessariamente ambíguas. Definições ostensivas são necessariamente não ambíguas, pois determinam absolutamente o significado. Toda explicação verbal de uma definição verbal é ambígua. • Wittgenstein procura mostrar que qualquer explicação pode ser mal-entendida. Wittgenstein pode ser erroneamente compreendido como um cético em relação à possibilidade de se explicar o significado. • Este ceticismo implica que compreender é adivinhar. Os entendimentos divergentes (mal-entendidos) podem ser defendidos racionalmente. • Wittgenstein procura mostrar que a eliminação de todos os possíveis mal-entendidos é uma quimera. Essa quimera nasce da confusão entre dúvida atual e dúvida possível e entre mal-entendido possível e mal-entendido provável. Não devemos nem podemos duvidar apenas porque se trata de uma dúvida possível. Não devemos nos preocupar com mal-entendidos improváveis. • Segundo Wittgenstein, nenhum evento mental específico é necessário e suficiente para que se dê a significação lingüística. Nenhuma imagem pode determinar absolutamente o significado. Nenhum evento mental introspectável determina absolutamente o significado.

Um dos primeiros e mais importantes passos da crítica wittgensteiniana da concepção mentalista da significação é dado no início do *Livro Azul*. Ali Wittgenstein procura reformular a questão acerca da natureza do significado de tal modo que ela se torne solucionável. As primeiras palavras de Wittgenstein são: “O que é o significado de uma palavra? Vamos abordar essa questão perguntando, primeiro, o que é uma explicação do significado de uma palavra; que aparência tem uma explicação do significado de uma palavra?”<sup>29</sup> Mais adiante ele explica as razões pelas quais essa abordagem é preferível:

Perguntar primeiro “O que é uma explicação do significado?” tem duas vantagens. Num certo sentido, você torna a questão mais chã [*down to earth*]. Pois, seguramente, para entender o significado de “significado”, você deve também entender o significado de “explicação do significado”. Grosso modo: “perguntemos o que é a explicação do significado, pois o que quer que ela explique será o significado”. Estudar a gramática da expressão “explicação do significado” ensinará a você algo sobre a gramática da expressão “significado” e o curará da tentação de procurar ao seu redor por algum objeto que você possa chamar de “significado”.<sup>30</sup>

Wittgenstein sugere que a pergunta “O que é o significado de uma palavra?” não é “chã”, se comparada com “O que é a explicação do significado de uma palavra?”. Por quê? Porque a noção de explicação do significado, se comparada à noção de significado, parece ser mais livre das problemáticas pressuposições filosóficas

<sup>29</sup> *BBB* p. 1.

<sup>30</sup> *Idem*.

que Wittgenstein está tentando combater. Mas como é possível que alguém tenha problemáticas pressuposições filosóficas sobre o significado e não tenha problemáticas pressuposições filosóficas sobre a explicação do significado?<sup>31</sup> Para explicar o que é a explicação do significado não se deve já saber o que é significado? O conselho de Wittgenstein parece engendrar um círculo.

Entretanto, o conselho de Wittgenstein deve ser entendido do seguinte modo: ele quer que examinemos casos paradigmáticos daquilo que chamamos explicação do significado para que, assim, tornemos claro o que é o significado de uma palavra. Há casos paradigmáticos, corriqueiros, de explicações de significados de palavras sobre os quais não há controvérsia sobre se são ou não são casos de explicação de significado. Por exemplo, o uso de amostras de cor para explicar o significado de um nome de cor. Quem teria dúvidas que isso é uma explicação do significado de uma palavra? Examinando o que *fazemos* ao fornecermos explicações de significados em casos paradigmáticos, obteremos, segundo Wittgenstein, clareza sobre o que estamos explicando, ou seja, sobre o significado. Não há, pois, nenhum círculo engendrado pelo conselho de Wittgenstein. O conselho visa fornecer um *método* para se tratar a questão “O que é o significado de uma palavra?”. Se quisermos saber o que é o significado, devemos examinar o *uso* que fazemos da expressão “significado”; em especial o uso que fazemos dela na aplicação da expressão “explicação do significado”.<sup>32</sup>

Aqui novamente Wittgenstein pode ser acusado de andar em círculos: ele pretende mostrar que o significado de uma palavra é o seu uso por meio de uma análise que parte da suposição de que o significado é o uso? Mas aqui também não há qualquer círculo. O conselho de Wittgenstein, que examinemos o uso de “significado” a fim de determinarmos o que é o significado, é uma orientação *metodológica* que parte da seguinte pressuposição: o significado deve manifestar-se de alguma forma no uso, caso contrário, não poderia haver comunicação, uso intersubjetivo da linguagem.<sup>33</sup> E na base dessa pressuposição está a convicção de que o significado é normativo: apreender o significado de uma expressão envolve saber *usá-la corretamente* (de acordo com esse significado). Portanto, o uso de uma expressão deve, de algum modo, *revelar a norma* constituinte do significado dessa expressão. Em suma, Wittgenstein parte da convicção de que há uma relação interna entre o uso de uma expressão e seu significado, mas não da identidade de ambas as coisas.<sup>34</sup> Um platonista, por exemplo, poderia aderir a essa convicção sem prejuízo para o seu platonismo.<sup>35</sup> (Alguém poderia conceber esse uso como uma atividade essencialmente mental, privada. Isso será examinado no final do próximo capítulo.)

<sup>31</sup> De fato, a noção de explicação do significado não é livre de pressuposições filosóficas. Muito pelo contrário, como o mostra a resistência a se aceitar explicações por *exemplos*.

<sup>32</sup> Cf. *BBB* p. 24: “É parte da gramática da palavra ‘cadeira’ que *isso* é o que chamamos ‘sentar numa cadeira’, e é parte da gramática da palavra ‘significado’ que *isso* é o que chamamos ‘explicação de um significado’.”

<sup>33</sup> No mínimo, não saberíamos se estamos usando as palavras com o mesmo significado. Somente se poderia sustentar a possibilidade da comunicação numa tal situação se ela fosse considerada a consequência de uma miraculosa cadeia de coincidências, ou, o que é a mesma coisa, de uma “harmonia preestabelecida”. Uma tal concepção de comunicação é implicada (para se dizer o mínimo) pela filosofia da linguagem de Locke, por exemplo.

<sup>34</sup> Na verdade Wittgenstein nunca identificou ambas as coisas, se identificar ambas as coisas implica admitir que *qualquer* diferença de uso equivale a uma diferença de significado.

<sup>35</sup> Como será visto, um dos problemas do platonismo semântico, e do realismo semântico de modo geral, é que ele conduz inevitavelmente a um ceticismo semântico, o qual (se por si só não fosse inaceitável) acaba por chocar-se com a normatividade do significado.

Wittgenstein afirma que esse método de tratar a questão “O que é o significado?” evita ceder à tentação de se procurar por algum objeto que se possa chamar “o significado”. Essa é a pressuposição filosófica que Wittgenstein quer primeiramente evitar. Ela é o ponto de chegada de um curso natural de pensamento, que parece plenamente inocente. Ela desempenha um papel implícito na crítica de Frege aos formalistas e, conseqüentemente, na alternativa que ele propõe. Wittgenstein mostra que essa crítica estava, em uma certa medida,<sup>36</sup> correta, mas não a alternativa de Frege:

Frege ridicularizou a concepção formalista da matemática dizendo que o formalismo confundiu a coisa sem importância, os sinais, com a coisa importante, o significado. Certamente, queremos dizer, a matemática não trata de traços em uma folha de papel. A idéia de Frege poderia ser expressa assim: as proposições da matemática, se fossem complexos de traços, seriam manifestamente mortas e desinteressantes, enquanto que é óbvio que elas têm uma espécie de vida. E o mesmo, naturalmente, poderia ser dito de qualquer proposição: sem um sentido, ou sem um pensamento, uma proposição seria uma coisa manifestamente morta e sem importância [trivial]. E ademais parece que nenhuma adição de sinais inorgânicos pode tornar viva a proposição. E a conclusão que se tira disso é que o que deve ser acrescentado aos sinais mortos a fim de formarem uma proposição viva é alguma coisa imaterial, com propriedades diferentes de todos os meros sinais.<sup>37</sup>

Dado que o matemático não lida com os sinais matemáticos como um pedreiro lida com tijolos, isto é, considerando-os apenas como objetos físicos (interessando-se apenas nas suas propriedades físicas), mas lida com eles na medida em que têm significado, a explicação da natureza da linguagem matemática deve levar em consideração também o significado dos seus sinais. Portanto, o matemático e o filósofo (assim como qualquer usuário da linguagem) estão interessados em alguma coisa diferente do sinal e de suas propriedades físicas.<sup>38</sup> Parece que temos de concluir disso que o significado deve ser uma outra coisa que está associada, ligada, ao sinal, como se o significado fosse uma coisa *objetiva, independente*, tal como a palavra, ainda que uma coisa diferente dela.<sup>39</sup> Essa diferença é a diferença entre uma coisa material e uma coisa imaterial. Por quê? Porque a adição de coisas “inorgânicas” ou “mortas”, isto é, sem significado, a sinais inorgânicos ou mortos resulta em algo ainda inorgânico ou morto. O ponto aqui é o seguinte: parece que deve haver algo de imaterial ou mental para que um sinal tenha significado. Se o próprio significado é ou não mental, pouco importa. Importa é que, para que uma expressão tenha significado, deve haver significação, a atribuição de significado, a qual é algo mental. “Parece que há *certos* processos mentais *definidos* ligados ao trabalho da

<sup>36</sup> A crítica estava correta, *se* Frege caracterizou corretamente a posição formalista. Essa questão, entretanto, não será tratada aqui. Mas, cf. nota 38 abaixo.

<sup>37</sup> *BBB* p. 4.

<sup>38</sup> É certo que Hilbert, por exemplo, não concebia a atividade matemática como o estudo das propriedades *físicas* dos sinais matemáticos. O matemático, segundo Hilbert, estuda as regras que governam o uso desses sinais. Hilbert e Frege compartilhavam as mesmas pressuposições básicas acerca da natureza do significado. Essas pressuposições explicam em parte a divergência entre ambos: Hilbert acreditava que as expressões matemáticas não têm significado, mas apenas regras de manipulação, ao passo que Frege acreditava que elas têm significado. Ambos sequer cogitaram a possibilidade de que o significado de uma expressão fosse esgotado pelas suas regras. Hilbert não aceita, e, ao que tudo indica, Frege também não aceita, a equação “( ) tem significado = ( ) é compreensível”. Para Frege as regras do xadrez são compreensíveis, mas são arbitrárias. Diferentemente, as regras matemáticas não são arbitrárias, pois estão fundadas nos significados das expressões matemáticas. Obviamente, Hilbert não pensava que as regras matemáticas fossem arbitrárias. A diferença entre Frege e Hilbert, portanto, pode ser descrita assim: ambos tinham uma concepção diferente da objetividade matemática; Frege, diferentemente de Hilbert, acreditava que essa objetividade estava fundada no significado das expressões matemáticas.

<sup>39</sup> “Diz-se: não é a palavra que importa, mas seu significado [*Bedeutung*]; e ao dizê-lo pensa-se no significado como uma coisa [*Sache*] do mesmo tipo que a palavra, ainda que diferente dela. Aqui a palavra, aqui o significado.” (*PI* §120)

linguagem, processos através dos quais unicamente a linguagem pode funcionar.”<sup>40</sup> E isso é compatível mesmo com uma concepção platonista do significado. O essencial dessa concepção de significação é que a significação é o ato de ligar o sinal a outra coisa, a saber, seu significado, cuja existência é independente do sinal e do ato de ligação (ou independente de nós, no caso da concepção platonista do significado).<sup>41</sup>

Esse raciocínio é reforçado por uma tendência natural: “um substantivo nos faz procurar uma coisa que corresponda a ele.”<sup>42</sup> Os primeiros substantivos que aprendemos são palavras que podem ser ensinadas por meio de ostensões: “mesa”, “cadeira”, “pão” e nomes de pessoas.<sup>43</sup> Isso nos imprime a tendência a supor que a cada substantivo corresponde algo *substancial*. Por isso, tendemos a supor que algo substancial corresponde à palavra “significado”, “como se fosse um objeto *coexistindo* com o sinal”.<sup>44</sup> Essa concepção é aquela que os intérpretes de Wittgenstein costumam chamar “concepção agostiniana do significado”. Wittgenstein, como todos sabem, abre as *Investigações* apresentando-a por meio da citação de uma passagem das *Confissões* de Santo Agostinho. Segundo Wittgenstein, essa passagem sugere uma certa imagem da essência da linguagem humana: “as palavras da linguagem denominam objetos — proposições são ligações de tais denominações. Nessa imagem da linguagem encontra-se as raízes da seguinte idéia: cada palavra têm um significado. Esse significado é correlacionado [atribuído, *zugeordnet*] à palavra.”<sup>45</sup> Pode parecer trivial que toda palavra possua um significado. Mas essa trivialidade dependerá do que se entende por “significado”. Se se pensar que toda explicação do significado pode ser colocada na forma “A palavra... significa...”, a trivialidade se desvanece. A exigência dessa espécie de explicação sugere, embora não implique, que o significado de uma palavra é alguma coisa coexistente e correlacionada à palavra, “é o objeto no lugar do qual a palavra está [*Sie ist der Gegenstand, für welchen das Wort steht*]”.<sup>46</sup> Não é isso que proposição aparentemente inocente e trivial “Cada palavra da linguagem significa [*bezeichnen*] algo”<sup>47</sup> diz? Todavia, essa proposição não é usada para descrever *como* cada palavra tem significado, é compreensível, mas *que* cada palavra tem significado, é compreensível.

Uma motivação mais profunda para a adoção da concepção agostiniana da significação é a concepção realista do significado, que por sua vez é motivada pelo desejo de preservar a objetividade da verdade, que, por fim, nasce do desejo de se dar conta da necessidade de certas proposições. Se o significado aritmético de “1” não fosse objetivo, ou seja, alguma coisa independente não apenas de “1”, mas também de nós, então a nossa não existência implicaria não a falsidade de “1+1=2”, mas sua vacuidade. Não seria verdade que 1+1=2 porque aquilo de que agora dizemos que é verdadeiro (e que podemos dizer que é falso), seja isso o que for, simplesmente não existiria. Mas se “1+1=2” é uma verdade necessária, então ela é uma verdade em qualquer tempo, mesmo naquele em que não existíamos ou naquele que, por ventura, não existiremos mais.

<sup>40</sup> *BBB* p. 3. Para citação completa do parágrafo que começa com essa frase, ver secção anterior.

<sup>41</sup> Se o significado é mental, então o significado pode ser independente do sinal e do ato de ligação, mas não independente de nós.

<sup>42</sup> *BBB* p. 2.

<sup>43</sup> *PI* §1.

<sup>44</sup> *BBB* p. 5.

<sup>45</sup> *PI* §1.

<sup>46</sup> *Idem*.

<sup>47</sup> *PI* §13.



Mas como essa necessidade pode ser explicada senão dizendo que o significado de “1” é alguma coisa atemporal<sup>48</sup> e, portanto, independente de nós, no lugar da qual “1” está e cuja posse de certas propriedades (como ser um número primo) não necessita de nosso reconhecimento? Essa é a concepção platônica da matemática, resultado quase inevitável da interpretação realista da verdade matemática. Ela estava por trás da crítica fregeana aos formalistas mencionada acima. Poder-se-ia tentar evitar o platonismo por meio de uma posição aristotélica segundo a qual o significado de “1” é um aspecto das coisas temporais. Ambas são, entretanto, realistas, na medida em que aceitam a concepção realista da verdade matemática.

Há ainda outra motivação importante para a adoção da imagem agostiniana da significação. Trata-se de uma certa concepção da natureza da explicação do significado que está ligada a uma determinada interpretação do papel das definições ostensivas. Wittgenstein diz:

O que geralmente se chama “explicações do significado de uma palavra” pode, *muito toscamente*, ser dividido em definições verbais e definições ostensivas. Será visto mais adiante em que sentido essa divisão é apenas tosca e provisória (e o que seja, é um ponto importante). A definição verbal, na medida em que nos leva de uma expressão verbal a outra, em certo sentido não nos leva adiante. Na definição ostensiva, todavia, parecemos dar um passo muito mais real em direção ao aprendizado do significado.<sup>49</sup>

Para entender a distinção traçada por Wittgenstein nessa passagem e a motivação para traçá-la desse modo, deve-se examinar uma certa noção de interpretação que está ligada à noção de definição ostensiva assim descrita. Há pelo menos dois modos de se usar as expressões “interpretação” e “interpretar”. (i) Num caso, elas significam o mesmo que “significação” e “significar”, ou seja, se referem ao ato de dotar sinais de significado. Nesse sentido, todas as expressões da nossa linguagem são interpretadas, e, quando não são, são destituídas de significado. Nesse sentido também, devemos interpretar (entender) uma ordem ou uma regra, por exemplo, para sermos capazes de fazer o que está de acordo com elas. Esse uso de “interpretação” e “interpretar” é muito difundido principalmente entre os lógicos contemporâneos, que, por influência do formalismo, tendem a conceber os sistemas formais da lógica como cálculos “não interpretados” aos quais uma interpretação é eventualmente acrescentada.<sup>50</sup> (ii) Em um outro uso, “interpretação” e “interpretar” significam mais ou menos o mesmo que “substituir uma expressão por outra ou outras a fim de explicar ou esclarecer o seu significado”. Nesse sentido, *nem todas* as expressões da nossa linguagem são interpretadas (ao menos não todas as vezes que são usadas), embora sejam todas dotadas de significado. Nesse sentido também, *não* precisamos interpretar uma ordem ou uma regra para sermos capazes de fazer o que está de acordo com ela.

(iii) Se alguém confunde ilicitamente esses dois usos de “interpretação” e “interpretar”, pode vir a pensar que sempre que se interpreta no sentido (i), de algum modo também se interpreta no sentido (ii), como se a habilidade de se usar os sinais da linguagem com significado exigisse a habilidade de se interpretá-los no sentido (ii), ainda que esse ato de interpretação nem sempre se exprima lingüisticamente.<sup>51</sup> Nesse terceiro

<sup>48</sup> Ele deve ser atemporal porque é independente de qualquer mundo temporal *possível*. Mesmo, que não houvesse nenhum mundo temporal, haveria números, segundo essa concepção de necessidade e objetividade matemáticas. Cf. próxima nota.

<sup>49</sup> *BBB* p. 1.

<sup>50</sup> Cf. *PG* p. 321.

<sup>51</sup> Cf. *PR* §33, pp. 69-70; *PG* p. 47; *BBB* p. 2.

sentido, devemos sempre interpretar uma ordem ou uma regra para sermos capazes de fazer o que está de acordo com elas.<sup>52</sup> Desse modo, seria sempre possível fornecer uma explicação do significado de uma expressão — uma interpretação da expressão — que teria a forma “X significa ( )”. Quando o que preenche o espaço reservado pelos parênteses nessa forma é uma expressão lingüística, a explicação é uma definição verbal. Uma definição verbal *pode* nos levar de uma expressão cujo significado não conhecemos ou é ambígua para uma expressão ou expressões cujos significados também não conhecemos ou são ambíguas. Por isso, uma definição verbal pode não ser entendida ou pode ser mal interpretada. Sendo assim, dever-se-ia dar uma interpretação também às expressões usadas em definições verbais que explicam o significado de outras expressões. Mas também as expressões usadas nessas interpretações adicionais podem não ser entendidas ou mal interpretadas. A possibilidade de não entendimento ou má interpretação é, pois, inerente à definição verbal. Por causa dessa possibilidade, ela “em certo sentido não nos leva adiante”, isto é, para além das meras palavras, até o significado. Somente uma explicação que nos leve para além das meras palavras pode ser uma explicação *do significado*. Definições verbais são explicações do significado na medida em que seu poder explicativo é dependente do poder explicativo desse outro tipo de explicações. São as definições ostensivas que podem, segundo a concepção em exame, desempenhar esse papel. Elas desempenham esse papel na medida em que dão a conhecer aquilo que está no final dessas cadeias de interpretações de interpretações, a saber, a interpretação última, que *não pode* mais ser interpretada.<sup>53</sup> Se no lugar dos parênteses da forma “X significa ( )” alguém colocar um demonstrativo, “isso”, por exemplo, e acompanhar o proferimento da sentença com um gesto de apontar para alguma coisa, então parece que não pode haver mais dúvidas sobre o que a expressão assim definida significa. Convém citar, nesse contexto, uma passagem dos *Cadernos de Notas* já citada no capítulo I, §2:

Eu digo a alguém: “O relógio está sobre a mesa”, e agora ele diz: “Sim, mas se o relógio está em tal e tal posição, você ainda diria que ele está sobre a mesa?” E eu ficaria incerto. Isso mostra que não sei o que quero dizer [*meinte*] com “estar sobre” *em geral*. Se alguém me pressionasse desse modo a fim de mostrar que não sei o que quis dizer, eu diria: “Eu sei o que eu quis dizer; quis dizer ISSO”, apontando para o complexo apropriado com meu dedo. E nesse complexo eu realmente tenho os dois objetos em uma relação.<sup>54</sup>

Uma definição verbal pode sempre deixar indeterminado qual seja o significado da expressão definida. Mas parece que isso não pode acontecer com a definição ostensiva. Parece que algo real, dado seu caráter determinado, não pode deixar indeterminado o que queremos dizer com uma expressão (o que representamos por meio dela) quando apontamos para ele e dizemos que isso é o que queremos dizer. Portanto, parece que se pode concluir que, se todo significado é determinado, então isso deve ser porque o significado é algo real que a palavra representa (no lugar do qual a palavra está).

---

<sup>52</sup> Cf. *RFM* p. 332.

<sup>53</sup> Cf. *PG* p. 145; *BBB* pp. 34, 36.

<sup>54</sup> *NB* p. 70.

Há expressões que à primeira vista não se encaixam nesse modelo.<sup>55</sup> Mas, supõe-se, um exame cuidadoso deverá mostrar que esse desajuste é apenas aparente. No *Tractatus*, Wittgenstein sustentou que os sinais para constantes lógicas não têm significado, não representam nada, mas possuem regras tão determinadas quanto o significado das expressões às quais elas estão ligadas. Doutra forma, não se poderia construir uma proposição molecular, pois uma proposição molecular, se é realmente uma proposição, tem um sentido determinado construído a partir dos sentidos determinados de proposições elementares. O sentido de uma proposição, portanto, é determinado porque ela é constituída de expressões cuja regra de aplicação é determinada, quer estas expressões estejam no lugar de (representem) alguma coisa, quer não.<sup>56</sup> O ponto importante aqui é que toda explicação da regra de uso de uma expressão é dependente de uma forma mais fundamental de explicação: a definição ostensiva. Isso não significa que, para o autor do *Tractatus*, os sinais para as constantes lógicas, por exemplo, possam ser explicados em última análise por definições ostensivas.<sup>57</sup> Significa apenas que não haveria sinais para constantes lógicas e, portanto, não haveria explicações das regras de uso desses sinais, se não houvesse definições ostensivas.

Quando estamos dotando uma expressão de significado sem que precisemos explicar esse significado a ninguém, não precisamos apontar para aquilo que representamos por meio da expressão, como o faríamos se estivéssemos explicando o significado a outra pessoa. Mas, supõe-se, o processo mental de significação é o mesmo. A definição ostensiva é um meio de tornar público o que se faz privadamente na significação, a saber, ligar uma expressão a uma entidade que é o significado da expressão.

No *Livro Azul*, como foi visto, Wittgenstein pretende esclarecer o que é o significado através da pergunta “O que é uma explicação do significado?” Ele então parte para o exame das definições ostensivas. Seu objetivo primário é chamar atenção para o quão equivocada é uma determinada suposição (aparentemente inócua) acerca da natureza da definição ostensiva. Essa suposição compõe a concepção do significado ou do sentido como absolutamente determinados. Trata-se da suposição de que a definição ostensiva tem a capacidade de determinar de modo absoluto o significado da expressão definida, na justa medida em que ela não pode ser mal-entendida. Reconhecer que a definição ostensiva não pode cumprir esse papel não é, entretanto, para Wittgenstein, admitir que ela possui um *defeito*. O defeito é supor que ela *deveria* cumprir esse papel.

A estratégia de Wittgenstein para mostrar que a definição ostensiva (assim como qualquer definição) pode ser mal-entendida é simples e bem conhecida. Suponhamos que alguém queira definir a expressão “X”. Essa pessoa então aponta para o canto de uma sala de uma casa de alvenaria onde se encontra uma caixa cúbica vazia de madeira vermelha e diz “Isso é X”. Outra pessoa poderia então entender que “X” poderia significar o mesmo que qualquer uma destas expressões: “caixa”, “vermelho”, “cubo”, “coisa de madeira”, “coisa oca”, “coisa vazia”, “caixa vazia”, “esta caixa”, “uma caixa”, “uma coisa”, etc., ou até mesmo “can-

<sup>55</sup> Wittgenstein enfatizou esse ponto no *Livro Azul*: “Uma dificuldade que nos impressiona é que para muitas palavras da nossa linguagem parece não haver definições ostensivas; p.ex., para palavras tais como ‘um’, ‘número’, ‘não’, etc.” (p. 1)

<sup>56</sup> E aqui novamente temos a rejeição da equação “( ) tem significado = ( ) é compreensível”.

<sup>57</sup> Todavia, cf. o que Wittgenstein disse anos depois: “Pense nos modos por meio dos quais se ensina a uma criança a negação: ela pode ser explicada por uma espécie de definição ostensiva. Você toma alguma coisa dela e diz ‘Não’.” (*LFM* p. 184) O que é exibido nesse caso, entretanto, não constitui o significado da palavra “não”, salvo no sentido de exibir um fragmento do uso dessa expressão. Mas, nesse sentido, a palavra “não” não está no lugar desse fragmento.

to”, “canto de uma sala”, “canto de uma construção de alvenaria”, etc.<sup>58</sup> *Qualquer* procedimento que adotemos para tentar eliminar a “ambigüidade” dessa definição também está sujeito a mal-entendidos.<sup>59</sup> Poder-se-ia pensar que essa dificuldade, essa incerteza, essa indeterminação, ocorre apenas quando estamos tentando explicar o significado de uma expressão a outra pessoa, não quando estamos dotando privadamente a expressão de significado. Na explicação, como já foi dito, estamos (supostamente) tentando tornar público o que se faz privadamente no processo mental da significação. E é esse processo que garante o uso significativo da linguagem. Mas não pode ocorrer que nos enganemos ao acreditar que dotamos uma expressão de significado? A esse respeito Wittgenstein diz o seguinte nas *Investigações*: “Devo saber se compreendo uma palavra? Não acontece também que eu imagine compreender uma palavra (do mesmo modo como imagino compreender um tipo de cálculo) e depois verifique que não a compreendia? (‘Acreditava saber o que significa movimento “relativo” e “absoluto”, mas vejo que não sei.’).”<sup>60</sup> Em *Zettel*, ele diz o seguinte: “‘Significo algo com as palavras’ significa aqui: *sei* que consigo aplicá-las. Posso no entanto pensar que consigo aplicá-las e vir a revelar-se que estava enganado.”<sup>61</sup> Locke e Hume, por exemplo, já haviam chamado atenção para a importância desse fenômeno no que respeita a avaliar o uso que os filósofos fazem da linguagem.<sup>62</sup> Obviamente, se alguém cometer esse tipo de erro com muita frequência (embora haja limites para essa quantidade, eles não são *exatos*), não será um usuário competente da linguagem. De fato, a maioria das pessoas não comete esse erro com muita frequência. Ele é a *exceção*, mas pode tornar-se a *regra*. É muito pouco provável que isso aconteça. Mas para o ponto em questão aqui, a mera possibilidade é tudo o que importa.

Se pois a definição ostensiva — assim como qualquer definição — pode ser mal-entendida,<sup>63</sup> então ela não tem a vantagem que se supunha que a definição verbal possuía.<sup>64</sup> Nem mesmo na perspectiva da primeira

<sup>58</sup> Cf. *PI* §28.

<sup>59</sup> Algumas vezes, diz-se que Wittgenstein concebe a relação entre a linguagem e as definições ostensivas de modo invertido àquele contido na concepção agostiniana da significação. Na concepção agostiniana, as definições ostensivas estão no fundamento da linguagem; a linguagem depende das definições ostensivas. Wittgenstein então teria mostrado que são as definições ostensivas que dependem da linguagem. Assim pensam, por exemplo, Anthony Kenny (1974), Ernst Tugendhat (1992), Willard V. Quine (1980[a], 1980[b]) e Pilar L. Delgado (1988). Quine critica essa inversão dizendo que uma definição ostensiva pode indicar a lógica da palavra elucidada quando consiste de uma série de ostensões (elucidar “verde”, p.ex., mostrando-se várias coisas diferentes cuja única característica comum é a cor). Uma série evitaria a ambigüidade da qual sofre uma única ostensão. A crítica de Quine é correta. Porém, a posição criticada não é a de Wittgenstein. Dificilmente Wittgenstein teria negligenciado o fato de que é por meio de uma série de ostensões que ensinamos os nomes de cores para as crianças. Quando Wittgenstein critica a concepção agostiniana do papel da definição ostensiva, ele não considera uma série de ostensões porque o “agostiniano” pensa que *uma* ostensão deve conter tudo o que é essencial. Wittgenstein então chama atenção para o fato de que o agostiniano deixou algo de fora: a categoria lógica da palavra elucidada. A pessoa à qual a elucidação é dirigida deve, de alguma forma, segundo o “agostiniano”, *adivinhar* essa categoria. Mas, como uma criança que não conhece *nenhum* nome de cor pode fazer essa adivinhação?

<sup>60</sup> *PI* p. 53, nota.

<sup>61</sup> *Z* §297.

<sup>62</sup> Cf. LOCKE. *An Essay Concerning Human Understanding*, livro III, capítulo II, secção 7; HUME. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, secção II, p. 22.

<sup>63</sup> “...nenhuma regra [...] está livre de má aplicação...” (KANT, *Crítica da Razão Pura*, A133/B172)

<sup>64</sup> Anthony Kenny afirma que as críticas de Wittgenstein a esse modo de se conceber o papel da definição ostensiva não atingem o *Tractatus* (1974, pp. 5-6). O argumento de Kenny é, em linhas gerais, o seguinte: (1) o significado dos nomes (termos primitivos) é explicado por elucidações; (2) elucidações são *proposições* e, portanto, o significado da expressão elucidada já deve ser conhecido; (3) em definições ostensivas, o significado da expressão definida não é conhecido; portanto (4) elucidações não são definições ostensivas e, *a fortiori*, nomes não são explicados por meio de definições ostensivas. Como, entretanto, devemos entender (2)? Wittgenstein não pode estar dizendo que para entender a elucidação devemos já entender a palavra elucidada, sob pena de destruir o caráter elucidativo das elucidações. Se uma elucidação tem a forma “Isso é A” (e não esqueçamos que aqui estamos especulando sobre uma forma possível de uma proposição elementar), então há uma interpretação de (2) que evita concluir (4). O significado de um nome é o seu objeto. Conhecer o objeto é conhecer a sua forma, suas propriedades internas. Wittgenstein estaria dizendo em (2) que, para entendermos a elucidação “Isso é A”, devemos conhecer (num sentido não proposicional de “conhecer”) o

pessoa as coisas são melhores: podemos pensar erroneamente que estamos atribuindo um significado a uma expressão. Se essas possibilidades de engano são consideradas *defeitos* ou *falhas*, e é assim que elas são consideradas por aqueles que supunham que a definição ostensiva tinha uma *vantagem* sobre a definição verbal, então admitir essas possibilidades é assumir uma certa postura cética. É como se nossos atos de dotar uma expressão de significado e de explicar esse significado sofressem de uma incapacidade essencial: não conseguimos, através deles, “ir adiante”, para além das meras palavras; não conseguimos, através deles, “acessar” ou “alcançar” o significado. É como se esses atos fossem tentativas de se fazer o impossível, como se fôssemos essencialmente limitados, incapazes de obter o que está para além de um determinado limite imposto a nós pela nossa natureza.

Quando esse ceticismo atinge apenas as explicações de significado, mas não se quer negar qualquer utilidade a essas explicações, tende-se a concebê-las como tentativas de fazer o interlocutor *adivinhar* o significado da expressão e, portanto, as regras para o seu uso, como se aquele que explica soubesse (necessariamente) mais do que pode fornecer na explicação.<sup>65</sup> A explicação por meio de exemplos aparece, sob essa luz, como um paliativo. Dirigir esse ceticismo à significação em si é o objetivo do argumento cético de Kripke. A questão aqui é: por que a possibilidade de engano relativa à explicação do significado é concebida como um defeito? Porque a explicação do significado, sendo sujeita ao engano, não veicula o caráter absolutamente determinado do significado. A explicação do significado é concebida como algo que deve eliminar todo mal-entendido possível porque ela deve explicar o que é absolutamente determinado. Se restar a possibilidade de um mal-entendido, mesmo depois que a explicação for dada, então isso significa que, na verdade, o significado não foi explicado. Isso não significa que o adepto dessa concepção da explicação do significado acredite que a comunicação seja impossível. O que ocorre é que, para não chegar a essa conclusão, ele delega parte da tarefa de “transmissão” do significado via explicação ao receptor: ele deve adivinhar o significado por meio das sugestões ou indicações fornecidas pela explicação. Em outras palavras: provavelmente nos comunicamos, mas é “teoricamente” possível que isso não esteja acontecendo.<sup>66</sup> De qualquer forma, a possibilida-

---

objeto A. Isso não significa que devemos compreender o nome “A” antes de ser dada a elucidação. Se isso está correto, (3) é falsa e, portanto, não somos obrigados a concluir (4).

No *Tractatus*, definições eram consideradas *regras* (e não proposições) para tradução de uma linguagem para outra. Portanto, Wittgenstein pensava a definição como uma definição *verbal*, na qual o *definiendum* pertence a uma linguagem e o *definiens*, a outra. Isso indica que, contrariamente ao que pensa Kenny, Wittgenstein não distinguia, no *Tractatus*, os dois sentidos possíveis de “Isso é A” discutidos nas *Observações Filosóficas* (§6, p. 54). Essa sentença era considerada uma proposição, que se distingue de uma definição (regra). Em suma, segundo o *Tractatus*, há por um lado, proposições, dentre as quais encontramos as elucidações, e, por outro, definições.

<sup>65</sup> Cf. *PR* p. 54, onde Wittgenstein fala dos processos do pensamento como algo cuja expressão lingüística exhibe apenas uma pequena parte. Cf. *PG* pp. 61-62; *PI* §32.

<sup>66</sup> Cf. o que Frege diz em “Logic in Mathematics”: “As definições propriamente ditas devem ser distinguidas das *elucidações*. Nos primeiros estágios de qualquer disciplina não podemos evitar o uso de palavras ordinárias. Mas, estas palavras não são, na sua maior parte, realmente apropriadas para os propósitos científicos, pois elas não são precisas o suficiente e têm um uso flutuante. A ciência precisa de termos técnicos que têm significados precisos e fixos, e a fim de chegar a um entendimento acerca destes significados e excluir possíveis mal-entendidos, fornecemos elucidações. Naturalmente, ao fazer isso usamos novamente palavras ordinárias, e estas podem exibir defeitos similares àqueles que as elucidações pretendem remover. Assim parece que devemos fornecer elucidações adicionais. Teoricamente, nunca se alcançará o objetivo desse modo. Na prática, todavia, conseguimos chegar a um entendimento sobre o significado das palavras. Naturalmente, temos que contar com uma harmonia de mentes [*meeting of minds*] e que os outros adivinhem o que temos em mente.” (*LM* p. 313) Em “On the Foundations of Geometry” ele diz: “Dado que a cooperação mútua em uma ciência é impossível sem o entendimento mútuo dos investigadores, devemos ter confiança de que tal entendimento pode ser alcançado através da elucidação, embora teoricamente o contrário não esteja excluído.” (*FG* p. 301)

de de engano relativa à explicação do significado aparece como um defeito apenas se é posta contra o pano de fundo da concepção de significado com algo absolutamente determinado.

Podem-se levantar duas objeções aqui. A primeira consiste em dizer que a possibilidade de mal-entendido não pode ser, do ponto de vista lógico, tão importante, pois um mal-entendido poderia ocorrer mesmo que a explicação do significado fosse perfeita. Nesse caso, o problema estaria naquele a quem a explicação é dirigida. É a falta de inteligência do receptor da explicação que gera o mal-entendido, e esse fenômeno não tem *nenhuma* importância lógica, mas apenas psicológica e social. A outra objeção consiste em dizer que a referida aparência de defeito das explicações de significado não é gerada pela idéia de determinação absoluta, mas pela boa razão de que *quem sabe não pode estar enganado*. Se puder estar enganado quando julgo saber que  $p$ , então pode não ser o caso que  $p$  e se pode não ser o caso que  $p$ , não sei que  $p$ . A possibilidade do engano mostra que, na verdade, não se sabe o que se supõe saber. Portanto, a evidência para o saber é suficiente quando elimina a possibilidade do engano. Se souber o que uma expressão significa, seja porque eu mesmo dotei-a de significado, seja porque alguém me explicou esse significado, então não posso estar enganado a esse respeito.

Quanto à primeira objeção, veremos que Wittgenstein mostra que a possibilidade de mal-entendido pode acontecer até mesmo em relação à explicação de conceitos que gozam da reputação de serem precisos e claros: os nossos conceitos aritméticos básicos. Mais importante que isso, esse entendimento divergente pode ser defendido por argumentos que não podem ser combatidos por acusações de incoerência ou estultice. Se formulássemos objeções a uma pessoa que defendesse um entendimento divergente, na esperança de mostrar que se trata de um entendimento divergente, ela “poderia replicar como uma pessoa racional e, mesmo assim, não estar jogando nosso jogo.”<sup>67</sup> Portanto, a ocorrência desses mal-entendidos não é evidência suficiente para se concluir que aquele que os comete não é, em nenhum sentido, racional.

Quanto à segunda objeção, que se baseia no princípio que diz que *quem sabe não pode estar enganado*, deve-se ter cuidado com a posição do modal “não pode” nessa frase. É certamente falso dizer “Se sei que  $p$ , então não é possível que eu esteja enganado”. O saber que  $p$  não implica que “Não estou enganado ao crer que  $p$ ” é uma proposição necessária. Se há algum caso em que não é possível que alguém *creia* que sabe que  $p$  e esteja enganado,<sup>68</sup> então isso deve ser demonstrado. O suposto conhecimento revelado pela introspecção parece ser um forte candidato a exemplo de conhecimento em que ocorre essa impossibilidade. Seja como for, parece que quem diz “Se sei, não posso estar enganado”, se não está dizendo algo obviamente falso, está dizendo algo que pode ser expresso assim: “Necessariamente, se sei, não estou enganado” ou “Não é possível que eu saiba e esteja enganado”. Mas posso crer que sei e estar enganado. Também posso crer que não sei e estar igualmente enganado. *A fortiori*, posso estar enganado ao crer que sei o que uma determinada palavra significa ou ao crer que não sei o que uma determinada palavra significa.

<sup>67</sup> *RFM*, I, 115. Essa é uma afirmação que *poderia* trazer água para o moinho interpretativo de Kripke. Porém, veremos que isso não ocorre. Cf. próximo capítulo.

<sup>68</sup> Note que a expressão “creia” aqui faz toda a diferença. É óbvio que é impossível que alguém *saiba* que  $p$  e esteja enganado.

Wittgenstein não estava tentando nos convencer que a incapacidade de eliminar a possibilidade de engano acerca do conhecimento do significado de expressões lingüísticas fosse um defeito das nossas explicações de significado. Como já foi dito, para Wittgenstein, defeito é pretender eliminar essa possibilidade.<sup>69</sup> Ao nos levar a considerar possibilidades de engano que negligenciamos, ele procura mostrar que as tentativas de se satisfazer essa pretensão fracassam.<sup>70</sup> Mas mostrar o fracasso dessas tentativas não é aceitar a tarefa que elas pretendem realizar. A referida pretensão nasce, entre outras coisas, da confusão entre dúvida atual e dúvida possível. Se amanhã acordássemos cheios de dúvidas estranhas e incomuns acerca do que fazer ao usar a linguagem, então, dependendo da quantidade e da profundidade dessas dúvidas, nossa linguagem simplesmente deixaria de existir. Mas a mera *possibilidade* dessas dúvidas não deve nos estimular a nos munirmos de argumentos que as removam todas. Nas *Investigações*, Wittgenstein desenvolve uma reflexão sobre esse ponto em conexão com o uso de nomes próprios:<sup>71</sup>

Suponha que eu explique: “Por ‘Moisés’ entendo o homem, se tal homem existiu, que conduziu os israelitas para fora do Egito, qualquer que tenha sido seu nome, e não importa o que tenha feito ou deixado de fazer.” Mas sobre as palavras dessa explicação são possíveis dúvidas semelhantes às surgidas sobre o nome “Moisés” (o que você chama “Egito”, quem são os israelitas, etc.?). Sim, essas questões não teriam fim se chegássemos a palavras como “vermelho”, “escuro”, “doce”.

O interlocutor de Wittgenstein (sua voz interior) acredita que as objeções de Wittgenstein levam a uma consequência inaceitável e protesta: “Mas então, como uma explicação ajuda-me a compreender se não for afinal a última? A explicação então não é nunca concluída; assim, ainda não compreendo e nunca compreenderei o que ele quer dizer [*meint!*]” O protesto do interlocutor é motivado pela errônea idéia de que a explicação do significado deve eliminar todas as possíveis dúvidas, todos os possíveis mal-entendidos. Wittgenstein então diz: “— É como se uma explicação, por assim dizer, pairasse no ar, se uma outra não a apoiasse.” É como se um engenheiro subitamente pensasse que o prédio que ele está projetando não fosse ser assentado em bases firmes porque o planeta Terra não está apoiado sobre nada.<sup>72</sup> Wittgenstein prossegue:

Enquanto que uma explicação pode repousar sobre outra, mas nenhuma necessita de outra — a menos que *nós* dela necessitemos a fim de evitar um mal-entendido. Poder-se-ia dizer: uma elucidação serve para afastar ou prevenir um mal-entendido — portanto, algum que surgisse sem a elucidação; mas não todo aquele que eu pudesse me representar.<sup>73</sup>

<sup>69</sup> Em correspondência dirigida a Hilbert, Frege objetou contra suas definições implícitas acusando-o de confundir os papéis de definições e axiomas. Segundo Frege, o modo como Hilbert supostamente define os termos básicos do seu sistema não torna as noções assim definidas “fixadas inequivocamente”. Eis um trecho importante da resposta de Hilbert: “...é seguramente óbvio que toda teoria é apenas uma armação ou esquema de conceitos junto com suas relações necessárias entre si; e que os conceitos básicos podem ser pensados de qualquer modo que se queira. [...] Isso nunca pode ser um defeito em uma teoria, é, em qualquer caso, *inevitável*.” (citado por SHAPIRO, 2000, p. 156; grifo acrescentado)

<sup>70</sup> Cf., p.ex., *PG* p. 112.

<sup>71</sup> *PI* §87.

<sup>72</sup> Cf. *PG* p. 110.

<sup>73</sup> *PI* §87.

Não se deve, por exemplo, exigir da explicação do significado do sinal de adição, “+”, que ela afaste a interpretação divergente descrita por Kripke e representada pelo sinal “ $\oplus$ ”,<sup>74</sup> a menos que alguém a apresente como uma dúvida genuína, real, atual, e não como uma dúvida possível. A mera possibilidade de uma dúvida não é uma razão para que nos preocupemos em removê-la.<sup>75</sup> Quando queremos explicar algo difícil de se entender, procuramos escolher as melhores palavras. Dentre os critérios dessa escolha está a consideração de *prováveis* mal-entendidos que surgiriam com a escolha de uma palavra errada, não a consideração de *todos* os possíveis mal-entendidos que pudermos imaginar. Mas, como veremos, não há nenhuma garantia racional contra a possibilidade de mal-entendidos, mesmo daqueles improváveis. E essa falta de garantia significa: nenhuma explicação é imune a alguém que “poderia replicar como uma pessoa racional e, mesmo assim, não estar jogando nosso jogo”. A idéia de determinação absoluta impele ao pensamento segundo o qual “uma compreensão segura é possível apenas quando duvidamos de tudo aquilo que *pode* ser duvidoso e afastarmos então todas essas dúvidas”, como se a dúvida mostrasse “uma lacuna [isto é, uma indeterminação] existente no fundamento”.<sup>76</sup> (É esse pensamento, entre outras coisas, que motiva Descartes a escrever a primeira de suas *Meditações*.)

Wittgenstein procura mostrar que nenhum evento mental específico é necessário e suficiente para que se dê a significação lingüística. Há, de fato, eventos mentais característicos concomitantes ao uso significativo da linguagem, como o sentimento de familiaridade com as palavras, mas a significação não pode ser *reduzida* a nenhum desses eventos mentais. Um dos passos para nos convencermos disso é nos darmos conta de que a exigência *a priori* de que haja eventos mentais aos quais a significação pode ser reduzida não é, como já foi dito, uma atitude científica inocente, mas a expressão de uma insatisfação com nossos critérios ordinários de uso das expressões semânticas, insatisfação essa nutrida pela noção de determinação absoluta.<sup>77</sup>

Um dos fenômenos mentais específicos candidatos à função de significação examinados por Wittgenstein é a imagem mental. Em uma passagem famosa das *Investigações*, Wittgenstein diz:

O que realmente vêm à nossa mente quando *entendemos* uma palavra? — Não é algo como uma imagem [*Bild*]? Não pode *ser* uma imagem?

Bem, suponha que uma imagem vem de fato à sua mente quando você ouve a palavra “cubo”, o desenho de um cubo, por exemplo. Em um certo sentido, esse desenho pode se ajustar ou não se ajustar ao uso da palavra “cubo”? — Talvez você diga: “É muito simples; — se essa imagem me ocorre e eu aponto para um prisma triangular e digo que é um cubo, então o uso da palavra não se ajusta à imagem.” — Mas não se ajusta? Eu escolhi de propósito o exemplo de tal modo que seja fácil imaginar um *método de projeção* de acordo com o qual a imagem afinal se ajusta.

Essa imagem do cubo de fato nos *sugere* um certo uso, mas seria possível para mim usá-la diferentemente.<sup>78</sup>

Aqui Wittgenstein está abordando um antigo tema da sua filosofia, mas por um outro ângulo. Em “Algumas Observações Sobre a Forma Lógica”<sup>79</sup> e nas *Observações Filosóficas*,<sup>80</sup> Wittgenstein chamou atenção para o

<sup>74</sup> Cf. KRIPKE (1982), pp. 8-9. Para uma abordagem mais completa da interpretação de Kripke, ver secção 4 abaixo.

<sup>75</sup> Cf. *PI* §213; *OC* §392.

<sup>76</sup> *PI* §87.

<sup>77</sup> Cf. §1 acima.

<sup>78</sup> *PI* §139; cf. §§140-141.

<sup>79</sup> *SRLF* pp. 30-31.



fato de não se poder inferir a forma de uma figura projetada apenas da forma da imagem projetada dessa figura. Deve-se levar em consideração o seu método de projeção. Na passagem recém citada, Wittgenstein está olhando para esse fenômeno de um ângulo oposto: não se pode inferir como a figura será projetada apenas da própria figura. A figura a ser projetada não nos obriga a usar um determinado método de projeção, embora possa “sugerir” algum. O método sugerido está ligado à imagem a ser projetada causalmente (por associação), não normativamente, não logicamente. As associações, *em si mesmas*, não são nem corretas nem incorretas, mas apenas em relação a um critério exterior à própria associação.<sup>81</sup> Pode ocorrer, por exemplo, que alguém acredite que temerário é aquele que tem muito medo porque associe a palavra “temerário” a “temor” e, por isso, associe o método de projeção errado a “temerário”. Mas trata-se do método de projeção errado em relação às regras do português atual, não porque a *palavra* (o sinal) “temerário” de algum modo implique que o método de projeção correto é outro. Por isso, não podemos dizer de um método de projeção associado a e, por isso, sugerido por uma figura a ser projetada que ele é o método correto apenas porque está associado a essa figura. Conseqüentemente, não podemos dizer que o resultado da projeção é correto apenas porque está de acordo com um método associado à figura a ser projetada. *Qualquer* ação é o resultado da aplicação correta de *algum* método de projeção. Mas quando usamos uma palavra, não pretendemos estar corretos em relação a um método de projeção *qualquer*. Também não queremos estar corretos em relação a um método de projeção simplesmente porque ele está associado à palavra. Sendo assim, se a figura a ser projetada é a imagem de um cubo que nos vem à mente e se o resultado dessa projeção é o uso correto da palavra “cubo”, então o uso correto da palavra “cubo” não será aquele que está de acordo com um método simplesmente porque é um método associado à imagem mental. “E o essencial, pois, é ver que o mesmo nos vem à mente quando ouvimos a palavra, e sua aplicação, todavia, pode ser outra. E ela tem o mesmo significado em ambos os casos? Creio que negaríamos.”<sup>82</sup>

Wittgenstein imagina uma objeção ao resultado da reflexão precedente: “Mas e se o que nos vem à mente não é simplesmente a imagem do cubo, mas também o método de projeção? Como devo imaginar isso? — Talvez eu veja diante de mim um esquema do tipo de projeção.”<sup>83</sup> Em primeiro lugar, deve-se perguntar: não importa *que* método de projeção nos venha à mente junto com a imagem do cubo? Em segundo lugar, “[n]ão posso agora imaginar também diferentes aplicações desse esquema?” A réplica é: “Sim, mas então uma *aplicação* não pode *vir à minha mente*?” Mas o que seria esse vir à mente da aplicação, que consiste num número potencialmente infinito de casos? Que critérios temos para dizer que uma *determinada* aplicação nos veio à mente (seja lá como for que esse vir à mente ocorra)? Wittgenstein destaca que é justamente a aplicação que funciona como critério aqui, não aquela que nos veio à mente, mas a aplicação real. Afinal, não podemos interpretar mal a aplicação que nos vêm à mente quando nos engajamos na tarefa de realizar essa aplicação? A imagem e qualquer coisa que nos vem à mente podem ser descartadas como irrele-

<sup>80</sup> PR §93, pp. 118-119.

<sup>81</sup> “[N]ão faz sentido falar de método de projeção (regra para tradução) para associação. Dizemos: ‘você não copiou corretamente’, mas não ‘você não associou corretamente’.” (PG p. 92)

<sup>82</sup> PI §140.

<sup>83</sup> PI §141.

vantes ou inessenciais para a significação (ainda que, provavelmente, contingentemente ligada a ela). Mas “[i]magem e aplicação podem agora colidir? Elas podem colidir na medida em que a imagem nos leva a esperar [nos sugere] um emprego diferente; porque as pessoas geralmente fazem *essa* aplicação *dessa* imagem. Quero dizer: há um caso *normal* e casos anormais aqui.” Em última análise, o que colide são as *aplicações*: a aplicação normal e a aplicação anormal sugerida pela (associada à) imagem.

Wittgenstein possui um famoso e contundente argumento contra a idéia de que a imagem mental é necessária para a significação: “[C]onsidere a ordem ‘*Imagine* uma mancha vermelha’. Você não está tentado nesse caso a pensar que antes de obedecer você imaginou uma mancha vermelha para servir-lhe como padrão para a mancha vermelha que lhe foi ordenado imaginar.”<sup>84</sup> Se em um caso a imagem mental não é necessária à significação, por que ela o seria nos demais casos?

Alguém poderia aceitar que a significação não necessita de imagens mentais, mas insistir que a significação é um processo mental *específico*. Se disséssemos que isso implica uma concepção cientificista da significação, na medida em que não sabemos nada sobre esse estado, essa pessoa poderia replicar dizendo que a ciência não precisa descobrir nada sobre o processo mental em questão, na medida em que ele está a olhos vistos; não aos olhos da cara, mas aos olhos da mente. Ele seria um processo facilmente reconhecido por aquele em cuja mente está ocorrendo. Poderíamos objetar dizendo que quando dizemos “Ele significa isso e aquilo por meio da expressão ‘X’”, não nos referimos a um processo mental, pois nosso critério para (aquilo ao qual apelamos para justificar) “Ele significa isso e aquilo por meio da expressão ‘X’” não é o que ocorre na mente daquele referido por “ele”, mas o seu comportamento. A pessoa em questão poderia dizer como resposta que a ligação entre o comportamento e os fenômenos mentais é tal que nos permite *concluir* da descrição do comportamento o que ocorre na mente daquele cujo comportamento é descrito. Sabemos diretamente (por introspecção), a partir do nosso próprio caso, o que é o processo mental de significação (tese da definição ostensiva privada). Com base nesse conhecimento e no conhecimento da ligação entre os fenômenos mentais e o comportamento, podemos saber indiretamente o que se passa nas mentes dos outros. Não podemos saber diretamente o que se passa na mente dos outros, mas podemos saber isso indiretamente, por meio da observação do comportamento. Há duas maneiras tradicionais diferentes de se conceber a relação entre as proposições que descrevem o comportamento e as proposições que descrevem os fenômenos mentais alheios: como uma relação indutiva analógica (concepção analógica do conhecimento das outras mentes) ou como uma relação indutiva reducionista (concepção behaviorista do conhecimento das outras mentes). Em qualquer um dos casos há um comprometimento com algumas teses atacadas por Wittgenstein nas suas reflexões sobre o problema da linguagem privada; em especial, a tese da definição ostensiva privada. Essas reflexões serão abordadas na última seção do próximo capítulo, após um exame das suas reflexões sobre o conceito de seguir uma regra.

---

<sup>84</sup> *BBB* p. 3. Wittgenstein repete esse argumento na página 12 e afirma que ele está relacionado ao método da filosofia, o que, naquele contexto significa: ao método da filosofia que ele pratica. O método consiste em mostrar diferenças essenciais onde o filósofo, cego pela sua obsessão pela generalidade, vê semelhanças essenciais.

### 3. *Lógica Sublime: Cálculo*

No *Tractatus*, Wittgenstein concebia a significação como um processo mental que acompanha o uso de uma palavra. • Wittgenstein procura mostrar que a significação não é a causa do uso correto, mas é o uso. • Abandonar essa concepção de significação implica abandonar a tese da independência do sentido em relação à verdade (TISV). • Esse abandono está no âmago do abandono da concepção de lógica como algo sublime, que incorpora a concepção de regra como determinante absoluto. • O abandono da TISV não implica que Wittgenstein passou a considerar proposições da forma “É possível que p” como proposições empíricas. • Num certo sentido, o abandono da TISV também não implica que Wittgenstein passou a considerar proposições da forma “É possível que p” como proposições contingentes. • A noção de determinação absoluta procura fazer justiça à objetividade e necessidade da lógica. • A concepção de uso da linguagem como um cálculo de acordo com regras estritas e da análise como uma dissecação dessas regras é uma concepção tractariana. • Wittgenstein procura mostrar que essa concepção é uma quimera. • Se regras estritas são especificações de condições necessárias e suficientes, então a concepção de linguagem como um cálculo é uma generalização ilegítima de uma noção legítima. • A comparação da linguagem a um cálculo é útil apenas para mostrar semelhanças e diferenças. • Se regras estritas são determinantes absolutos, então a concepção de linguagem como um cálculo é um absurdo, pois a idéia de determinação absoluta é um absurdo. • Esse absurdo nasce de um ideal absoluto, um ideal que nasce independentemente dos objetivos particulares envolvidos no uso da linguagem. • Regras que determinam condições necessárias e suficientes não são determinantes absolutos. • A concepção de linguagem como um cálculo é uma das fontes da ilusão de que devemos resolver os problemas filosóficos por meio da aquisição de informação (sobre condições necessárias e suficientes que são determinantes absolutos).

Logo após o parágrafo citado na secção anterior, em que comenta a crítica de Frege aos formalistas, Wittgenstein diz: “Mas se tivéssemos que nomear alguma coisa que é a vida do sinal, deveríamos dizer que é o seu *uso*.”<sup>85</sup>

O sinal (a sentença) ganha sua significação [*significance*] do sistema de sinais, da linguagem à qual ela pertence. Grosso modo: entender uma sentença significa entender uma linguagem.

Como parte do sistema da linguagem, pode-se dizer, a sentença tem vida. Mas está-se tentado a imaginar aquilo que dá vida à sentença como alguma coisa em uma esfera oculta, acompanhando a sentença. Mas o que quer que a acompanhe será para nós simplesmente um outro signo.<sup>86</sup>

À época do *Tractatus*, Wittgenstein pensava que a significação era um processo mental acompanhando o uso da sentença. O uso era concebido, então, como uma espécie de efeito da significação. Desse modo, podia-se investigar a significação por meio da investigação dos seus efeitos. Agora Wittgenstein está dizendo: a significação não é a causa do uso da sentença, mas é constituída pelo uso. E a mudança que Wittgenstein está tentando introduzir pode ser mais bem compreendida se reconhecermos que ela implica abandonar a tese da independência do sentido em relação à verdade. O abandono dessa tese constitui o âmago do abandono daquilo que Wittgenstein denomina concepção de lógica como algo “sublime”,<sup>87</sup> que, por sua vez, incorpora a noção de regra como determinante absoluto.

<sup>85</sup> *BBB* p. 4.

<sup>86</sup> *BBB* p. 5; cf. *PG* p. 40.

<sup>87</sup> *PI* §89.

Devemos lembrar que Wittgenstein defendeu a tese da independência do sentido em relação à verdade em concordância com o axioma  $\diamond p \supset \sim \diamond (\sim \diamond p)$  do sistema de lógica modal S5.<sup>88</sup> Entretanto, o abandono da tese da independência do sentido em relação à verdade não significa que Wittgenstein passou a considerar proposições da forma “É possível que  $p$ ” (onde “possível” é usado em sentido lógico e não empírico) como proposições empíricas.<sup>89</sup> Não determinamos a verdade de “É possível que  $p$ ” (no caso em que não sabemos se  $p$  é o caso) apelando para a experiência, para o conhecimento de fatos. A compreensão de “ $p$ ” deve ser suficiente para isso (o que não implica que seja sempre auto-evidente se uma determinada sentença expressa ou não expressa uma possibilidade). A proposição “É possível que  $p$ ” é uma proposição gramatical e, por conseguinte, *a priori*. Mas “É possível que  $p$ ” passou a ser considerada por Wittgenstein como uma proposição contingente? Parece que temos de responder que sim, pois parece que, para Wittgenstein, as possibilidades lógicas passaram a ser consideradas como dependentes de uma linguagem e a existência de qualquer linguagem é contingente. Mas se isso significa que podemos saber que “É possível que  $p$ ” seja verdadeira e saber o que seria o caso se ela fosse falsa, então parece que a resposta à última pergunta deveria ser “não”. A sentença “Poderia não ser o caso que fosse possível que amanhã chova” não faz sentido, se “possível” significa aqui “logicamente possível”. Esse ponto será examinado mais adiante (cf. também cap. VIII, §8). Vejamos agora o que Wittgenstein entende por concepção sublimada da lógica, para encontrar nela o lugar da tese da independência do sentido em relação à verdade.

No *Tractatus*, como vimos, Wittgenstein concebia o estudo da sintaxe lógica (que determina a validade das inferências) como algo *absolutamente a priori*. A determinação da sintaxe lógica podia ser feita não apenas independentemente dos fatos, mas do conteúdo de qualquer proposição (mas não independentemente de que proposições tenham conteúdo). Ele pretendia mostrar que a necessidade expressa nas tautologias e contradições não era uma necessidade *de re*. A necessidade da consequência lógica poderia ser entendida independentemente de uma metafísica *específica*.<sup>90</sup> Apenas o conhecimento das possibilidades lógicas dependia do conhecimento do conteúdo das proposições. Essa noção de *a priori* faz parte do que Wittgenstein mais tarde iria chamar concepção sublimada da lógica. Essa concepção é orientada pela noção de determinação absoluta, que opera também no nível elementar, por meio da exigência de condições absolutamente necessárias e suficientes (regras como determinantes absolutos) para a aplicação das expressões que compõem as proposições elementares. E no nível elementar é a noção de substância que cumpre o papel de mostrar como as possibilidades lógicas são independentes dos fatos empíricos e, portanto, necessárias. Portanto, a explicação da natureza da necessidade lógica é independente de uma metafísica, mas o preço a pagar é uma metafísica da possibilidade lógica.

O abandono da tese da independência mútua das proposições elementares parece uma mudança pequena no projeto lógico do *Tractatus*, se comparada com mudança que seria provocada por um abandono da noção de determinação absoluta. Essa noção procura fazer justiça à *objetividade* e necessidade da lógica (seja

<sup>88</sup> Cf. cap. I, §3.

<sup>89</sup> Devemos lembrar que “É possível que  $p$ ”, segundo o *Tractatus*, não é uma proposição (cf. *TLP* 5.525).

<sup>90</sup> Embora não independentemente de uma metafísica *geral* sobre a essência do mundo.

quando se trata da necessidade da consequência lógica, seja quando se trata da necessidade da possibilidade lógica). Para isso, nada parece mais natural do que conceber a estrutura lógica da linguagem como um sistema de regras fixadas de antemão (pelas possibilidades combinatórias dos objetos e pela bipolaridade essencial da proposição — da ligação de nomes desses objetos) e conceber essas regras como determinantes absolutos, como algo que determina de antemão o que deve ser feito em todos os casos em que se pretende segui-la. Um *cálculo* parece ser o modelo mais apropriado da estrutura lógica da linguagem. Usar a linguagem parece ser operar um cálculo de acordo com regras que são determinantes absolutos.

Anteriormente, eu próprio falei de uma “análise completa”, e costumava acreditar que a filosofia tinha que fornecer uma dissecação das proposições a fim de estabelecer claramente todas as suas conexões e remover todas as possibilidades de mal entendidos. Eu falei como se houvesse um cálculo no qual uma tal dissecação fosse possível. [...] Na raiz de tudo isso havia uma imagem falsa e idealizada do uso da linguagem.<sup>91</sup>

É essa imagem idealizada do uso da linguagem que está incorporada na concepção sublimada de lógica. A razão pela qual ela é uma concepção sublimada é que ela é constituída por um ideal de clareza e exatidão que não é descoberto pelo exame das linguagens de que dispomos (cf. próximo parágrafo). Como a passagem acima mostra inequivocamente, a imagem idealizada do uso da linguagem é, para Wittgenstein, a concepção tractariana do uso da linguagem, algo feito exclusivamente pela mente, dado que a significação determina de forma absolutamente completa o significado das expressões.

No *Livro Azul*, após introduzir sua famosa distinção entre critérios (dos quais os critérios definidores são um tipo) e sintomas Wittgenstein, diz: “Pois lembre-se que em geral não usamos a linguagem de acordo com regras estritas — ela não nos foi ensinada por meio de regras estritas tampouco. Nós, em nossa discussão, por outro lado, constantemente comparamos a linguagem com um cálculo que transcorre de acordo com regras exatas.”<sup>92</sup> O que Wittgenstein chama aqui de regras estritas ou exatas são regras que fornecem condições necessárias e suficientes (“critérios definidores”) para a aplicação de cada expressão. Supor que *todas* as expressões da nossa linguagem *são* ou *podem ser* usadas de acordo com tal tipo de regras é, para o Wittgenstein pós-*Tractatus*, é uma “quimera” ou uma “falsa idealização”,<sup>93</sup> ou seja, a crença equivocada de que um determinado ideal descreve como as coisas são ou devem ser. Mas há um erro mais grave do que esse. Supor que todas as regras determinam condições necessárias e suficientes para o uso de uma expressão é, segundo Wittgenstein, fazer uma generalização ilegítima baseada numa idéia que em si mesma não tem nada de ilegítimo, a saber, a idéia de condições necessárias e suficientes. Mas supor que regras que determinam condições necessárias e suficientes para o uso de uma expressão são determinantes absolutos não é fazer uma falsa idealização, pois tal suposição não envolve um ideal, mas a ilusão de ideal gerada por uma confusão acerca

<sup>91</sup> *PG* p. 211; cf. p. 311.

<sup>92</sup> *BBB* p. 25.

<sup>93</sup> *LWPP* II p. 48. Ao criticar a afirmação de Lichtenberg de que muito poucas pessoas já viram o branco puro, Wittgenstein diz: “Ele construiu um uso ideal a partir do uso ordinário. E isso não significa um uso melhor, mas um que foi refinado em certa direção, e, no processo, algo foi levado a extremos.” (*RC* I, §3; cf. *PR* p. 269) “A operação de negação não consiste em, digamos,

da natureza das regras. A idéia de determinação absoluta visa, como indica a última passagem citada da *Gramática Filosófica*, satisfazer a exigência de excluir racionalmente de antemão todas as possíveis más interpretações ou mal-entendidos concernentes ao significado das nossas expressões lingüísticas, de tal forma que, numa linguagem completamente analisada, não poderia haver mal-entendidos que pudessem ser defendidos racionalmente como entendimentos corretos. A possibilidade de se defender racionalmente mal-entendidos como entendimentos corretos pertencentes à nossa linguagem é, dessa perspectiva, uma imperfeição, uma impureza. Nas suas reflexões sobre o conceito de seguir uma regra, Wittgenstein procura mostrar que eliminar racionalmente de antemão todos os possíveis mal-entendidos não é um ideal alcançável, pois não é ideal algum. É como a triseção de um ângulo com régua e compasso: não há nada que não possamos fazer (“triseção de um ângulo com régua e compasso” não representa nada). É como determinantes absolutos que Wittgenstein, no *Tractatus*, concebia as regras do cálculo que, segundo ele, deveria ser encontrado por debaixo da superfície da linguagem ordinária.

Em si mesma, a comparação entre nossa linguagem e um cálculo formado por regras estritas ou exatas (que determinam condições necessárias e suficientes para a aplicação de expressões) não é danosa para a compreensão da natureza da nossa linguagem. Esse ideal tem, de fato, um papel na investigação filosófica. Mas trata-se de um papel que a descrição de atividades sem sentido ou absurdas também pode ter.<sup>94</sup> Ainda no *Livro Azul*, Wittgenstein diz: “...nosso método não é meramente enumerar usos reais das palavras, mas ao invés disso deliberadamente inventar novos usos, alguns deles justamente por causa da sua aparência absurda.”<sup>95</sup> Dentre os usos não reais das palavras inventados para propósitos filosóficos estão as idealizações. Elas servem como objetos de comparação para que tenhamos clareza acerca da gramática (lógica) da nossa linguagem. Os problemas surgem justamente quando acreditamos que a nossa linguagem real *deve* ser tal como o cálculo com a qual é comparada, que devemos *encontrar* o ideal na linguagem real.<sup>96</sup> Nas *Investigações*, em conformidade às suas críticas ao *Tractatus* relatadas por Waismann, Wittgenstein chama essa atitude de dogmatismo.<sup>97</sup> O dogmatismo extremo consiste em exigir não apenas que nossas regras sejam exatas ou estritas, mas que sejam determinantes absolutos, a despeito da nossa incapacidade de mostrar que assim o são. O fato de que Wittgenstein acreditava que esse tipo de regras *deveria* ser encontrado na estrutura profunda e oculta da linguagem mostra que, para ele, a concepção de linguagem como governada por regras estritas ou exatas não era um mero ideal regulativo,<sup>98</sup> algo com o qual as coisas devem se adequar, a despeito de ainda não estarem adequadas. Mais tarde, Wittgenstein viria a admitir que a correspondência entre esse ideal e a linguagem sempre fora uma *exigência*, não uma *descoberta*.<sup>99</sup> Essa exigência está ligada à noção de ideal

---

escrever um  $\sim$ , mas na classe de todas as operações de negação. Mas, nesse caso, quais são realmente as propriedades dessa operação de negação ideal.” (NB p. 43; cf. BBB pp. 80-81)

<sup>94</sup> Uma atividade não é absurda em si mesma, mas apenas contra o pano de fundo do contexto em que ela é realizada. O sentido de uma atividade está relacionado ao lugar que ela ocupa na nossa vida, ou seja, na sua relação com nossas demais atividades (cf. cap. VII e especialmente cap. VIII, §§3-4).

<sup>95</sup> BBB p. 28.

<sup>96</sup> Cf. PI §101.

<sup>97</sup> PI §130-131.

<sup>98</sup> Cf. TLP 5.5563; cf. PI §97.

<sup>99</sup> Cf. PI §107.

como algo que é dado *a priori*, anteriormente à análise (à aplicação da lógica) efetiva das proposições. Em *Cultura e Valor*, Wittgenstein diz: “Aquilo contra o que luto é o conceito de exatidão ideal, que nos seria dado *a priori*, por assim dizer. Nosso ideal de exatidão a cada tempo é diferente; e nenhum é preeminente.”<sup>100</sup> Mas “de onde obtemos o conceito desse ideal?”<sup>101</sup>

Um ideal, Wittgenstein escreve nas *Observações Filosóficas*, é um “procedimento de aproximação com uma possibilidade ilimitada”<sup>102</sup> Se a medição de um ângulo, por exemplo, incorpora um procedimento de aproximação ilimitada em uma determinada direção, então a medição de um ângulo incorpora um ideal. Mas essa aproximação e portanto, a direção da aproximação, somente existe se estiver determinado como um método de medição particular pode se aproximar mais do ponto desejado do que outro método de medição particular. Um ideal seria “dado *a priori*” se a direção da aproximação pudesse ser determinada independentemente de qualquer comparação entre métodos de medição particulares, ou seja, de modo absoluto. O que Wittgenstein pretende mostrar é que essa comparação sempre é feita tendo-se em vista propósitos particulares. “‘Inexato’ é realmente uma reprovação e ‘exato’ um elogio. E isso quer dizer que o que é inexato atinge seu objetivo de modo menos perfeito do que o que é mais exato. Desse modo, o ponto aqui é o que chamamos ‘o objetivo’.”<sup>103</sup> Se não atingimos nenhuma finalidade com um novo método de se medir ângulos que não atingimos com aquele de que dispomos, ele poderia ser um método mais preciso? Se, para mudar o exemplo, toda vez que quiséssemos indicar a alguém onde queremos que ela se posicione, usássemos um laser finíssimo instalado na ponta do nosso indicador para fazer uma marca no chão, em que sentido estaríamos dando uma indicação mais precisa do que as habituais? Para respondermos essa pergunta, teríamos que imaginar uma situação em que esse método tivesse uma utilidade. Se os propósitos envolvidos na medição de ângulos nunca tivessem exigido uma mudança no método que empregamos, não teríamos o conceito de *medir um ângulo com maior precisão*. Portanto, não teríamos nenhum ideal envolvido na medição de ângulos. Wittgenstein descreve o que seria um ideal absoluto de regulamento de tráfego urbano.

O regulamento do tráfego nas ruas permite e proíbe certas ações da parte dos motoristas e pedestres; mas ele não tenta guiar a totalidade dos seus movimentos por meio de prescrições. E seria sem sentido falar de um ordenamento ‘ideal’ do tráfego que deveria fazer isso: em primeiro lugar, não teríamos nenhuma idéia do que imaginar como esse ideal. Se alguém deseja criar regulamentos de tráfego mais estritos em algum ponto ou outro, isso não significa que deseja se aproximar de um tal ideal.<sup>104</sup>

Um regulamento do tráfego tem certos objetivos, que mudam com o tempo (pense na diferença entre as necessidades da época das carruagens e as necessidades do tráfego atual), e é somente com vistas a esse objetivos que podemos dizer que um regulamento é mais preciso do que outro, pois são esses objetivos que determinam a direção na qual devemos prosseguir ao criar um regulamento mais preciso. Mas não há *a direção* na

<sup>100</sup> CV p. 45; cf. PR p. 266.

<sup>101</sup> PG p. 77; cf. Z §708.

<sup>102</sup> PR p. 218; cf. p. 269.

<sup>103</sup> PI §88.

<sup>104</sup> Z §440.

qual devamos prosseguir na criação de qualquer possível regulamento de trânsito. Não há, pois um ideal absoluto envolvido na regulamentação do trânsito.<sup>105</sup>

Um ideal imposto à linguagem independentemente da análise efetiva das proposições é um ideal absoluto, que não leva em conta os propósitos particulares envolvidos nos diversos tipos de usos da linguagem. Se alguém pensar que existe, por exemplo, uma noção geral de entendimento em si, que se fazer entender é seguir certas regras gerais determinadas de antemão, é satisfazer certas condições necessárias e suficientes para o entendimento, independentemente dos contextos em que o entendimento ocorre (suponhamos que se pense que acionar o mecanismo mental que realiza o ato do entendimento seja o propósito geral de se usar a linguagem,<sup>106</sup> de se fazer uso dos sinais lingüísticos de acordo com certas regras gerais fixadas de antemão), então poderá ser levado a perguntar: “Se eu fosse tentar inventar *A Linguagem* [*Die Sprache*] cujo propósito é o entendimento com uma outra pessoa, a respeito de que espécie de regras sobre nossa expressão eu deveria ter de concordar com ele?”<sup>107</sup> A linguagem, entretanto, segundo Wittgenstein, não possui um propósito que possa ser determinado *independentemente* e que possa servir para a determinação do ideal absoluto de linguagem.<sup>108</sup>

Na continuação da passagem do *Livro Azul* recém citada, Wittgenstein diz que considerar nossa linguagem como um cálculo formado por regras estritas ou exatas “é um modo unilateral de olhar para a linguagem”.<sup>109</sup> Ele então afirma que nossa linguagem raramente satisfaz o padrão de exatidão que está incorporado à concepção de linguagem como cálculo. Isso não significa que raramente seguimos regras ao usar a linguagem, mas que seguir regras é, raramente, seguir regras estritas ou exatas. Fazemos isso, de acordo com Wittgenstein, principalmente nas ciências e na matemática.<sup>110</sup> Entretanto, suas reflexões sobre o conceito de seguir uma regra mostram que seguir regras, mesmo quando se trata de regras estritas, não é agir sob a orientação de determinantes absolutos (cf. cap VII).

Wittgenstein, então, pergunta: “Por que ao filosofarmos constantemente comparamos nosso uso das palavras com seguir regras exatas? A resposta é que as perplexidades que tentamos remover sempre se originam dessa atitude em relação à linguagem.”<sup>111</sup> Com a última pergunta, Wittgenstein quer saber por que, ao filosofarmos, concebemos o uso da linguagem como a operação de um cálculo de acordo com regras exatas. A resposta de Wittgenstein parece ser confusa, pois se as perplexidades que estamos tentando remover ao filosofar se originam dessa concepção do uso da linguagem, esse fato poderia então ser considerado justamente uma razão (talvez não suficiente) para abandonarmos essa concepção. O que Wittgenstein quer dizer, entretanto, é o seguinte: geralmente não consideramos a concepção de linguagem como um cálculo determinado por regras estritas como a *fonte* das nossas perplexidades. Essa concepção não entra em discussão na

<sup>105</sup> “‘Mas, seguramente isso não é a certeza ideal!’ — Ideal para que propósito?” (*RFM* p. 401; cf. *PI* §§88, 91).

<sup>106</sup> “Pronunciar uma palavra é como tocar uma tecla no teclado da representação” (*PI* §6)

<sup>107</sup> *NB* p. 37.

<sup>108</sup> Cf. *PG* p. 190; *RFM* p. 333; *Z* §320.

<sup>109</sup> *BBB* p. 25.

<sup>110</sup> Isso em parte explica por que Frege exigia de um conceito que fosse uma função cujos valores fossem valores de verdade determinados para *todos* os argumentos, ou seja para todos os objetos (se se tratar de uma função de primeiro nível).

<sup>111</sup> *BBB* pp. 25-26.



formulação das perplexidades filosóficas. Ela opera nos bastidores, como uma pressuposição não tematizada. Formulada a perplexidade, procuramos uma solução: respostas às perguntas que constituem a perplexidade. Acreditamos que nossa perplexidade será removida com a obtenção de informação, com novos conhecimentos. Wittgenstein está dizendo que a remoção destas perplexidades deve ser feita (ao menos em parte) através de um exame e abandono da pressuposição fundamental que permite sua formulação. Wittgenstein ilustra isso com o famoso exemplo da pergunta de Santo Agostinho “O que é o tempo?”. Mais adiante, ele resume sua descrição da situação na qual se encontra o filósofo quando está enredado em perplexidades filosóficas.

O homem que está filosoficamente perplexo vê uma lei no modo como uma palavra é usada, e, tentando aplicar essa lei consistentemente, vai ao encontro de casos onde leva a resultados paradoxais. Muito frequentemente, o modo como a discussão de uma tal perplexidade ocorre é esse: primeiro a pergunta é feita: “O que é o tempo?” Essa pergunta faz parecer que o que queremos é uma definição. Erroneamente pensamos que uma definição é o que irá remover a dificuldade (como em certos estados de indigestão sentimos uma espécie de fome que não pode ser removida comendo). A questão é então respondida por uma definição errada; digamos: “O tempo é o movimento dos corpos celestiais”. O próximo passo é ver que a definição é insatisfatória. Mas isso apenas significa que não usamos a palavra “tempo” como sinônimo de “movimento dos corpos celestiais”. Todavia, ao dizer que a primeira definição está errada, estamos agora tentados a pensar que devemos substituí-la por uma diferente, a correta.<sup>112</sup>

A expressão “definição” refere-se, nesse contexto, a uma sentença que enuncia as condições necessárias e suficientes de aplicação da palavra definida. A exigência de uma definição como resposta à pergunta “O que é o tempo?” mostra que se está concebendo o uso da palavra “tempo” como sendo governado por uma regra exata. E, dado que isso é feito antes de se obter a definição, isso mostra que essa atitude é o resultado de se conceber a linguagem como um cálculo governado por regras exatas. Ao filosofar (ao procurar soluções para perplexidades filosóficas) concebemos o uso da linguagem como a operação de um cálculo de acordo com regras exatas porque, se assim não o fizéssemos, segundo Wittgenstein, não estaríamos filosofando, pois não poderíamos sequer formular certas perplexidades filosóficas, que se originam justamente dessa concepção. Aqui Wittgenstein se mantém fiel ao *Tractatus* ao sugerir que as perguntas filosóficas nascem de mal-entendidos sobre a lógica da nossa linguagem. Algo, todavia, mudou radicalmente no trajeto do *Tractatus* até essa passagem do *Livro Azul*: a lógica da nossa linguagem não é mais pensada como algo a ser determinado por meio de “conjecturas *a priori*” sobre o que a análise deve encontrar nas profundezas da linguagem, mas por meio do exame do modo como efetivamente as palavras são usadas. Isso, todavia, como vimos, não significa que a investigação lógico-filosófica tenha passado a ser considerada por Wittgenstein como uma investigação empírica. Isso também não significa que Wittgenstein tenha passado a acreditar que a linguagem ordinária não esteja em boa ordem lógica.<sup>113</sup> O que mudou foi sua compreensão da natureza dessa ordem lógica. A ordem lógica perfeita passou a ser concebida independentemente da noção de ideal absoluto, de exatidão absoluta, de perfeição absoluta, de determinação absoluta.

<sup>112</sup> *BBB* p. 27.

<sup>113</sup> Cf. *BBB* p. 28; *PI* §98.

#### 4. *Lógica Sublime: Proposição e Possibilidade*

A concepção de lógica como algo sublime incorpora a noção sublime de expressão lingüística e de possibilidade. • Os sinais ou expressões, segundo a terminologia do *Tractatus*, contrariamente aos símbolos, são espaço-temporais e mutáveis. • Uma proposição é o que há de comum a todos os sinais proposicionais com o mesmo sentido. • Uma proposição é um pensamento no sentido lógico. • A totalidade fixa das possibilidades permite falar da totalidade de possíveis proposições. • A proposição parece poder fazer algo extraordinário, pois parece poder fazer algo com o que não existe. • A totalidade fixa das possibilidades combinatórias de um sinal parece um “corpo de significado”. • O entendimento parece ser a apreensão de algo cujas conseqüências já existem. • O *Tractatus* não é convencionalista, mas metafísico. • O modo como os sinais estão inseridos nas nossas práticas cotidianas é, para o *Tractatus*, um sintoma da projeção de um estado de coisas, ao passo que, para as *Investigações*, ela é constitui essa projeção. • O conhecimento da forma dos objetos é necessário para o pensamento. Mas essa não é uma condição factual, pois a forma dos objetos não é um fato. • O pensamento do sentido de uma proposição se dá de uma perspectiva extra-ordinária. • É o sujeito metafísico — que não está no mundo (no solo áspero), mas é seu limite (e, portanto, está no vácuo) — que pensa. • O ponto de vista do pensamento filosófico é um ponto de vista *sub specie aeternitatis*. • Frege e Russell concebiam o ideal lógico como algo a que a linguagem deve se ajustar. • Wittgenstein concebia o ideal lógico como algo que deve ser encontrado na linguagem. • Na seqüência de *PI* §81, Wittgenstein diz que essas observações são esclarecidas apropriadamente com o esclarecimento dos conceitos de entender, significar (*Meinens*) e pensar, na medida em que esse esclarecimento mostra as motivações para se adotar uma concepção sublimada de lógica. Esse esclarecimento somente pode ser obtido por meio de uma abordagem feita de um ponto de vista correto; não mais almejando uma visão *sub specie aeternitatis*, sublime, que um sujeito metafísico tem de si e de sua relação com o mundo, (um sujeito que realiza o ato de pensar sobre o mundo de uma perspectiva extraordinária), mas uma abordagem feita por um sujeito empírico, que ainda reflete sobre si mesmo, sobre o uso que faz das expressões lingüísticas, mas que *considera esse uso como fatos do mundo*: atividades nas quais ele está engajado e cujo engajamento deve ser compreendido contra o pano de fundo de sua *forma de vida*, do conjunto das suas demais atividades e de tudo aquilo que é condição para a realização dessas atividades. • A nova concepção de lógica tem como condição o abandono da tese da independência do sentido em relação à verdade. • O começo do fim da antiga concepção de lógica foi o fracasso admitido em “Algumas Observações...”. • A idéia de conhecimento lógico tácito não foi abandonada, mas foi abandonada a idéia de que se trata de um conhecimento tácito de determinantes absolutos. • Nossos *critérios* de correção lógica não são determinantes absolutos. • Frente a isso, defender a concepção de regra como determinante absoluto implica comprometer-se com o ceticismo semântico. • O ceticismo semântico, por sua vez, está comprometido com uma noção metafísica de necessidade e possibilidade: a hipótese cética representa o que é logicamente possível. Partidários e detratores do ceticismo procuram então decidir se a hipótese representa algo metafisicamente possível. • O ceticismo semântico é incompatível com a normatividade da linguagem. • A concepção realista de regra é a concepção de regra como um determinante absoluto.

O ideal absoluto de exatidão lógica incorpora uma noção sublime de expressão lingüística e de possibilidade lógica. A noção sublime de expressão lingüística é o que no *Tractatus* Wittgenstein denominava “expressão” ou “símbolo”. A notação (o conjunto de sinais) da linguagem ordinária está repleta de imprecisões lógicas que disfarça o pensamento, embora a linguagem ordinária esteja em boa ordem lógica tal como está. Os sinais proposicionais da linguagem ordinária não expressam símbolos logicamente defeituosos. Quando falamos de proposições nas investigações lógico-filosóficas, falamos do *símbolo proposicional*, do que é expresso pelo sinal proposicional, algo livre das imperfeições da notação da linguagem ordinária, pois, afinal, não há símbolos imperfeitos, mas apenas sinais com aparência enganadora. O símbolo é determinado pelas regras da sintaxe lógica, as quais não estão sujeitas às vicissitudes dos sinais. A proposição emerge dessas conside-

rações não como “a coisa mais corriqueira do mundo”,<sup>114</sup> como o são as proposições do português. Na verdade, e é isso que retira o caráter corriqueiro das proposições, não há proposições que sejam exclusivamente portuguesas ou inglesas. As mesmas proposições que podem ser enunciadas no português podem ser enunciadas no inglês. O que foi recém chamado de proposições do português são, na verdade, as sentenças, os sinais proposicionais do português. Na *Gramática Filosófica*, Wittgenstein comenta essa noção de proposição:

Ao refletir sobre a linguagem e o significado, podemos facilmente chegar ao ponto de pensarmos que, em filosofia, não falamos de proposições [*Sätze*] e palavras em um sentido totalmente corriqueiro [*hausbacken*], mas em um sentido sublimado, abstrato. — Como se uma proposição [*Satz*] não fosse realmente uma coisa que uma pessoa profere, mas uma entidade ideal (a “classe de todas as proposições [*Sätze*] sinônimas” ou algo semelhante). Mas o rei do xadrez, com o qual lidam as regras do xadrez, é uma tal entidade ideal e abstrata?<sup>115</sup>

No *Tractatus*, Wittgenstein explica o que ele entende por “expressão” assim:

A cada parte da proposição que caracteriza o sentido dela, chamo uma expressão (um símbolo).

(A própria proposição é um símbolo.)

Expressão é tudo que, sendo essencial para o sentido da proposição, podem as proposições ter em comum umas com as outras.

A expressão assinala uma forma e um conteúdo.

A expressão pressupõe as formas de todas as proposições em que pode aparecer. É a marca característica comum de uma classe de proposições [*Sätze*].<sup>116</sup>

Isso é “algo semelhante” à “classe de todas as sentenças sinônimas”.<sup>117</sup> A proposição, o símbolo proposicional, é um conjunto estruturado (cujos elementos, portanto, possuem uma forma) de elementos (sinais) que estão no lugar de determinados elementos (conteúdo) que são representados pela proposição como elementos de uma determinada estrutura possível. Os elementos proposicionais (do sinal proposicional) podem variar sem que isso afete a identidade da proposição, do símbolo proposicional. Os sinais “Está chovendo” e “It is raining”, por exemplo, expressam a mesma proposição em português e inglês, respectivamente. O sinal proposicional “Está chovendo”, portanto, não determina a identidade da proposição que pode ser expressa também pelo sinal proposicional “It is raining”. Parece inevitável concluir dessas considerações que a proposição, ou pelo menos a sua parte essencial, é uma entidade “abstrata” ou “ideal”, na medida em que parece não ser espaço-temporal ou mutável como o sinal proposicional. Os sinais proposicionais estão localizados no espaço e no tempo e se modificam. Isso, entretanto, não acontece com as proposições que eles expressam. Não se deve esquecer, entretanto, que uma proposição (um símbolo proposicional), segundo o *Tractatus*, deve ter *algum* sinal proposicional.<sup>118</sup> A proposição (o símbolo proposicional) é o sinal proposicional com sentido. Mas nenhum sinal proposicional particular lhe é essencial. Ela é o que há de comum a todos os sinais proposicionais que possuem o mesmo sentido. Um sinal proposicional, por sua vez, somente é um sinal,

<sup>114</sup> *PI* §93.

<sup>115</sup> *PG* p. 121. Obviamente, as regras de xadrez não lidam com as peças particulares de um aparelho particular de xadrez. O rei não é uma peça particular. O rei, para Wittgenstein, é a função que uma peça desempenha no jogo e que é determinada pelas regras de uso dessa peça nos aparelhos de xadrez.

<sup>116</sup> *TLP* 3.311.

<sup>117</sup> cf. *NB* pp. 5, 54; *TLP* 3.344-3441, 5.143, 5.512-5.513, 6.022.

porque expressa uma proposição, um símbolo. Um sinal proposicional que não expressa nenhuma proposição não é, na verdade, um sinal, mas um falso ou pseudo-sinal. Perguntar pela essência do verdadeiro sinal, portanto, é perguntar pela essência da proposição. “A proposição e a palavra das quais trata a lógica são supostamente alguma coisa pura e nítida [precisa; *scharfgeschnitten*]. E quebramos a cabeça acerca da essência do verdadeiro sinal [*eigentlichen Zeichens*].”<sup>119</sup>

A proposição é o que no capítulo II, §2, foi denominado pensamento em sentido lógico: o resultado do ato de projetar um estado de coisas num sinal proposicional, o resultado do ato de pensar o sentido da proposição, o sentido do sinal proposicional.<sup>120</sup>

A proposição é algo independente das linguagens particulares — embora não independente de qualquer linguagem — porque ela é a representação de uma possibilidade lógica e as possibilidades lógicas são dadas pela substância do mundo, aquilo que permanece durante todas as mudanças. As possibilidades formam uma totalidade fixa, imutável; “nenhuma opacidade ou incerteza empíricas pode afetá-la”. Isso parece permitir falar de uma totalidade de proposições *possíveis*: uma totalidade de possíveis representações de possibilidades que nunca foram de fato representadas. Há uma totalidade de proposições possíveis porque o mundo possui uma “ordem *a priori*”, a “ordem das possibilidades, que deve ser comum ao mundo e ao pensamento”. É tarefa da lógica apresentar a essência da proposição, do pensamento.<sup>121</sup>

Sob essa luz, a proposição aparece como uma coisa estranha, peculiar, notável (*merkwürdiges*) ou, literalmente, extra-ordinária, fora do normal (*Außerordentliches*).<sup>122</sup>

Aqui temos em germe a sublimação de toda nossa consideração da lógica. A tendência a supor um puro intermediário entre o sinal proposicional e os fatos. Ou mesmo [a tendência a] tentar purificar, sublimar os sinais ele próprios. — Pois nossas formas de expressão nos impedem, de muitas maneiras, de ver que é com coisas habituais que isso [isto é, o espanto em relação à possibilidade de representar o que não é o caso] ocorre [*daß es mit gewöhnlichen Dingen zugeht*], enquanto nos envia à caça de quimeras.<sup>123</sup>

As formas de expressão que usamos para falar sobre o pensamento, sobre a proposição, os apresentam como algo espantoso, capaz de realizar um feito com características paradoxais. A frase “Pode-se pensar no que não ocorre”, por exemplo, sugere que o pensamento, a proposição, pode fazer algo com o que não existe. “Por meio de um *mal-entendido*, parece-nos que a proposição *faz* algo estranho.”<sup>124</sup> Aquele que concebe o pensamento, a proposição, dessa forma sublimada, ao levar a cabo a tarefa de apresentar a essência da proposição, “é incapaz de simplesmente examinar [*nachschauen*] como as proposições [os sinais proposicionais] funcionam.”<sup>125</sup> Somos impedidos de ver que o nosso espanto em relação à proposição dirige-se a uma coisa

<sup>118</sup> Isso é o que constitui a diferença fundamental entre a concepção tractariana de proposição e a concepção fregeana de pensamento.

<sup>119</sup> *PI* §105.

<sup>120</sup> *TLP* 3.

<sup>121</sup> *PI* §97. “A fim de que uma proposição [sinal proposicional] seja CAPAZ de fazer SENTIDO, o mundo já deve ter a estrutura lógica que tem.” (*NB* p. 14)

<sup>122</sup> *PI* §§93-94.

<sup>123</sup> *PI* §94.

<sup>124</sup> *PI* §93.

<sup>125</sup> *Idem*. “Mas, por que você nunca investiga um único sinal particular para desse modo mostrar como ele figura logicamente?” (*NB* p. 18)

habitual, com a qual estamos grandemente familiarizados: os sinais proposicionais e o modo de usá-los. Somos impelidos a “caçar” aquilo do qual falamos, aquilo que representamos, mesmo quando representamos o que não é o caso, o puro intermediário entre o sinal proposicional e os fatos, a possibilidade representada. Segundo o *Tractatus*, esse puro intermediário não parecer ser uma abstração, mas algo concreto, duro, como um cristal, aliás “a coisa mais dura que há”.<sup>126</sup>

O puro intermediário entre o sinal proposicional e o fato é o que Wittgenstein nos *Cadernos de Notas* chamava de “sombra”: “A figuração deve agora por sua vez lançar sua sombra [*Schatten*] sobre o mundo.”<sup>127</sup> Aqui Wittgenstein está dizendo que a possibilidade figurada deve ser comparada com a realidade. A partir dos anos 30, Wittgenstein passou usar a palavra “sombra” em alguns contextos como uma expressão de crítica: “Parece que a sentença com, p.ex., a palavra ‘bola’ ocorrendo nela já contém a sombra de outros usos dessa palavra. Quer dizer, a *possibilidade* de formar aquelas outras sentenças. A quem parece assim? E sob quais circunstâncias? A própria comparação sugere que a palavra ‘é’ em diferentes casos tem diferentes *corpos de significado* [*Bedeutungskörper*] atrás dela.”<sup>128</sup> A totalidade das possibilidades combinatórias de uma expressão é chamada por Wittgenstein “corpo de significado”. A palavra “corpo” visa ressaltar o quão *concreto* concebe aquilo de que está a tratar quando se fala das possibilidades lógicas. Wittgenstein compara os corpos de significado a objetos sólidos regulares (cubos, prismas, pirâmides, etc.). Suas propriedades geométricas lhes permitem apenas um certo número de combinações entre si.<sup>129</sup> Analogamente, os objetos tractarianos possuem certas possibilidades combinatórias que orientam o uso das expressões que os substituem na proposição (determinam as possibilidades combinatórias dessas expressões com outras). Um pouco depois da última passagem da *Gramática Filosófica* citada, Wittgenstein usa a metáfora de um colar de pérolas que vamos puxando de dentro de uma caixa para ilustrar essa concepção da relação entre o ato de significar e o uso da expressão lingüística: “Como se o entendimento fosse uma apreensão instantânea de alguma coisa de que mais tarde nós tiramos as conseqüências, que já existem em um sentido ideal, antes que elas sejam tiradas.”<sup>130</sup> A concepção de necessidade lógica de alguns membros do Círculo de Viena, segundo a qual uma proposição é necessária em virtude de se seguir do significado das suas expressões componentes, é, justamente, o tipo de alvo que Wittgenstein está tentando identificar. Que ela seja uma concepção adotada pelo Círculo de Viena, não é de se admirar, dado que, como se tentou mostrar, ela era, em muitos aspectos, a concepção tractariana. A necessidade expressa por uma tautologia é uma conseqüência das regras dos sinais para constantes lógicas nela contidos. A diferença fundamental entre o *Tractatus* e os positivistas lógicos é que, para o *Tractatus*, as regras dos sinais para constantes lógicas são fundadas na natureza ou essência da proposição, enquanto que os positivistas lógicos (Carnap, em especial) acreditavam que elas eram convencionais.

<sup>126</sup> *PI* §97.

<sup>127</sup> *NB* p. 27; cf. p. 30.

<sup>128</sup> *PG* p. 54 (*Z* §138). “O próximo passo que estamos inclinados a dar é pensar que o objeto do nosso pensamento não é o fato, mas uma sombra do fato. Há diferentes nomes para essa sombra; p.ex., ‘proposição’, ‘sentido de uma sentença’.” (*BBB* p. 31) “É um dos mais profundamente enraizados erros em filosofia ver a possibilidade como uma sombra da realidade.” (*PG* p. 283) (Cf. *PG* p. 146 (*Z* §233); *PG* p. 150; *PG* p. 159 (*Z* §70); *PG* p. 319; *PI* §194; *RFM* p. 157; cf. *PI* §§448, 468; *Z* §§288-290.)

<sup>129</sup> Nesse ponto Wittgenstein desenvolve uma reflexão que visa mostrar que o cubo é, como ele diz no *Livro Azul*, “apenas mais um sinal”, que não pode orientar a ação por si, independentemente de um método de projeção, de um uso.

<sup>130</sup> *PG* p. 55.

As possibilidades lógicas, para o autor do *Tractatus*, não são dependentes do uso que fazemos dos sinais lingüísticos, do modo como eles estão inseridos nas nossas atividades. Caso contrário, as possibilidades lógicas seriam dependentes de fatos e, portanto, seriam contingentes, pois a inserção dos sinais lingüísticos nas nossas atividades é, certamente, um fato empírico contingente. Vimos que as possibilidades lógicas dependem da existência de fatos, mas não desse ou daquele fato particular. Os objetos devem fazer parte de fatos, mas não desse ou daquele fato particular. Segundo o *Tractatus*, usamos sinais proposicionais (fatos) para, primeiramente, projetar estados de coisas (possibilidades) sobre eles — para pensar um sentido — e, posteriormente, guiar nossa ação de acordo com os nossos pensamentos. A inserção dos sinais nas nossas práticas *exibe*, é verdade, o pensamento que está sendo pensado.<sup>131</sup> Mas a relação entre o modo como o sinal proposicional está inserido nas nossas práticas e a projeção de um estado de coisas possível sobre ele é, segundo o *Tractatus*, uma relação sintomática e não constitutiva;<sup>132</sup> caso contrário, para que uma proposição tivesse sentido, outra teria de ser verdadeira, a saber, aquela que diz (ou aquelas que dizem) como o sinal proposicional está inserido nas nossas práticas. As possibilidades lógicas não possuem pressuposições factuais. Como vimos,<sup>133</sup> isso significa que as possibilidades lógicas são independentes da verdade de qualquer proposição *particular*, mas não independentemente de que haja proposições verdadeiras; caso contrário, não haveria mundo para determinar seu valor de verdade. As possibilidades lógicas são independentes do mundo *atual*, mas não de qualquer mundo. Elas são possibilidades lógicas em qualquer mundo possível, pois “é óbvio que um mundo imaginário, por mais que difira do mundo real, deve ter algo — uma forma — em comum com ele. Essa forma fixa consiste precisamente nos objetos”.<sup>134</sup> Portanto, não importa em que mundo, dentre os vários mundos possíveis, estejamos, em todos eles as possibilidades lógicas serão sempre as mesmas.

Uma condição para que alguém pense um pensamento é, certamente, o conhecimento dos objetos representados no pensamento. Essa é uma condição factual? Seria factual se “Conheço *a*”, onde “*a*” é o nome de um objeto, fosse uma proposição. Mas no *Tractatus* não há lugar para a expressão proposicional do conhecimento não proposicional do objeto. Portanto, não há lugar para a concepção factual do conhecimento não proposicional do objeto. Quando conheço um objeto, isso não é uma ligação de objetos (do sujeito cognoscente com o objeto). “Conheço *a*” é uma pseudoproposição, pois se fosse falsa, não teria sentido, não porque *a* não existiria, mas porque eu não teria ligado o nome “*a*” ao objeto *a*, pela boa razão de que não posso ligar esse nome ao que não conheço. Conhecer o objeto é conhecer sua forma. Portanto, o conhecimento do objeto é uma “relação” entre o sujeito cognoscente e as *possibilidades* inerentes ao objeto.<sup>135</sup> Esse “co-

<sup>131</sup> Cf. cap. IV, §7.

<sup>132</sup> Na *Gramática Filosófica*, um pouco antes da última passagem citada, Wittgenstein escreve entre aspas (o que indica que se trata do seu alter ego formulando algo que estamos tentados a pensar) o seguinte: “Naturalmente, as possibilidades gramaticais do sinal de negação se revelam pouco a pouco no uso dos sinais, mas *penso* a negação de uma vez só. O sinal ‘não’ é apenas um indicador do pensamento ‘não’; é apenas um estímulo para produzir o pensamento correto, apenas um sinal.” (PG p. 55)

<sup>133</sup> Cap. II, §5.

<sup>134</sup> TLP 3.022-2.023.

<sup>135</sup> Se conhecer um objeto é conhecer todas as suas possibilidades combinatórias, e se conhecer suas possibilidades combinatórias inclui conhecer todos os objetos com os quais ele pode combinar-se (e isso está em harmonia com a concepção de regra como determinante absoluto), não deveríamos concluir que conhecer um objeto é conhecer todos os objetos?

nhecimento” é uma condição de possibilidade do pensamento e, conseqüentemente, do conhecimento proposicional, isto é, da posse da justificação da verdade de uma proposição. Entretanto, não se trata de uma condição factual.<sup>136</sup>

Isso mostra que a significação, o pensar, de acordo com o *Tractatus*, é um ato que se dá de uma perspectiva extra-ordinária. Pensar é algo que ocorre independentemente das contingências do mundo. Qualquer pensamento é pensável por qualquer um independentemente das circunstâncias factuais em que o sujeito pensante se encontre. Wittgenstein diz que “[s]e os objetos são dados, então já nos são dados *todos* os objetos. Se as proposições elementares são dadas, então já nos são dadas *todas* as proposições elementares.”<sup>137</sup> A expressão “ser dado” significa aqui algo como “ser acessível”. Wittgenstein está dizendo aqui que não há objeto que não seja acessível. *A fortiori*, não podemos pensar algo sobre um objeto inacessível.<sup>138</sup> Mas se não há objeto inacessível, não há pensamento (e portanto, não há possibilidade) inacessível. Isso implica, entre outras coisas, que nenhum pensamento é intrinsecamente indexado temporalmente. O tempo não determina o conteúdo de uma proposição.<sup>139</sup> Todas as ligações possíveis de objetos são possíveis em qualquer tempo.

Qual é a natureza da perspectiva extra-ordinária a partir da qual se dá a significação, o pensar? Se pudermos pensar qualquer pensamento independentemente das contingências do mundo, isso não significa que pensar é ter uma visão *sub specie aeternitatis* das coisas? Em 2.013, Wittgenstein diz: “Cada coisa está como que num espaço de possíveis estados de coisas. Esse espaço posso concebê-lo vazio, mas não a coisa sem o espaço.”<sup>140</sup> Nos *Cadernos de Notas* Wittgenstein afirmou que conceber a coisa juntamente com o espaço lógico é concebê-la *sub specie aeternitatis*: “A coisa vista *sub specie aeternitatis* é a coisa vista juntamente com todo o espaço lógico.”<sup>141</sup> A visão *sub specie aeternitatis* da coisa é a visão da coisa que não se dá de nenhum ponto de vista particular, mas é uma visão absoluta, ou, como diz Thomas Nagel, é uma visão a partir de lugar nenhum (*the view from nowhere*), de nenhum ponto de vista (dado que seria essencial a um ponto de vista ser particular, ser uma perspectiva que contrasta com outras perspectivas). Na passagem recém citada dos *Cadernos de Notas*, Wittgenstein contrasta claramente a visão absoluta com a visão “usual” das coisas. Isso parece mostrar que pensar as coisas (como fazendo parte de uma situação possível) *não* é contemplá-las *sub specie aeternitatis*. Entretanto, mesmo não sendo uma visão absoluta, o ato de pensar, segundo o *Tractatus*, não se dá a partir de uma perspectiva, digamos, ordinária, mas *extraordinária*.

Na famosa e (na mesma medida da sua fama) obscura passagem do *Tractatus* sobre o solipsismo há pistas sobre a natureza da perspectiva a partir do qual se dá o ato de pensar. Wittgenstein diz que “o que o

---

<sup>136</sup> Não será porque os fatos, as ligações de coisas, estão no mundo e o sujeito cognoscente não está no mundo? Ver o que se segue no texto.

<sup>137</sup> TLP 5.524.

<sup>138</sup> Cora Diamond explora brilhantemente esse ponto procurando mostrar que uma parte do argumento da linguagem privada já se encontrava no *Tractatus* (DIAMOND, 2000[a]). Se não há objetos inacessíveis, não podemos pensar sobre o que é supostamente representado nas teses do cético acerca do conhecimento de outras mentes (ou mesmo sobre o mundo exterior), pela boa razão de que nada está sendo representado.

<sup>139</sup> Essa é uma posição exatamente antitética à de Frege. Para Frege, todo pensamento é indexado temporalmente, o que tem como conseqüência a inexistência de pensamentos bipolares.

<sup>140</sup> TLP 2.013.

<sup>141</sup> NB p. 83; cf. TLP 6.45.

solipsismo *quer significar* é inteiramente correto; apenas é algo que não se pode *dizer*, mas que se mostra.”<sup>142</sup> Algumas linhas mais adiante ele diz: “O sujeito que pensa, representa, não existe.”<sup>143</sup> No restante desse último aforismo Wittgenstein sustenta que se alguém fizer uma descrição completa do mundo, não fará (porque não poderá fazer) nenhuma referência a si mesmo (ao sujeito que pensa, representa), ainda que descreva aquilo que chama de seu corpo. Ele diz que essa consideração mostra que não há nenhum sujeito. Os aforismos seguintes<sup>144</sup> mostram que dizer que o sujeito não existe significa dizer que o sujeito *não está no mundo*, pois só do que está no mundo se pode dizer que existe (como complexo ou como elemento de um complexo). O sujeito que pensa (aquele referido pelo pronome “eu”) é o sujeito metafísico, o limite do mundo. “O eu do solipsismo reduz-se a um ponto sem extensão e resta a realidade coordenada a ele.”<sup>145</sup> Essas considerações mostram que Wittgenstein extrai as últimas conseqüências da concepção sublimada da lógica.

Se essa leitura está correta, parece que a passagem do *Tractatus* sobre o solipsismo mostra que o ato de pensar é realmente um ato extraordinário, realizado de um ponto de vista extraordinário. Portanto, para se compreender a natureza da linguagem, do pensamento, a atenção deve dirigir-se, principalmente, não para as coisas mundanas, como as práticas nas quais os sujeitos empíricos (num “sentido psicológico” de “sujeito”) estão engajados, mas para algo que não está no mundo, para seu limite. Isso explica em parte a sua negligência com o uso efetivo das palavras, e a idealização *a priori* desse uso criada por ele. “Mas por que você nunca investiga um único sinal particular para desse modo mostrar como ele figura logicamente?”<sup>146</sup>

A pergunta agora é: de que ponto de vista dá-se a análise da linguagem que visa compreender sua natureza? A investigação sobre a natureza da linguagem, do pensamento e do mundo, se bem sucedida, tem como resultado uma visão *sub specie aeternitatis*, onde o espaço lógico como um todo é tematizado (ou intuído), e não meramente pressuposto.

No seu período pós-*Tractatus*, Wittgenstein procurou encontrar uma posição intermediária entre a doutrina da linguagem ideal de Frege e Russell e a doutrina tractariana da notação ideal. Os primeiros concebiam os resultados da investigação lógica como constituindo a descrição de um ideal ao qual nossa linguagem deveria *se ajustar*, ao passo que o último os concebia como constituindo um ideal que deveria *ser encontrado* na nossa linguagem. Ironicamente, a simpatia de Wittgenstein pela linguagem ordinária levou-o, no *Tractatus*, a tomar uma posição mais dogmática que a Frege e Russell. Nas *Investigações*, ele critica essa atitude dizendo o seguinte:

...em filosofia *comparamos* freqüentemente o uso das palavras com jogos e cálculos de acordo com regras fixas, mas não podemos dizer que quem quer que use a linguagem *deve* estar jogando um tal jogo. — Mas se alguém diz agora que nossas expressões lingüísticas *apenas se aproximam* de tais cálculos, então está com isso a beira de cometer um mal-entendido. Porque pode parecer como se, em lógica, falássemos de uma linguagem *ideal*. Como se nossa lógica fosse, por assim dizer, para o vácuo. — Ao passo que a lógica não trata da linguagem — do pensamento — no sentido em que uma ciência natural trata de um fenômeno natural, e pode-se no máximo dizer que *construímos* linguagens ideais. Mas aqui a palavra “ideal” induziria a erro, pois ela

<sup>142</sup> TLP 5.62.

<sup>143</sup> TLP 5.631.

<sup>144</sup> Cf. TLP 5.632-5.641.

<sup>145</sup> TLP 5.641.

<sup>146</sup> NB p. 18.



soa como se essas linguagens fossem melhores, mais completas, do que nossa linguagem cotidiana; e como se fosse necessário que o lógico finalmente mostrasse à humanidade como se parece uma proposição correta.<sup>147</sup>

A metáfora do vácuo é complementada pela metáfora do solo áspero da secção 107. Mas o que são o vácuo e o solo áspero? A proposta de interpretação aqui é a seguinte: o sujeito metafísico está no vácuo, fora do mundo. Mas para compreender a natureza da linguagem, do pensamento, do mundo, da lógica, devemos considerar o sujeito empírico, que pisa no solo áspero, que está no mundo. Na seqüência, Wittgenstein diz que essas observações são esclarecidas apropriadamente com o esclarecimento dos conceitos de entender, significar (*Meinens*) e pensar, na medida em que esse esclarecimento mostra as motivações para se adotar uma concepção sublimada de lógica. Esse esclarecimento somente pode ser obtido por meio de uma abordagem feita de um ponto de vista correto; não mais almejando uma visão *sub specie aeternitatis*, sublime,<sup>148</sup> que um sujeito metafísico tem de si e de sua relação com o mundo, (um sujeito que realiza o ato de pensar sobre o mundo de uma perspectiva extraordinária), mas uma abordagem feita por um sujeito empírico, que ainda reflete sobre si mesmo, sobre o uso que faz das expressões lingüísticas, mas que considera esse uso como fatos do mundo: atividades nas quais ele está engajado e cujo engajamento deve ser compreendido contra o pano de fundo de sua forma de vida, do conjunto das suas demais atividades e tudo aquilo que é condição para sua realização. Essa nova abordagem tem como condição o abandono da tese da independência do sentido em relação à verdade. Essa mudança de perspectiva é justificada pelas reflexões de Wittgenstein sobre seguir uma regra.

Na passagem das *Investigações* citada acima, Wittgenstein não oferece razões para se abandonar a concepção sublimada da lógica. Uma delas, entretanto, já foi abordada: trata-se do fracasso, admitido pela primeira vez em “Algumas Observações Sobre a Forma Lógica”, da tentativa de se encontrar na linguagem ordinária o ideal determinado pela investigação lógica. Mas pode o fracasso na tentativa de se encontrar alguma coisa ser razão suficiente para se concluir que o que o que procuramos não existe? Se for possível que a humanidade inteira ignore o que está sendo procurado, então a resposta aqui deve ser “não”. A pergunta agora é: pode a humanidade inteira ignorar a lógica da nossa linguagem? O autor do *Tractatus* diria que a humanidade inteira de fato conhece a lógica da linguagem, mas que se trata de um conhecimento *tácito*.<sup>149</sup> Como veremos, a afirmação de que há um conhecimento tácito da lógica da nossa linguagem, que depois é tornado explícito pela investigação lógica, *pode* ser interpretada de uma maneira aceitável. O problema surge quando esse conhecimento tácito é concebido como o conhecimento de regras concebidas como determinantes absolutos. Se elas assim o são, e se as seguimos, então aquilo a que apelamos explicitamente para determinar a correção lógica do nosso uso da linguagem, nossos *critérios* de correção, devem ser *essencialmente defeituosos*. Nosso conhecimento dos nossos critérios de correção é explícito, pois apelamos para eles explicitamente ao usarmos a linguagem, ainda que algumas vezes tenhamos que fazer um esforço reflexivo para tematizá-los. Nossa dificuldade para tematizá-los reside, segundo Wittgenstein, não no fato de que eles sejam

<sup>147</sup> *PI* § 81.

<sup>148</sup> Sublime é um adjetivo estético. Na passagem dos *Cadernos de Notas* citadas acima, em que Wittgenstein comenta a visão *sub specie aeternitatis* (*NB* p. 83), ele diz que a visão estética de um objeto é a visão *sub specie aeternitatis*.

ocultos, mas justamente no fato de que são muito familiares (como os óculos que usamos todos os dias e que passa a maior parte do tempo despercebido, mas que está sempre à vista). Mas, como as reflexões de Wittgenstein sobre o conceito de seguir uma regra mostram, os critérios aos quais apelamos para determinar a correção lógica do nosso uso da linguagem não são determinantes absolutos, nem mesmo na matemática.

A única maneira de se ser coerente com a concepção de regra como determinante absoluto é assumindo uma posição para a qual o ceticismo semântico é uma possibilidade (embora, talvez, altamente improvável). Segundo o ceticismo semântico, talvez *sempre* estejamos errados quando tentamos seguir as regras de uso das expressões lingüísticas. Afinal, se ignoramos as regras lógicas da nossa linguagem, não podemos *saber* se as estamos seguindo ou não. Qualquer argumento que procure refutar o ceticismo, a partir dessa perspectiva, terá de apelar para uma noção metafísica de necessidade, pois se a hipótese cética é uma hipótese, então se trata da representação de uma possibilidade lógica; mas se ela é necessariamente falsa, impossível, então isso somente pode ser porque se trata da impossibilidade metafísica de algo que é logicamente possível (e a proposição que dá expressão à hipótese cética será, portanto, a descrição de um estado de coisas metafisicamente impossível). Mas, como veremos, a hipótese do ceticismo semântico se choca com a própria noção de normatividade e, por isso, não é uma hipótese — ao menos não para uma concepção normativa do significado.

A concepção realista da verdade e da objetividade não aparecem no palco das reflexões de Wittgenstein sobre seguir uma regra, mas estão nos bastidores dirigindo algumas das falas do interlocutor de Wittgenstein. Estrategicamente, Wittgenstein raramente as traz para o foco da luz principal. Se o seu leitor das *Investigações* tiver sempre em mente que sua “quimera tão amada e enaltecida”<sup>150</sup> está em jogo, ele pode criar uma disposição inapropriada para uma apreciação correta das reflexões de Wittgenstein. Veremos agora os traços essenciais dessa concepção e os principais problemas que ela enfrenta em relação à normatividade. A concepção de regra como determinante absoluto é a concepção de regra ligada à noção realista de verdade e objetividade. No próximo capítulo veremos como essa concepção de verdade e objetividade entra nas reflexões de Wittgenstein sobre seguir uma regra.

## 5. Realismo

Reflexões sobre o engano somadas a suposições sobre o que é ser crítico parecem implicar a concepção realista da verdade. • De acordo com o realismo, verdade e realidade são transcendentemente verdadeiras. Uma proposição é transcendentemente verdadeira se assim o é independentemente de poder ser reconhecida como verdadeira, e a realidade é transcendente é o que torna verdadeira uma proposição transcendentemente verdadeira, ou seja, *se houver* uma proposição verdadeira que descreva a realidade transcendente, essa proposição será transcendentemente verdadeira. • A hipótese da inversão do espectro é um exemplo clássico de verdade transcendente. • Toda verdade inverificável é transcendente, mas nem toda verdade transcendente é inverificável. • A concepção realista da verdade costuma ser descrita como a concepção objetiva da verdade. Mas, isso é enganador e injusto. • A con-

<sup>149</sup> Cf. TLP 4.002.

<sup>150</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, AXIII.

- cepção objetiva da verdade pressupõe uma problemática noção ontológica de objetividade.
- O realista tem interesse na objetividade como um meio de garantir o acordo racional.
- O acordo não é uma condição para o juízo, mas o resultado do convencimento mútuo baseado em algo objetivo.

Acreditar em alguma coisa e perceber que se estava enganado é parte da nossa vida cotidiana. Frequentemente percebemos, algumas vezes dolorosamente, que as coisas não são como pensávamos que fossem. O importante é que enganos acontecem não apenas em casos em que acreditamos em alguma coisa de modo, digamos, irresponsável, mas algumas vezes também quando verificamos nossas crenças de acordo com o melhor método de que dispomos para assegurar a verdade (chamemos esse procedimento de “melhor verificação disponível”). Tendo esse fato sobre o engano em mente, é difícil não adotar uma certa atitude que é guiada pelo que parece ser um espírito muito racional e crítico: estar sempre aberto à revisão de nossas crenças, sejam elas quais forem. Essa é uma expressão do desejo de não ser dogmático, de estar atento à objetividade.<sup>151</sup> Tendo-se adotado essa atitude, pode-se estar tentado a descrever o fenômeno do engano em termos gerais como se segue: quando acreditamos que  $p$  (ou  $\sim p$ ) baseados na melhor verificação disponível de “ $p$ ” (ou “ $\sim p$ ”), embora seja o caso que  $\sim p$  (ou  $p$ ), o que torna “ $p$ ” (ou “ $\sim p$ ”) falsa (os fatos) ocorre independentemente da sua melhor verificação. Essa é uma versão da concepção realista da verdade: a verdade (ou falsidade) de uma proposição é independente do reconhecimento da verdade (ou falsidade).<sup>152</sup> De algumas observações aparentemente inofensivas e de senso comum sobre o engano, extraímos de um modo aparentemente fácil uma conclusão realista sobre a verdade. Isso torna a concepção realista da verdade difícil de se contrargumentar, pois, dessa perspectiva, essa concepção parece estar incorporada à linguagem ordinária, o que torna a argumentação contra ela diferente de uma argumentação contra o que se poderia chamar pejorativamente de “teoria filosófica”.

De acordo com o realismo, verdade e realidade são transcendentais. Uma proposição é transcendentemente verdadeira se assim o é independentemente de poder ser reconhecida como verdadeira, e a realidade é transcendente se é o que torna verdadeira uma proposição transcendentemente verdadeira. Isso não significa que o realista pensa que não há realidade transcendente se não há nenhuma proposição para descrevê-la. Significa que *se houver* uma proposição verdadeira que descreva a realidade transcendente, essa proposição será transcendentemente verdadeira.

---

<sup>151</sup> Como será visto, uma coisa é o que nós pensamos sobre qual deve ser nossa atitude em relação às crenças, outra coisa é a nossa atitude. Elas podem não coincidir, e algumas vezes não coincidem. O ponto importante aqui é examinar porque elas algumas vezes não coincidem.

<sup>152</sup> Em conversação, Dirk Greimann disse que essa não é uma concepção da natureza *da verdade*, mas da justificação, pois podemos reformular a tese em questão sem usar o predicado “verdadeiro”. Para o realista a neve é branca independentemente de que saibamos que a neve é branca. Greimann afirma que devemos, por razões metodológicas, separar questões metafísicas sobre a natureza da verdade de questões epistêmicas sobre relação entre verdade e reconhecimento da verdade. Entretanto, se admitimos que podemos determinar a natureza da verdade independentemente de determinarmos sua relação com o reconhecimento da verdade, então estamos admitindo que verdade é independente do reconhecimento da verdade. A recomendação de Greimann, portanto, não parece ser meramente metodológica, pois prejudica a questão sobre a relação entre a verdade e seu reconhecimento. Se concebermos a verdade como o objetivo da asserção e se mostramos que é impossível que falhemos todas as vezes que tentamos atingir esse objetivo, mostramos que o conseqüente e, portanto, o antecedente da condicional “Se a verdade é independente de a reconhecermos, então todas as nossas asserções podem ser falsas” são falsos. Mas, como a verdade poderia ser dependente do seu reconhecimento e isso não ser exibido numa investigação da sua natureza?

Freqüentemente o realismo é definido como a doutrina de acordo com a qual uma certa espécie de objetos, ou entidades, ou coisas, existe. Isso parece induzir a erro e, num certo sentido, é vazio. Aquele que acredita em bruxas deveria ser chamado de realista? (Estamos inclinados a dizer justamente o oposto.) Essa definição de realismo é um remanescente da clássica polêmica sobre a natureza dos universais. Todavia, o ponto verdadeiramente importante do debate era (ou é) o seguinte: os realistas pensavam que a sentença “há universais” é transcendentemente verdadeira, ao passo que conceitualistas e nominalistas não pensavam assim. De fato conceitualistas e nominalistas negavam a existência dos universais (na realidade, fora da mente, ou absolutamente), mas o fizeram porque (embora não apenas porque) eles aceitavam a concepção realista de verdade.<sup>153</sup>

Um outro modo da caracterizar o realismo que pode induzir a erro consiste em dizer que o realismo é a doutrina de acordo com a qual o sentido de uma sentença (um sinal proposicional) é determinado pelas suas condições de verdade, em oposição às condições de asserção ou condições de justificação.<sup>154</sup> A verdadeira diferença entre estas duas posições (na medida em que elas são as posições realista e anti-realista respectivamente) repousa num certo modo de conceber as condições de verdade: elas são condições cuja satisfação é independente do nosso reconhecimento. As condições de verdade de “p” estão ou não satisfeitas independentemente de que saibamos disso. Essa é uma outra formulação da concepção realista de verdade.<sup>155</sup>

Não é uma tarefa muito simples explicar o que o realista quer dizer por meio da expressão “independentemente do reconhecimento da verdade”. Michael Dummett oferece uma explicação ao tentar mostrar como nossa prática ordinária de fazer inferências dedutivas pressupõe uma concepção realista de verdade e realidade. O seu argumento para isso será examinado e criticado no último capítulo (§7).

Um exemplo clássico de descrição que, se for verdadeira, é, para os realistas, transcendentemente verdadeira, é a hipótese da inversão do espectro.<sup>156</sup> Nos *Fundamentos da Aritmética*, Frege diz

Habitualmente, “branco” faz-nos pensar em uma certa sensação, inteiramente subjetiva, é claro; mas já no uso ordinário da linguagem, parece-me, distingue-se freqüentemente um sentido objetivo. Quando se diz que a neve é branca, pretende-se uma qualidade objetiva que, à luz ordinária do dia, é reconhecida por uma certa sensação. Caso ela seja iluminada por uma luz colorida, isto deve ser levado em conta no momento do juízo. Dir-se-á talvez: ela agora parece vermelha, mas é branca. Também um daltônico pode falar de vermelho e verde, embora não diferencie estas cores nas sensações. Ele reconhece a diferença por outros o fazerem, ou por meio de uma investigação física. Assim, uma palavra para cor freqüentemente não designa nossa sensação subjetiva, da qual não podemos saber se coincide com a de outrem — pois claramente a mesma denominação não é em absoluto uma garantia — mas uma qualidade objetiva.<sup>157</sup>

<sup>153</sup> Há uma interpretação de Wittgenstein, que lhe atribui uma forma de realismo. Segundo essa interpretação, Wittgenstein não nega a existência e, portanto, a possibilidade de se dizer verdades sobre objetos matemáticos ou valores, do mesmo modo como podemos falar verdades sobre objetos físicos. Negar isso, segundo esse Wittgenstein realista, seria se comprometer com uma concepção metafísica de existência, verdade e realidade. Para uma crítica dessa interpretação cf. DIAMOND (1996). A caridade pede que concedamos um ponto a essa interpretação: Wittgenstein não está disposto a negar que haja um sentido em que possamos falar verdadeiramente da existência de números ou valores.

<sup>154</sup> Dummett usa essa distinção para caracterizar a diferença entre a filosofia da linguagem do *Tractatus* e a filosofia da linguagem das *Investigações* (DUMMETT, 1966). Essa interpretação foi adotada por Crispin Wright (1980) e Saul Kripke (1982).

<sup>155</sup> Dummett acredita que essa concepção de verdade é a principal tese de qualquer filosofia realista (cf. DUMMETT, 1978).

<sup>156</sup> Trata-se da inversão intersubjetiva do espectro. Uma inversão intrasubjetiva, isto é, que ocorresse como uma mudança na percepção de uma pessoa poderia ser detectada.

<sup>157</sup> FA §26.

A razão pela qual “não podemos saber se [a sensação] coincide com a de outrem” parece ser o fato de que as sensações são incomunicáveis. Comentando a tese kantiana da idealidade transcendental do espaço, Frege diz que, nas intuições espaciais, “é objetivo o que é conforme às leis, conceitual, judicável, o que se deixa exprimir em palavras.” Ele então diz: “[o] puramente intuível não é comunicável”.<sup>158</sup> Disso podemos concluir que as sensações não são objetivas. Mas o que significa aqui “comunicar uma sensação”? Essa expressão pode ser entendida de dois modos. E Frege entendeu que as sensações são incomunicáveis nesses dois sentidos.

Num primeiro sentido “incomunicável” significa “inalienável”. Ninguém pode comunicar uma sensação, nesse sentido, porque ninguém pode transferir uma sensação de uma consciência para outra, e ninguém pode fazer isso porque o portador da sensação determina sua identidade. Frege diz: “A representação de outrem [isto é, que está na consciência de outro] enquanto tal já é outra”.<sup>159</sup> Em “O Pensamento”, Frege explica esse ponto:

Agora, mesmo que fosse possível fazer uma representação desaparecer de uma consciência e, ao mesmo tempo, fazer uma representação aparecer em uma outra consciência, a questão sobre se é a mesma representação em ambas permaneceria ainda sem resposta. É da essência de cada uma de minhas representações ser o conteúdo da minha consciência, que todas as representações de outra pessoa são, enquanto tais, distintas das minhas.<sup>160</sup>

Nessa passagem Frege procura mostrar que a impossibilidade de se comparar duas representações<sup>161</sup> pertencentes a diferentes consciências está fundada na inalienabilidade das representações. Não se pode saber se são iguais porque ter uma representação é condição para conhecê-la e ninguém pode ter as representações pertencentes a consciências distintas.

Em um outro sentido, “incomunicável” significa “indizível” ou “inefável”. Ninguém pode comunicar as sensações, nesse sentido, porque ninguém pode “exprimi-las em palavras”. E a razão disso é, segundo Frege, mais uma vez, a inalienabilidade das sensações. O sentido de uma expressão, para Frege, deve ser algo objetivo, publicamente acessível. Se o conhecimento do sentido de uma expressão dependesse do conhecimento de uma sensação, então ninguém poderia entender essa expressão, exceto o portador da referida sensação (e é por isso que o puramente intuível é, para Frege, incomunicável). Nesse caso, o sentido da expressão não seria objetivo. Essa expressão faria parte do que Wittgenstein denomina “linguagem privada”. Se o sentido é objetivo, então *parece* que, segundo Frege, não pode haver uma linguagem privada.<sup>162</sup> Disso se segue que não pode haver uma linguagem que sirva para exprimir em palavras a sensação.

Não obstante serem incomunicáveis nos dois sentidos explicados acima, as sensações podem, segundo Frege, ser conhecidas. Ele jamais questionou essa tese. A própria tese segundo a qual “não podemos saber se

<sup>158</sup> *FA idem.*

<sup>159</sup> *FA §27.*

<sup>160</sup> *T p. 335.*

<sup>161</sup> Frege usa essa expressão (*Vorstellung*) para designar de modo geral os conteúdos da consciência, dentre os quais estão as sensações.

<sup>162</sup> As razões, entretanto, para Frege rejeitar a possibilidade de uma linguagem privada não são as mesmas de Wittgenstein. Além disso, Frege diz coisas em “O Pensamento” e alhures que parecem implicar a possibilidade de uma linguagem privada.

[a sensação] coincide com a de outrem” pressupõe a possibilidade de sabermos se nossas próprias sensações coincidem entre si. Mas como alguém pode *conhecer* algo não sujeito a leis, não conceitual, não judicável e incapaz de ser exprimido em palavras?

Wittgenstein faz alusão à tese da inversão do espectro nas *Investigações* ao descrever o que é essencial sobre a experiência privada:

O essencial sobre a experiência privada [*privaten Erlebnis*] não é realmente que cada um possua o seu próprio exemplar, mas que ninguém saiba se realmente o outro também tem *isso* ou outra coisa. Seria, portanto, possível também a suposição — embora inverificável — de que parte da humanidade tivesse *uma* sensação de vermelho e outra parte, uma outra.<sup>163</sup>

Wittgenstein enfatiza aquele aspecto da hipótese da inversão do espectro que mostra tratar-se de uma hipótese realista: ela é necessariamente inverificável; ela transcende todos os limites da experiência possível. Esse caso é diferente daquele apresentado por Dummett. No caso de Dummett, como veremos, a proposição verificada (indiretamente) por meio de uma inferência indutiva pode ser verificada diretamente (por meio da observação do fato ou dos fatos que a tornam verdadeira). Mas no caso da hipótese da inversão do espectro, isso é impossível (como Frege tenta mostrar). Se a hipótese faz sentido, então — e é por isso que ela é uma hipótese realista — seu sentido e seu valor de verdade são independentes de reconhecermos o seu valor de verdade. Embora não possamos verificá-la, ela representa um estado de coisas e, portanto, é ou verdadeira ou falsa.

Do fato de que a hipótese da inversão do espectro seja inverificável não se segue que toda verdade transcendente seja inverificável. O que a torna uma hipótese realista não é o fato de ser inverificável. Ser inverificável é uma condição suficiente para ser transcendente, mas não é uma condição necessária. O que é necessário é a independência do valor de verdade em relação ao nosso reconhecimento desse valor. Essa independência é implicada pela inverificabilidade da hipótese da inversão do espectro, e é por isso que ela é um exemplo melhor de verdade realista do que o exemplo de Dummett. Um realista total sustenta que toda explicação do sentido de qualquer sentença pode ser formulado sem apelo ao nosso modo de reconhecer (se isso for possível) o valor de verdade dessa sentença.

A posição realista é freqüentemente descrita também de uma outra forma: a concepção realista da realidade e da verdade é a concepção da realidade e verdade *objetivas*, sendo a objetividade descrita como algo independente dos nossos poderes cognitivos, tal como essa independência foi descrita até aqui. Frequentemente é dito que aquele que nega que uma determinada classe de proposições é transcendentemente verdadeira está negando que estas proposições sejam objetivamente verdadeiras (ou, como alguns chegam a dizer, que está negando que estas proposições sejam verdadeira). De acordo com isso, Dummett diz o seguinte

<sup>163</sup> *PI* §272. A seção 273 como um todo é uma alusão ao que Frege diz sobre a palavra “branco” na passagem dos *Fundamentos da Aritmética* citada acima: “O que ocorre agora com a palavra ‘vermelho’? — deveria dizer que ela significa alguma coisa ‘diante de todos nós’ [*bezeichne etwas ‘uns Allen Gegenüberstehendes’*] e que todos devem, além dessa palavra, ter realmente uma denominação [*Bezeichnung*] para sua *própria* sensação de vermelho? Ou é assim: a palavra ‘vermelho’ significa algo conhecido por todos nós [*etwas uns gemeinsam Bekanntes*], e, além disso, para cada pessoa, ela designa algo conhecido apenas por ela? (Ou,

sobre a filosofia da matemática de Wittgenstein: “Se não se acredita na objetividade da prova matemática, não se pode aceitar a imagem [*picture*] platonista. A principal razão de Wittgenstein para negar a objetividade da verdade matemática é sua negação da objetividade da prova em matemática, sua idéia de que a prova não *compele* à aceitação.”<sup>164</sup> A imagem platonista é descrita por Dummett como aquela em que as proposições matemáticas são verdadeiras em virtude de descreverem objetos que são independentes de nós, que descobrimos e não criamos.<sup>165</sup> Esse modo de descrever o realismo é injusto com relação a algumas posições rivais e, em certo sentido, é *retórico*. Alguém que não aceita a concepção realista da verdade pode não aceitar a concepção de objetividade ligada a uma tal concepção de verdade.

Essa concepção de objetividade é, em grande medida, tipicamente moderna e, na maior parte dos casos funciona como um preconceito, muito mais do que como o fruto de uma reflexão cuidadosa. De acordo com esse preconceito, a objetividade deve ser entendida por meio da distinção sujeito/objeto, a qual é explicada assim: toda proposição para a qual damos assentimento em virtude da natureza do sujeito — aquele que conhece o objeto — é subjetiva e, portanto, não é objetiva. Objetiva é uma proposição cujo assentimento é dado em virtude da natureza do objeto do conhecimento, cuja existência e, portanto, natureza são admitidas como independentes de nós e, portanto, da nossa natureza (nossas habilidades, capacidades, inclinações, desejos, expectativas, temores, etc.).<sup>166</sup> O que é objetivo deveria impor-se mesmo a alguém que não possui *nossa* natureza (o fogo também queima animais irracionais). Apenas apelando-se para algo objetivo nossas afirmações poderiam ser justificadas, pois apenas desse modo não teríamos espaço para a escolha na determinação do valor de verdade do que dizemos.<sup>167</sup> Essa é uma noção ontológica de objetividade, na medida em que ela é concebida como um aspecto de uma certa espécie de entidades — os objetos — e é concebida independentemente de uma noção epistêmica de objetividade.

talvez, melhor: ela *refere-se* [*bezieht sich*] a algo conhecido apenas por ela.)” P.M.S. Hacker sugere que as palavras entre aspas podem ser uma citação de *As Leis Fundamentais da Aritmética* de Frege (Introdução, p. xviii; citado por HACKER, 1990, p.140).

<sup>164</sup> DUMMETT (1966), p. 445.

<sup>165</sup> *Ibid.* pp. 421ss. Dummett admite apenas a parte negativa da imagem platonista: o anti-criacionismo. Ele acredita que deve haver um meio termo entre o platonismo e o convencionalismo, ou entre realismo e idealismo (cf. próximo capítulo). De acordo com essa posição intermediária, embora não criemos os objetos matemáticos, eles não estão à espera para serem descobertos. Dummett não consegue ver nas reflexões de Wittgenstein nada que seja ao menos próximo ao espírito de suas exigências porque ele erroneamente acredita que Wittgenstein advoga por um convencionalismo infira-como-queira.

Em *As Leis básicas da Aritmética*, Frege diz: “O que estamos realmente fazendo se correlacionamos coisas para o propósito da prova? Evidentemente, alguma coisa similar que fazemos quando traçamos uma linha auxiliar em geometria. Euclides, cujo método pode em muitos casos servir como exemplo de rigor, tem para esse propósito os seus postulados, que permitem a alguém traçar certas linhas. Mas, traçar uma linha não pode ser um *ato de criação* mais do que o é a determinação de um ponto de intersecção. Pelo contrário, em ambos os casos, trazemos à consciência, apenas apreendemos, o que já existe. Para a prova, é necessário apenas que haja alguma coisa.” (BLA §66)

<sup>166</sup> Em consonância com isso, Russell diz: “Quando Othello acredita que Desdemona ama Cassio, ele não deve ter diante de sua mente um único objeto, ‘o amor de Desdemona por Othello’, ou ‘que Desdemona ama Othello’, pois isso requereria que existissem *falsidades objetivas, as quais subsistem independentemente de quaisquer mentes*, e isso, embora não seja logicamente refutável, é uma teoria que deve ser evitada, se possível.” (PP p. 72; grifo acrescentado) Strawson define “particulares objetivos” como particulares “distinguidos pelo pensante de si mesmo e de suas próprias experiências ou estados mentais, e considerados como *objetos* atuais ou possíveis dessas experiências” (STRAWSON, 1964, p. 61).

<sup>167</sup> Kant, notoriamente, não se ajusta a essa descrição. “O sustentar algo como verdadeiro [*Fürwahrhalten*] é um fato do nosso entendimento que pode repousar sobre princípios objetivos, mas que também exige causas subjetivas no espírito [*Gemüte*] do que julga. Quando é válida para todos aqueles que sejam dotados de razão, o seu princípio é objetivamente suficiente e a crença chama-se então *convicção*. Se tiver o seu princípio apenas na natureza particular do sujeito designa-se *persuasão*.” (*Crítica da Razão Pura*, A820/B848) No entanto, ele aceitaria o último ponto: o que é objetivo é independente da vontade.

Caracterizar o realismo como uma defesa da objetividade mostra o que os realistas consideram perverso na negação da concepção realista de verdade: elas ameaçam a objetividade. Essa atitude supostamente cuidadosa mostra o que está no fundo do interesse realista na defesa da sua concepção de verdade: o interesse em preservar a objetividade. Esse interesse (legítimo) é, no essencial, um interesse no acordo mútuo acerca do que acreditamos. Se o que é objetivo é independente de nós, de nossa natureza, então é alguma coisa que pode impor-se a nós, e se a verdade é objetiva, então podemos apelar a alguma coisa independente de nossas idiossincrasias (individuais ou sociais) a fim de convenceremos uns aos outros sobre o que é verdadeiro e o que é falso. Esse seria um apelo ao que é comum, público, compartilhado e compartilhável por qualquer um. Dessa perspectiva, qualquer concepção de verdade que destrói a objetividade implicaria alguma espécie de idealismo ou solipsismo, quer social, quer individual. Ainda teríamos, talvez, verdade, mas nenhuma possibilidade de acordo entre aqueles que não compartilham as mesmas condições subjetivas da verdade. Não haveria nem mesmo desacordo, pois, como Frege bem observou, o desacordo pressupõe um entendimento comum, pois, se cada indivíduo, ou cada sociedade, ou cada espécie tem suas próprias condições subjetivas da verdade, então, mesmo que seja a mesma sentença que esteja sendo usada por diferentes indivíduos, ou sociedades, ou espécies, nem todos estão falando sobre a mesma coisa. (Talvez, nem todos estejam *falando*.) Portanto, o interesse realista na objetividade prova ser um interesse na possibilidade da comunicação.

Tal como foi caracterizado, o interesse realista na objetividade é, como veremos, um interesse (legítimo) no que Wittgenstein denominou “acordo de opiniões”.<sup>168</sup> O realista procura mostrar que há um fundamento comum para os juízos, que é capaz de desempenhar o papel de meio de justificação para alguém que não possui sua “subjetividade” constituída do mesmo modo que a nossa. Essa possibilidade parece ser especialmente importante em relação a questões morais. O acordo, nesse caso, não é uma condição para o juízo, mas o resultado ou objetivo do convencimento mútuo baseado num fundamento comum para os juízos. Essa seria uma explicação de como o acordo é possível. O interesse realista na objetividade manifesta-se, portanto, como um interesse em uma questão, digamos, transcendental.

## 6. Realismo e Significação

O realista descreve sua discordância com o anti-realista não como uma discordância semântica sobre o significado de “verdade”, mas como uma discordância metafísica sobre a natureza da verdade, aquilo o qual a palavra “verdade” se refere. • A questão é: como alguém pode saber o que significa “verdade” e ignorar a natureza da verdade? Como podemos conhecer aquilo a que nos referimos com “verdade” e ignoramos sua essência? • Se explicarmos isso dizendo que aprendemos o significado de “verdade” por meio de exemplos de verdades, como podemos saber que estávamos diante de exemplos de *verdades*? • Se explicarmos isso dizendo que o conceito de verdade é inato, como sabemos que estamos de posse do conceito que devemos usar para enunciar a tese realista, ou seja do conceito que representa aquilo que talvez não conheçamos? • O realismo implica que um sinal possui significado independentemente de ser aplicado de acordo com uma regra. • Se isso significa que há uma regra que governa o uso do sinal mesmo que ele seja sempre usado em desacordo com ela, então estar de posse de um conceito não implica ser capaz

<sup>168</sup> Cf. *PI* §241.



de seguir a regra que constitui o uso correto da expressão conceitual. • Se isso está certo, as reflexões de Wittgenstein sobre seguir uma regra são irrelevantes para avaliar a semântica realista. • Wittgenstein ataca a concepção realista de regra, isto é, a concepção de regra como determinante absoluto: uma regra não é um determinante absoluto que atua à distância. • A única escapatória para o realista, nesse ponto, é defender uma concepção não normativa do significado. • O exame dessa concepção esclarece a posição realista sobre a relação entre práticas e significação. • Segundo a concepção não normativa do significado, regras seriam uma condição apenas para a comunicação (usar um sinal repetidamente com o mesmo significado), mas não para a significação em si. • De acordo com essa concepção, faz sentido dizer que houve um momento exato em que alguém que aprendia a ler leu pela primeira vez. • Essa concepção de significação está operante numa certa maneira de se conceber a distinção entre apontar para a forma e apontar para a cor. • Essa concepção daquela distinção aborda o ato de apontar de um ponto de vista teórico, concebendo-o como um fenômeno natural, não normativo. • Segundo essa concepção de significação, as práticas nas quais a significação está inserida seriam inessenciais para a própria significação. • Essa concepção de significação não necessita ser imaterialista. • O uso de um sinal é sempre normativo. Podemos mudar a norma que seguimos ao usar um sinal a cada vez que o usamos. Mas disso não se segue que, a cada uso, não o usamos normativamente. • Usar expressões numa proposição é usá-las para dizer a verdade (ou a falsidade). Ao dizer a verdade, usa-se a expressão corretamente. Portanto, usa-se a expressão normativamente.

Algumas vezes dizemos coisas como estas: “O que você disse não pode ser verdade”, “Diga-me a verdade”, “Talvez o que você esteja pensando seja verdade”, “Ele pensou verdades profundas”. Usamos a palavra “verdade” para qualificar algumas coisas que dizemos e pensamos. Realista e anti-realistas não negam estas trivialidades lingüísticas. Eles todavia tem profundas discordâncias relacionadas às sentenças acima, embora não seja fácil determinar que discordância é essa sem prejudicar demais a questão. Todavia, pode-se dizer que eles discordam sobre a correta explicação de *como* (e não sobre *se*) entendemos as palavras “verdadeiro” e “verdade”. Se alguém tentasse descrever a discordância entre realistas e anti-realistas dizendo que ambos discordam sobre qual é a explicação correta do significado de “verdadeiro” e “verdade”, um realista poderia objetar dizendo que sua concepção de verdade não é uma explicação do *significado* dessas palavras, mas uma teoria sobre *a própria verdade*, um sistema de proposições gerais sobre os aspectos essenciais da verdade.<sup>169</sup> Uma sentença ou pensamento é verdadeiro independentemente de haver as palavras “verdadeiro” ou “verdade” ou quaisquer outras que signifiquem a mesma coisa. Portanto, uma teoria sobre a verdade não elimina a ignorância sobre o significado de uma palavra, mas sobre a essência de alguma coisa objetiva. Analogamente, uma tese sobre o ouro não elimina a ignorância sobre o que “ouro” significa, mas, por exemplo, sobre a estrutura atômica de uma certa substância. Para descobrir a estrutura atômica do ouro, para saber que a sentença “A estrutura atômica do ouro é tal e tal” é verdadeira, já se deve saber o que a palavra “ouro” significa. Do mesmo modo, para saber que a sentença “A verdade não tem nenhuma relação necessária com o reconhecimento da verdade”, por exemplo, e, portanto, para compreender essa sentença, já se deve saber o que a palavra “verdade” significa. Alguém se refere à verdade sempre que atribui um determinado significado à palavra “verdade”. Mas atribuir esse significado à palavra “verdade” ou explicá-lo não depende de saber qual é a concepção realista da verdade e, *a fortiori*, de saber que a tese realista recém formulada seja verdadeira. Isso implica ou pressupõe que se pode saber o que “verdade” significa e não saber algo sobre aquilo ao qual

ela se refere. Isso mostra que a sentença “A verdade não tem nenhuma relação necessária com o reconhecimento da verdade” está sendo tratada como uma *tese*, uma sentença que veicula uma informação cuja posse não é necessária para se aprender o significado de “verdade”. Mas como alguém pode vir a aprender (ou saber) o significado de “verdade” e ignorar alguma coisa sobre aquilo a que ela se refere? Não precisamos conhecer aquilo a que nos referimos com a palavra “verdade” para conhecer seu significado? Se sim, como podemos conhecê-la e ignorar o que o realista sabe?

Poder-se-ia tentar a seguinte explicação: ao ensinar o significado de “verdade”, dá-se *exemplos* de verdade e falsidade. Esses exemplos são dados com o objetivo de fazer com que o aprendiz adquira (por abstração) critérios para determinar que proposição são verdadeiras e que proposições são falsas (as condições necessárias e suficientes para que uma proposição seja verdadeira e que não são satisfeitas por proposições falsas) e possa, assim, ser capaz de usar a palavra “verdade” significativamente. De posse dos critérios para determinar que proposições são verdadeiras e que proposições são falsas, pode-se identificar ou discriminar verdades e, por meio disso, descobrir mais coisas sobre a verdade, tal como aquelas que o realista julga saber.

Essa explicação parte do fato de que *damos* exemplos de verdades e critérios para discriminar verdades nas nossas explicações do significado da palavra “verdade”. Mas a própria concepção realista da verdade possui elementos para levantar dúvidas sobre esse fato. Como sabemos que os referidos critérios são critérios para reconhecer *a verdade*? De acordo com a concepção realista da verdade, não importa que meios tenhamos (se temos) para reconhecer a verdade, para reconhecer proposições verdadeiras, estas proposições serão verdadeiras (ou falsas) independentemente desses meios. Isso deixa lugar para a seguinte hipótese cética: talvez tenhamos aprendido o significado de “verdade” em contextos em que não se disse a verdade. Portanto, quando estamos usando essa palavra, talvez não estejamos designando a própria verdade, pois talvez não saibamos o que a verdade *realmente* é. Essa hipótese cética, todavia, é inteligível apenas se já estamos de posse do conceito de verdade, isto é, apenas se usamos a palavra “verdade” no enunciado da hipótese atribuindo-lhe o significado necessário para que ela se refira *à verdade*. Caso contrário, como seria possível compreender que “talvez não estejamos designando a própria *verdade*”?

Todavia, como adquirimos esse conceito? Uma resposta conveniente para o realista é dizer que se trata de um conceito inato. E essa é uma maneira de dizer que não *adquirimos* o conceito, mas o temos desde sempre. Mas se a verdade em si mesma é independente de a reconhecermos e mesmo de nos referirmos a ela por meio de um conceito, como podemos saber que quando usamos o conceito inato de verdade estamos nos referindo à verdade? Estar de posse do conceito de verdade é compatível com a hipótese (mesmo que altamente improvável) de que sempre dizemos falsamente que alguém — inclusive nós mesmos — dizemos a verdade? Além disso, como sabemos (e o defensor dos conceitos inatos não pode fugir dessa questão) que estamos de posse do conceito de verdade? Não é pelo exercício do seu uso? Mas se não há outro meio de o sabermos, o que nos faz pensar que a posse desse conceito é algo diferente dessa habilidade? Essas questões

---

<sup>169</sup> Cf. *PI* §288 #2.

são instâncias de uma questão mais geral, que pressiona a noção de significado e conceito que faz parte da concepção realista de verdade: o que é conhecer ou desconhecer o significado de uma palavra? O que estar de posse de um conceito?

Alguém poderia objetar que a concepção realista de verdade não implica nenhuma concepção de significação. Examinemos esse ponto.

De acordo com o realismo, a proposição “Fa” é verdadeira (ou falsa) independentemente de que alguém a reconheça como tal. Em termos gerais: as proposições da forma “Fx” são verdadeiras (ou falsas) independentemente de alguém as reconhecer como tais. Portanto, mesmo que todos os usuários do predicado “F” acreditem que algumas proposições da forma “Fx” são verdadeiras, todas elas podem ser falsas. Mas proposições da forma “Fx” são casos da aplicação do predicado “F”. Qualquer proposição *verdadeira* da forma “Fx” é um caso de aplicação *correta* do predicado “F” e qualquer proposição *falsa* da forma “Fx” é um caso de aplicação *incorreta* do mesmo predicado. Portanto, se “Fa” tem sentido e, portanto, “F” tem significado, o significado de “F” é independente de ter sido aplicado corretamente por *qualquer pessoa*! Pode-se dizer que aplicar “F” corretamente é aplicar “F” de acordo com uma regra.<sup>170</sup> Desse modo, da concepção realista de verdade se segue que o ter ou não ter significado de “F” não tem nada a ver com o seu ser aplicado de acordo com uma determinada regra. Essa conclusão pode ser interpretada de dois modos. De acordo com uma dessas interpretações, há uma regra que legisla sobre o uso de “F”, mas “F” pode nunca ter sido aplicado de acordo com ela e, mesmo assim, ser uma expressão significativa. Se isso for o caso, ter um conceito não implicaria ser capaz de seguir uma regra, pois ser capaz de seguir uma regra é certamente incompatível com o fracasso generalizado das tentativas de fazê-lo. Como se pode ver, essa interpretação pressupõe uma concepção de regra como algo que atua à distância.<sup>171</sup>

Se esse resultado fosse aceitável, as reflexões de Wittgenstein sobre seguir uma regra seriam irrelevantes para se avaliar a concepção de significação do realista. Como veremos, as reflexões de Wittgenstein contêm uma crítica à noção realista de regra e, portanto, de significado, *se* o realista concebe o significado como algo essencialmente normativo. Se Wittgenstein está certo, o único modo disponível ao realista de evitar as críticas de Wittgenstein é adotar uma semântica que não depende de nenhuma concepção de regra. Fazer isso é adotar uma concepção não normativa de significado (que pode admitir que a normatividade esteja externamente relacionada a ele). Essa é a outra interpretação possível da conclusão extraída no parágrafo

---

<sup>170</sup> A hesitação nessa sentença é devido a uma possível e, em boa medida, justa objeção (cf. HANFLING, 1980, 1989, pp. 146-151): uma regra é normalmente uma sentença que enuncia uma condição geral, mas nem sempre dizemos que o uso de uma determinada palavra está certo ou errado com base no conhecimento de uma tal condição, pois nem sempre há uma tal condição para o uso de uma palavra. Essa é a lição das reflexões de Wittgenstein sobre os conceitos de semelhança de família. Essa objeção é justa na medida em que chama atenção para um perigo importante: pensar que toda atividade normativa é governada por regras *estritas*. Não obstante, “de acordo com uma regra” é algumas vezes usado para dizer que um certo procedimento é normativo, ou seja, pode ser avaliado como correto ou incorreto, embora não haja nenhuma regra *estrita* de acordo com a qual esteja o procedimento. *Nesse sentido*, a seguinte observação de Hanfling estaria equivocada: “Uma ação, ou um modo de proceder [*going on*], pode estar certa ou errada por uma variedade de razões, algumas envolvendo uma regra e outras não.” (1989, p. 148) O erro interpretativo de Hanfling o leva a dizer que a observação de Wittgenstein sobre regras privadas na seção 259 das *Investigações* é enganadora, na medida em que as reflexões sobre a linguagem privada são relativas à distinção entre correto e parecer correto, o que, segundo Hanfling, não tem uma relação necessária com regras (cf. pp. 148-149).

<sup>171</sup> Cf. cap. V, §7 e cap. VI §1; cf. *BBB* p. 14..

anterior (a saber, da concepção realista de verdade se segue que o ter ou não ter significado de “F” não tem nada a ver com o seu ser aplicado de acordo com uma determinada regra).

É sem dúvida importante saber se algum filósofo adota uma concepção não normativa do significado.<sup>172</sup> Isso está relacionado com a relevância de uma refutação dessa concepção. Mas o exame dessa concepção, a fim de tornar claro porque ela não é aceitável, lança luz sobre a concepção realista do significado, na medida em que lança luz sobre o modo realista de conceber a relação entre nossas práticas e a significação.

A explicação do caráter não normativo do significado seria mais ou menos do seguinte modo. As regras segundo a concepção não normativa do significado, determinariam condições para se usar uma expressão repetidamente *com o mesmo* significado, não para usá-la *com* significado. Suponhamos que uma certa pessoa A tenha uma sensação desconhecida e lhe dá o nome “S”. A depois disso diz verdadeiramente “Tenho S”. Dado o ato de nomeação, haveria uma regra (e aqui não precisamos prejudicar sua natureza) que determinaria que, a fim de que “S” seja usada com o mesmo significado que A lhe atribuiu quando nomeou aquela sensação desconhecida, A deve ter em mente uma sensação idêntica àquela que ele nomeou “S”, o que lhe fará aplicar “S” apenas a sensações que são idênticas àquela que ele nomeou “S”. Mas essa regra serviria apenas para usar “S” (para dizer “Tenho S”, p.ex.) com o mesmo significado que A lhe atribuiu quando nomeou aquela sensação desconhecida, não para dotar “S” de significado. A significação, o ato que dota a expressão de significado, seria um ato mental ocorrido naquela ocasião, seria o *ter em mente* (*meinen*) aquela sensação. Em meio a uma reflexão sobre o conceito de ler, Wittgenstein diz algo relevante para o ponto em questão: “E se você diz que ler é uma determinada experiência, então não tem nenhuma importância se você lê de acordo com uma regra do alfabeto geralmente aceita pelas pessoas ou não.”<sup>173</sup> Se é assim, então faz sentido dizer que há um momento *exato* em que alguém, que está aprendendo a ler, leu pela primeira vez.

Em outra passagem, Wittgenstein mostra que essa concepção de significação está em operação quando estamos tentando explicar a diferença entre apontar para a forma e apontar para cor de um objeto apelando para um ato mental:

E fazemos aqui o que fazemos em milhares de casos similares. Porque não podemos especificar uma ação corporal que chamamos apontar para a forma (em contraste com, por exemplo, [apontar] para a cor), dizemos que ela corresponde a uma atividade espiritual [mental, *geistige*].<sup>174</sup>

Os atos de apontar para a forma e apontar para a cor de um objeto, no que respeita aos movimentos corporais (esticar o braço dirigindo a ponta do dedo para o objeto), podem não ter *nenhuma* diferença. E isso está correto. O que então determina a diferença entre ambos? A intuição correta (a diferença não é uma diferença de movimentos corporais) é perdida quando se aborda essa questão de uma determinada perspectiva.

O verbo “apontar” geralmente designa um movimento corporal. A expressão “para a forma”, em “apontar para a forma”, sugere que o movimento corporal é feito de tal modo que constitui um ato de apontar para a forma. Mas após examinar o movimento corporal de apontar para a forma, somos surpreendidos pelo

<sup>172</sup> Talvez Quine seja um exemplo aqui, ainda que não exatamente da posição exposta no próximo parágrafo.

<sup>173</sup> *PI* §165.

fato de que não há nada nele de corporal que o torne diferente do ato de apontar para a cor, por exemplo. Essa surpresa nos dá a impressão de que ignoramos algo. Nada mais natural do que pensar que essa ignorância deveria ser removida por uma hipótese explicativa que revela o que não está à vista, o que está oculto. Essa demanda por uma hipótese explicativa parece ser razoável, pois o que ocorreu quando nos surpreendemos pela primeira vez? Não foi a descoberta de que uma determinada hipótese era falsa, a saber, “Deve haver algo no ato corporal de apontar que determina que seja um ato de apontar para a forma”? O erro entretanto, é cometido no princípio: olhamos para os movimentos corporais abstraído-o de todas as relações que eles mantêm com nossas práticas normativas nas quais eles estão inseridos. E encará-los desse modo é encará-los como fenômenos naturais, cuja problemática posse de uma determinada característica (ser um ato de apontar para a forma) deveria ser explicada por meio de uma teoria. O erro, portanto, consistiu em abordar o ato de apontar de uma perspectiva teórica. A partir dessa perspectiva, a relação entre os movimentos corporais (inclusive os movimentos do aparelho fonador, quando ele produz os sons da fala) e a significação apresenta-se como uma relação externa. Wittgenstein aborda esse ponto ao examinar o conceito de comunicação ligado a essa concepção de significação:

Eu gostaria de dizer: você vê como muito auto-evidente que alguém possa comunicar algo a alguém. Ou seja: estamos tão acostumados à comunicação através da fala, na conversação, que nos parece que todo o essencial [Witz] da comunicação reside em que outro compreende [auffaßt] o sentido de minhas palavras — algo mental [Seeliches] —, o recebe [aufnimmt], por assim dizer, no seu espírito. Se ele também faz alguma coisa com elas, isso então não pertence mais ao propósito imediato da linguagem.<sup>175</sup>

As práticas públicas que são usualmente relacionados ao uso de certas palavras seriam um modo de tornar público o que ocorre privadamente. Todas as práticas públicas nas quais o uso de uma expressão está inserido não teriam nenhuma parte na constituição do significado da expressão. Elas desempenhariam um papel apenas na comunicação, na transmissão do que foi significado, do que se teve em mente. A comunicação teria, então, um caráter essencialmente normativo. Haveria regras de acordo com as quais as palavras seriam usadas a fim de assegurar que cada expressão usada na comunicação possui o mesmo significado para o emissor e para o receptor, mas, novamente, não para assegurar que a expressão possui significado.

Consideremos agora o exemplo do ato de calcular. O ato de calcular seria um ato essencialmente mental.<sup>176</sup> Escrever o cálculo numa folha de papel seria um meio de tornar público o cálculo privado. Talvez se diga que escrever o cálculo torna mais fácil a realização do ato mental de calcular. Mas torná-lo mais fácil não é torná-lo possível. Escrever o cálculo, o modo como os sinais usados nesse cálculo e em outros contextos, outras atividades que “circundam” a prática de calcular, o modo como ensinamos alguém a usar os sinais usados no cálculo escrito, etc., todas estas coisas seriam desnecessárias para a realização do cálculo propriamente dito. A natureza do ato de calcular não teria nenhuma relação *necessária* com estas práticas.

<sup>174</sup> *PI* §36. Uma sentença dessa passagem já foi citada acima nesse capítulo (§1).

<sup>175</sup> *PI* §363.

<sup>176</sup> “PRIMEIRO ATO DO INTUICIONISMO: *separar completamente a matemática da linguagem matemática e, portanto, do fenômeno da linguagem descrito pela lógica teórica, reconhecendo que a matemática intuicionista é uma atividade da mente essen-*

O agente do ato de significar não necessita ser concebido por aquele que defende essa concepção de significação como uma entidade espiritual, como oposta a algo corpóreo. Um materialista sobre o mental que conceba a significação como um ato mental (cerebral), por exemplo, negaria que esse ato seja realizado por algo não físico. O significado em si mesmo não precisa também ser concebido como algo mental. Platonistas, por exemplos, concebem o significado como uma entidade abstrata, diferente de qualquer entidade física ou corpórea, mas também diferente de qualquer entidade mental ou psicológica. No entanto, tanto platonistas quanto materialistas concebem a significação e o significado como algo independente do comportamento normativo (o que Wittgenstein chama de “prática”).

A concepção não normativa do significado enfrenta a seguinte objeção. O número 2 é o número que está necessariamente entre os números 1 e 3 na série dos números naturais. Portanto se alguém se refere a 1 por meio do numeral “1”, ao número 2 por meio de “2” e a 3 por meio de “3”, e escreve a série dos números naturais seguindo a regra “+1”, então *deverá* escrever “2” depois de “1” e antes de “3”. Isso parece mostrar que o significado de “2” tem uma natureza que determina o uso correto da expressão usada para se fazer referência ao número 2. Não se pode escrever a série ascendente dos números naturais onde o número 2 apareça depois do número 3. Quem tentar fazer isso não estará se referindo ao número 2, ou não estará seguindo a regra “+1”.

Consideremos agora a seguinte réplica: “Se escrevo ‘1, 3, 2,...’ tentando seguir a regra ‘+1’ na construção (de um segmento) da série dos números naturais, isso significa apenas que não segui a regra ‘+1’ corretamente e isso não é incompatível como o fato de que me refiro ao número 2 por meio de ‘2’. Eu deveria escrever ‘2’ depois de ‘1’ e ‘3’ depois de ‘2’, mas apenas se (a) eu me referisse ao número 1 por meio de ‘1’, ao número 2 por meio de ‘2’ e ao número 3 por meio de ‘3’, e se (b) eu quisesse representar um segmento da série dos números naturais formado pelos números 1, 2 e 3 e ordenada pela regra ‘+1’, não se eu apenas quisesse me referir ao número 2 por meio de ‘2’. Os números 1, 2 e 3 são entidades matemáticas às quais me refiro por meio de um ato mental ou psicológico sempre que uso os numerais ‘1’, ‘2’ e ‘3’, respectivamente. Essa referência é possível independentemente do conhecimento de como estes números estão relacionados uns com os outros. Eu poderia me referir ao número 2 por meio de ‘2’, mesmo que eu acreditasse em proposições matemáticas falsas em que esse numeral ocorresse, tal como ‘ $2+2=5$ ’, ‘ $2^2=5$ ’ e ‘ $2\div 2=2$ ’. O que uma expressão significa quando a uso numa proposição, e, portanto, o sentido da proposição, não tem nenhuma relação necessária com o valor de verdade de qualquer proposição.”

A objeção contra a concepção não normativa do significado formulada acima pode ser reformulada como se segue. Compreender uma proposição empírica é saber o que seria o caso se ela fosse verdadeira e o que seria o caso se ela fosse falsa, mesmo quando se trata de uma generalização aberta. Realistas e anti-realista concordam a respeito disso. Uma realista, todavia, diria que, embora compreender uma proposição empírica seja saber o que seria o caso se ela fosse verdadeira e o que seria o caso se ela fosse falsa, para compreender essa proposição não é necessário ser possível verificar seu valor de verdade. Todavia, se com-

preender a proposição empírica “Fa” é saber o que seria o caso se ela fosse verdadeira e o que seria o caso se ela fosse falsa, então a compreensão de “Fa” incorpora de algum modo o conhecimento do que *deve* ocorrer para que o uso do predicado “F” em “Fa” resulte numa proposição verdadeira ou falsa. Se dizer alguma coisa verdadeira usando “F” é usar “F” corretamente e se dizer alguma coisa falsa usando “F” é usar “F” incorretamente, então a compreensão de “Fa” incorpora o conhecimento do uso correto e incorreto de “F” em “Fa”; incorpora, portanto, o conhecimento de uma norma ou regra para se usar “F”. Compreender “F” em “Fa” é conhecer o significado de “F”. Conseqüentemente, o conhecimento do significado de “F” incorpora o conhecimento de uma norma ou regra para usar “F”.

### 7. Princípio do Contexto

Poder-se-ia pensar que uma expressão usada numa proposição não necessita ser assim usada e, por isso, ela é usada normativamente apenas numa proposição. • Mas, se uma palavra é usada com o mesmo significado fora da proposição e na proposição seu significado é normativo, então fora da proposição seu significado também é normativo. • Se a normatividade é necessária apenas para a comunicação, então é possível que haja uma linguagem inútil para a comunicação (uma em que o significado das expressões muda a cada uso). Essa linguagem, entretanto, não serviria para nada. Não haveria nenhum propósito para usar os sinais de uma tal linguagem. • Não podemos compreender um predicado se não compreendemos que podemos dizer algo verdadeiro ou falso com ele. • O princípio do contexto de Frege era a expressão particular do reconhecimento da normatividade essencial da linguagem. • Isso explica porque certos exemplos de usos da linguagem descritos por Wittgenstein apenas parecem violar o princípio do contexto. • O essencial do princípio do contexto: uma expressão somente tem significado no contexto de um uso normativo, de um jogo de linguagem. • O que pode levar a pensar que o princípio do contexto não é correto é a ambigüidade de “Compreendo essa expressão”. Podemos dizer isso de uma expressão que não está sendo usada normativamente. Mas, nesse caso, isso significará: “Sei usar essa expressão” ou “Sei como se usa essa expressão”. • “Um elemento pode apenas ser nomeado” significa “um modelo é um instrumento para a descrição e não algo a ser descrito”.

Poder-se-ia objetar que o uso significativo do predicado “F” não tem relação necessária com o uso de “F” em “Fa” ou em qualquer outra proposição. Essa objeção seria uma negação do princípio do contexto, que está operando implicitamente no argumento do parágrafo anterior. De acordo com essa objeção, dotar “F” de significado é independente de usar “F” no contexto de proposições, ou seja, para dizer alguma coisa verdadeira ou falsa. Sendo assim, se dizer alguma coisa verdadeira usando “F” é usar “F” corretamente e dizer alguma coisa falsa é usar “F” incorretamente, então dotar “F” de significado é independente do uso normativo de “F”. Se essa objeção fosse correta, o argumento acima provaria, no máximo, que expressões lingüísticas componentes de proposições são usadas normativamente, mas não que toda expressão lingüística seja usada normativamente. O predicado “F” é usado normativamente em “Fa”. Mas disso não se seguiria que o seu uso significativo seja necessariamente um uso normativo.

Mas se alguém usa a palavra “tigre” (supostamente) fora do contexto de qualquer proposição significando *tigre*, ela não está usando uma palavra que se aplica corretamente apenas a tigres? Não é uma consequência de se significar *tigre* por meio de “tigre” que essa palavra tenha um uso correto e um uso incorreto?

O objeto poderia concordar com isso, mas reformular sua réplica como se segue: “Dizer que ‘tigre’ tem um uso correto e um uso incorreto porque alguém significou *tigre* ao usá-la é o mesmo que dizer que essa palavra *pode* ser usada mais de uma vez com o mesmo significado. Usa-se ‘tigre’ normativamente quando se quer usá-la repetidamente (em diferentes proposições ou em diferentes enunciações da mesma proposição) com o mesmo significado. Não obstante, seria em princípio possível enunciar a mesma proposição incontáveis vezes usando-se cada vez sinais diferentes. Em outras palavras: seria possível expressar o mesmo sentido incontáveis vezes enunciando a cada vez uma sentença composta por diferentes sinais, desde que se atribua sempre os mesmos significados às suas partes; e isso significa: desde que se use estes sinais acompanhando-os dos mesmos atos mentais de significação. Se todo uso da linguagem fosse assim, nenhum uso seria normativo, embora *pudesse* sê-lo. Mas isso mostraria apenas que a normatividade associada ao uso de expressões lingüísticas é necessária para a comunicação, não para o uso significativo em si.”

Mas se o significado de “tigre” é dado pelo ato de significação, um fenômeno psicológico, como uma pessoa A pode levar outra pessoa B a saber o que A quer dizer por meio dessa expressão? Se B sabe o que A quer dizer por meio de “tigre”, B tem um conhecimento psicológico de A? Nossas explicações ordinárias do significado são ou incluem descrições de fenômenos psicológicos? Se A encontra B na rua e diz “Tigres são perigosos”, ele poderia estar dizendo o mesmo que “Como você está?”, desde que significasse *como* por meio de “tigres”, *está* por “são” e *você* por “perigosos”? Como alguém pode significar *como* por meio de “tigres”? Se a normatividade ligada ao uso de expressões lingüísticas fosse necessária apenas para a comunicação, não para o uso significativo em geral, para que serviria uma linguagem que é inútil para a comunicação? A deveria ter uma memória fantástica para lembrar os diferentes significados atribuídos a cada palavra na sua linguagem privada que ele eventualmente escreveria em um livro.<sup>177</sup> Mas se A possui uma tal memória prodigiosa, por que necessita de linguagem? Porque se daria ao trabalho de enunciar sinais enquanto pensa? Para se divertir? Pode haver uma linguagem cujo único propósito é a diversão?<sup>178</sup>

Suponhamos que “Fa” e “Gb” fossem sentenças usadas apenas uma vez, que fossem as únicas sentenças jamais usadas para expressar um pensamento e cujo uso fosse a única ocasião em que suas expressões componentes fossem usadas. Suponhamos que “F” e “G” tivessem o mesmo significado e os nomes “a” e “b” se referissem ao mesmo objeto. O conhecimento do significado de “F” inclui o conhecimento da possibilidade de se usar “F” novamente com o mesmo significado em combinação com “b” na sentença “Fb” e, desse modo, expressar o mesmo pensamento expresso por “Fa” e “Gb”? Se A fosse a pessoa que enunciou “Fa” e “Gb”, A compreenderia “F” se ignorasse essa possibilidade? Suponhamos agora que uma única enunciação de “Fa” fosse a única ocasião de uso significativo de “F” e “a”. Esse uso de “F” não pressupõe o conheci-

<sup>177</sup> A seria como Funes, “El Memmoso” (Jorge Luis Borges), que acabou sendo considerado louco e falando uma “linguagem” que ninguém podia entender.

<sup>178</sup> Cf. *PI* §257.



mento da possibilidade de se usar “F” repetidamente com o mesmo significado em outras proposições ou na mesma proposição enunciada em outras ocasiões? E isso não seria o caso mesmo que A usasse “F” apenas uma vez fora do contexto de qualquer proposição (se isso fosse possível)? Por outro lado, como alguém poderia usar um predicado fora do contexto de uma proposição? Como alguém poderia usar um predicado sem usá-lo para dizer algo verdadeiro ou falso? É verdade que se pode usar a palavra “trancado”, por exemplo, para dar a ordem “Mantenha o portão trancado”, e uma ordem não é nem verdadeira nem falsa. Mas, como veremos, a formulação fregeana do princípio do contexto em termos da relação entre uma palavra e uma proposição se deveu ao interesse específico imediato que orientava a investigação na qual o princípio apareceu (a análise lógica do discurso assertórico). Como veremos, por traz dessa formulação estava uma intuição muito mais geral sobre a natureza da linguagem.

Poder-se-ia pensar que o próprio Wittgenstein fornece um exemplo de uma palavra que é usada fora do contexto de qualquer proposição. Na abertura das *Investigações*, por exemplo, ele fala do uso significativo da palavra “maçã” num contexto em que ninguém enuncia qualquer proposição.<sup>179</sup> Devemos olhar mais de perto para ver o que, segundo Wittgenstein, é essencial para o princípio do contexto.

Na secção 19 Wittgenstein reflete sobre a atividade descrita na secção 2. Ele pergunta se “lajota” é uma palavra ou uma sentença. Dado que “Lajota!”, na secção 2, é usada como um comando e parece significar o mesmo que *nossa* sentença “Traga-me uma lajota”, estamos inclinados a dizer que “Lajota!” é uma sentença, a qual é a forma abreviada de “Traga-me uma lajota”. Wittgenstein então pergunta: “Mas por que eu não deveria, ao contrário, chamar a sentença [Satz] ‘Traga-me uma lajota’ uma extensão da sentença ‘Lajota!’?”<sup>180</sup> A resposta do interlocutor é a seguinte:

— Porque aquele que grita “Lajota!” realmente quer dizer “Traga-me uma lajota”. — Mas como você faz isso, *essa* significação [meinen], enquanto diz “Lajota!”? Você pronuncia para você mesmo interiormente a sentença não abreviada? E por que eu deveria traduzir o comando “Lajota!” para um outro a fim de dizer o que uma outra pessoa quis dizer [meint] por meio dele? E se eles significam a mesma coisa — por que não poderia dizer: “Quando ele diz ‘Lajota!’ ele quer dizer ‘Lajota!’”? Ou: se você pode pensar [meinen] “Traga-me uma lajota!”, por que você não poderia pensar “Lajota!”? — Mas quando eu ordeno “Lajota!”, então o que quero realmente é *que ele deve me trazer uma lajota!* — Certamente, mas “esse querer” consiste em pensar de uma forma ou outra uma sentença diferente daquela que você pronuncia? —<sup>181</sup>

Um dos objetivos dessa passagem é mostrar que é irrelevante decidir se “Lajota!” é uma palavra ou uma sentença a fim de entender o que e como essa expressão significa. O importante é saber usar a expressão. Há semelhanças e diferenças entre os usos do comando “Lajota!” no jogo de linguagem da secção 2 e o uso da *nossa* palavra “Lajota”, tanto quanto entre “Lajota!” e *nossa* sentença “Traga-me uma lajota”. Essas semelhanças e diferenças são — e isso é importante para entender o que Wittgenstein quer dizer com “uso” — semelhanças e diferenças entre os *jogos de linguagem* jogados com estas expressões. Jogo de linguagem é “o todo que consiste da linguagem e das ações nas quais ela está entrelaçada”.<sup>182</sup> Por “ação”, nesse contexto,

<sup>179</sup> Cf. *PI* §1.

<sup>180</sup> *PI* §19.

<sup>181</sup> *Ibid.*

<sup>182</sup> *PI* §7.

Wittgenstein quer dizer “ação normativa”. Uma condição necessária, ainda que não suficiente, para que uma ação seja uma ação normativa é que haja uma diferença entre realizá-la e pensar que se está realizando-a,<sup>183</sup> e essa diferença existe apenas para aquele possui critérios para essa existência.<sup>184</sup> Para aquele que se encontra numa situação onde é impossível determinar essa diferença, ela não existe. É, portanto, o uso normativo que torna uma expressão significativa, compreensível. Uma expressão tem significado apenas no contexto de um uso normativo.

Em outro lugar, refletindo sobre a afirmação do *Tractatus* segundo a qual os elementos ou objetos podem ser apenas nomeados,<sup>185</sup> Wittgenstein diz que “se [um sinal] ‘é uma palavra ou uma proposição’, depende da situação em que ele é proferido ou escrito”.<sup>186</sup> Se alguém

Está memorizando as palavras e seu significado, ou se ela está ensinando um outro o uso das palavras e pronunciando-as no curso de um ensino ostensivo, não diremos que são proposições. Nessa situação [uma] palavra [...] não é uma descrição, ela *nomeia* um elemento — mas seria estranho fazer disso uma razão para dizer que um elemento pode apenas ser nomeado.<sup>187</sup>

Se alguém escrevesse numa folha de papel as palavras “tigre”, “lajota” e “vermelho” e nos perguntasse se sabemos o que estas palavras significam, provavelmente diríamos que sim. Não seria errado, mas enganador, dizer que entendemos estas palavras. Isso nos dá a forte impressão de que a significação e o entendimento não são normativos, pois parece que simplesmente olhamos para as palavras e sabemos ou entendemos o que elas significam, como se o entendimento fosse um ato da mente que ocorre independentemente das nossas práticas normativas. Todavia, “saber ou entender o que elas significam” significa aqui: saber como usá-las. Em um sentido importante, as palavras do exemplo acima não significam nada, pois elas não estão sendo usadas normativamente. Dado que elas são palavras familiares, podemos imaginar facilmente uma situação na qual elas são usadas significativamente. A possibilidade de se dizer “Eu entendo isso” em uma situação em que estas palavras são usadas normativamente e de dizer a mesma coisa na situação descrita no exemplo cima dá-nos a impressão de que essa sentença significa a mesma coisa em ambos os casos.<sup>188</sup> Em um caso, todavia, “Eu entendo isso” é expressão de reconhecimento do uso normativo das palavras, enquanto que no outro, é uma declaração de posse da habilidade de usá-las.

Se alguém diz a palavra inglesa “yellow” a uma pessoa que não sabe falar inglês, e aponta para diferentes objetos que têm a cor em comum (amarelo), ela estará ensinando ostensivamente o significado de “yellow”. A palavra “yellow” será, de certa forma, como aquelas palavras escritas do exemplo do último parágrafo: ela não estará sendo usada no jogo de linguagem em que ela é usada. Nesse caso, não se estará fazendo uma descrição, mas fazendo o que Wittgenstein chamou enganadoramente no *Tractatus* de “nomear

---

<sup>183</sup> Cf. *PI* §202.

<sup>184</sup> Cf. *PI* §258.

<sup>185</sup> *TLP* 3.221.

<sup>186</sup> *PI* §49.

<sup>187</sup> *Ibid.*

<sup>188</sup> Isso ocorre também com relação a “Eu entendo essa sentença”. Podemos pensar que entendemos uma sentença mesmo quando não fazemos a menor idéia de por que ela foi pronunciada. “Entender”, nesse caso, significa: saber como usar a sentença. Podemos facilmente imaginar uma situação em que ela seria usada.

um elemento”. “Um elemento pode apenas ser nomeado” significa, nesse contexto, o seguinte: um modelo de cor é um instrumento no jogo de linguagem dos nomes de cores e não é alguma coisa que alguém descreve por meios desses nomes.<sup>189</sup> Nomear os modelos de cores no ensino ostensivo é uma preparação para descrever objetos usando os nomes de cores.<sup>190</sup> Neste sentido, “descrever um elemento” é como “despejar molho sobre um número”, e “Não podemos descrever um elemento” é como “Não podemos despejar molho sobre um número”. Nomear e descrever são atividades, digamos, categorialmente diferentes.

Nomear e descrever não estão no mesmo nível: nomear é uma preparação para a descrição. Nomear não é ainda nenhum movimento no jogo de linguagem — tampouco pôr uma peça no seu lugar é um lance no jogo de xadrez. Pode-se dizer: *nada* ainda foi feito ao se nomear uma coisa. Ela nem mesmo tem um nome, exceto no jogo. Isso foi o que Frege quis dizer também, quando disse que a palavra tem significado apenas como parte de uma proposição [*Satz*].<sup>191</sup>

Nomear é uma preparação para se usar o nome em um jogo de linguagem. É apenas contra o pano de fundo de um jogo de linguagem na qual o nome é usado (normativamente) que uma certa ação pode ser tomada como um ato de nomear. Mais precisamente: se não houvesse nenhum jogo de linguagem no qual o que chamamos “nome” fosse usado, o que fizemos com a palavra “yellow” no exemplo acima não seria o ato de nomear uma cor. Um nome é uma expressão significativa apenas em um jogo de linguagem.

Quando Wittgenstein diz que nomear é uma preparação para descrever, ele não está *definindo* “nome”, como se fosse impossível usar um nome fora de uma descrição. Ele apenas está chamando atenção para uma importante diferença entre nomear e descrever. Se alguém chama outra pessoa pelo nome, ela não está descrevendo nada, embora não esteja nomeando tampouco. Não obstante, está usando um nome em um jogo de linguagem, em uma atividade normativa — esse é o ponto principal do assim chamado princípio do contexto. (A palavra “maçã” no jogo de linguagem da secção 1 não é usada em nenhuma sentença, de fato. Mas é usada normativamente.) A diferença entre nomear e descrever é importante para Wittgenstein na secção 49 como um caso especial da diferença entre preparar uma palavra para o uso em um jogo de linguagem e usá-la; entre preparar uma palavra para o seu uso significativo e seu uso. A situação descrita acima na qual as palavras escritas “tigre”, “lajota” e “vermelho” aparecem pode ser vista também como uma preparação para se usar estas palavras. Aquele que responde “sim”, poderia ser alguém que está aprendendo português.

O objetivo principal do princípio do contexto (explicitamente em Wittgenstein e implicitamente em Frege) é a ênfase no uso essencialmente normativo das expressões lingüísticas. Uma proposição é uma ocasião na qual uma palavra é usada para dizer alguma coisa verdadeira ou falsa; é um movimento dentro do jogo

---

<sup>189</sup> Cf. *PI* §16.

<sup>190</sup> O conceito de modelo, todavia, não é um conceito ontológico. Isto é, um modelo não é um modelo independentemente de que assim o tratemos. Não encontramos modelos como encontramos leões. Encontramos objetos coloridos que *usamos como* modelos. O que desempenha o papel de modelo de amarelo em uma situação pode ser descrito usando-se a palavra “amarelo” em uma outra situação. Isso deve ser levado em consideração na interpretação da secção 50 das *Investigações*, em que Wittgenstein diz que não faz sentido dizer que o metro padrão tem ou não tem um metro. Se alguém mede aquele objeto com uma fita métrica e verifica que aquele objeto tem um metro, aquele objeto não está mais sendo considerado (usado) como o metro *padrão*, mas como um objeto mensurável como outro qualquer.

<sup>191</sup> *PI* §49.

de asserir, cujo objetivo é a verdade. Portanto, se alguém usa a expressão “biblioteca” para dizer alguma coisa verdadeira ou falsa, essa expressão é uma proposição.

O princípio do contexto é um dos três princípios sobre os quais, de acordo com Frege, se baseia sua investigação sobre o conceito de número: “deve-se perguntar pelo significado das palavras no contexto da proposição, a não isoladamente.”<sup>192</sup> Nos *Fundamentos da Aritmética*, Frege estava interessado na linguagem como um meio de expressão de pensamentos. Isso, para Frege, é o mesmo que dizer: como um meio de expressar alguma coisa verdadeira ou falsa. Portanto, ele não tinha nenhuma necessidade de formular o princípio do contexto de um modo universal, como o fez Wittgenstein. Foi suficiente formulá-lo como um meio de chamar atenção para a relação entre o significado de uma expressão e o contexto em que ela é usada para expressar alguma coisa verdadeira ou falsa. “Verdadeiro” e “falso” são as expressões que usamos para avaliar a correção ou incorreção do (o sucesso ou falha no) uso assertórico de expressões.

Resumindo: a concepção realista de verdade implica ou pressupõe que o uso significativo de uma expressão é independente do uso dessa expressão de acordo com uma regra. Há duas maneiras de interpretar essa afirmação. Uma delas consiste em colocar na base do realismo uma concepção não normativa do significado. De acordo com essa concepção, atribuir significado a uma expressão lingüística é realizar um ato mental. Um ato mental parece ser a melhor coisa que pode desempenhar o papel de doador de significado, depois que se extirpa as circunvizinhanças normativas do uso da expressão. Foram apresentadas algumas objeções contra essa concepção de significação. Um dos principais problemas que ela enfrenta consiste em explicar a relação entre a significação e o uso normativo da linguagem, supostamente necessário apenas para a comunicação. A concepção não normativa do significado (um meio de escapar do problema recém mencionado) nasce de uma falta de satisfação com nossos critérios *ordinários* de significação, que são critérios de algo essencialmente normativo. Esses critérios seriam, na verdade, critérios para a comunicação, e a significação poderia ocorrer independentemente de satisfazê-los. Mas se o uso normativo da linguagem depende da significação, que ocorre independentemente, como podemos nos comunicar? Isto é, como podemos dar a conhecer o que nós significamos? É difícil (para se dizer o mínimo) explicar por que alguém usa sinais em um uso não normativo da linguagem. Mas o ponto decisivo é: expressões usadas para se dizer alguma coisa verdadeira ou falsa são usadas normativamente e a concepção não normativa do significado foi evocada justamente como uma concepção que seria compatível com a concepção realista de *verdade*, portanto, como uma concepção sobre como expressões usadas para se dizer algumas coisa verdadeira ou falsa adquirem significado. A objeção contra a formulação fregeana do princípio do contexto segundo a qual o próprio Wittgenstein admitiu exceções repousa sobre uma má interpretação do princípio. Ele consiste justamente numa maneira de dizer que o significado é essencialmente normativo.

---

<sup>192</sup> FA p. 208.

Mas se o significado não pode ser concebido como algo não normativo, está disponível ao realista uma conciliação entre a normatividade do significado e a concepção realista de verdade?

## Capítulo VII.

# REGRAS E FORMA DE VIDA

### *1. Normatividade e Normalidade*

A concepção realista da verdade tem como consequência que ou a normatividade de um conceito é compatível com usar o predicado que o expressa sempre incorretamente ou não estamos de posse dos conceitos expressos pelos nossos predicados. No primeiro caso, o uso de um predicado é *orientado* pela normatividade do conceito, mas não pode constituí-la. • Wittgenstein inicia suas reflexões sobre seguir uma regra apresentando um dos principais pontos da sua filosofia: a normalidade é constitutiva da normatividade. • A normalidade seria um sintoma do exercício de atividades normativas apenas se a normatividade fosse independente das nossas práticas. “Se todos os lances fossem errados, não haveria lance errado.” Não é possível que todas as ações estejam em desacordo com as regras que gostaríamos que estivessem, pois a existência de regras pressupõe uma certa medida de acordo. • A existência de regras tem como condição um comportamento regular, tem como condição que o acerto não seja a exceção nos casos mais básicos. • A questão é: como pode o sentido depender da verdade?

Antes de examinarmos as reflexões de Wittgenstein sobre seguir uma regra, retomemos brevemente alguns pontos fundamentais sobre o realismo, sumariando o argumento apresentado contra a concepção realista de verdade na primeira metade da seção 6 do capítulo VI.

- (1) A verdade é independente do nosso reconhecimento. [tese realista sobre a verdade]
- (2) Portanto, talvez estejamos sempre (desde que sejamos coerentes) dizendo proposições falsas. [hipótese cética]
- (3) Se estamos sempre dizendo proposições falsas, então estamos sempre usando os predicados que ocorrem nessas proposições incorretamente.
- (4) Portanto, talvez estejamos sempre usando os predicados incorretamente.
- (5) Se estamos sempre usando os predicados incorretamente, então ou
  - (5.1) estar de posse de um conceito é independente de se usar o predicado que o expressa corretamente, ou [tese da atuação distante das regras]
  - (5.2) não estamos de posse dos conceitos expressos pelos (não compreendemos) nossos predicados [ceticismo semântico].

A interpretação de (5.1) segundo a qual o significado não é normativo foi rejeitada. Com isso temos a seguinte disjunção: ou (5.1') a normatividade de um conceito é compatível com usar o predicado que o expressa sempre incorretamente ou (5.2) não estamos de posse dos conceitos expressos pelos nossos predicados. Se-

gundo (5.1'), o uso de um predicado é *orientado* pela normatividade do conceito, mas não pode constituí-la. Parece que negar que o uso de um predicado seja orientado pela normatividade do conceito é um dos fundamentos de (5.2). Se o realista quiser, portanto, evitar o (auto-refutador) ceticismo semântico, terá de argumentar em favor de (5.1'). Como veremos, entretanto, as reflexões de Wittgenstein sobre seguir uma regra mostram que o argumento mais poderoso para (5.2) (o argumento *cético* de Kripke, que é uma interpretação cética das reflexões de Wittgenstein) pressupõe (5.1'). É justamente por rejeitar (5.1') que Wittgenstein rejeita o argumento de Kripke para (5.2). Para Wittgenstein o uso do predicado constitui a normatividade do conceito. Vejamos em que contexto das *Investigações* se iniciam as referidas reflexões.

Logo após a passagem em que Wittgenstein trata da natureza da filosofia,<sup>1</sup> ele inicia uma reflexão sobre a natureza da proposição.<sup>2</sup> No final dessa reflexão, Wittgenstein investiga a relação entre o sentido de uma proposição e o significado de suas expressões componentes que logo se converte numa discussão sobre a relação entre significado e uso.<sup>3</sup> Nas secções 139-141 ele faz as famosas observações sobre a palavra “cubo”, que visam mostrar a diferença entre uma compulsão lógica e a compulsão psicológica a que estamos sujeitos quando um determinado método de projeção é sugerido pelo uso de uma determinada palavra ou por parte de uma imagem que nos vêm à mente quando usamos uma palavra. “O que é essencial é ver que a mesma coisa pode passar pelas nossas cabeças quando ouvimos a palavra e a aplicação pode ser outra. Ela tem então o mesmo significado em ambas as vezes? Creio que negaremos.”<sup>4</sup> Esse é o último parágrafo da secção 140. A secção seguinte já foi examinada acima, no capítulo VI (§2). Nela Wittgenstein mostra que uma imagem (de um cubo, p.ex.) funciona como uma “interpretação” do significado de uma palavra apenas se estiver sendo aplicada de acordo com um determinado método de projeção e que o critério para a apreensão de um método de projeção é a aplicação. Ele então contrasta a aplicação normal, que é sugerida pela imagem, com uma aplicação anormal, que em si mesma não é nem correta nem incorreta.<sup>5</sup> A secção 142 inicia com uma observação justamente sobre a relação entre normalidade/anormalidade e uso significativo de uma expressão.

Apenas em casos normais o emprego das palavras nos é claramente prescrito; não temos nenhuma dúvida, sabemos o que temos de dizer nesse ou naquele caso. Quanto mais anormal é o caso, mais duvidoso se torna o que nesse caso deveríamos dizer. E se as coisas se comportassem de modo totalmente diferente do modo como realmente se comportam — se não houvesse nenhuma expressão característica de dor, de medo, de alegria, por exemplo; se o que é regra se tornasse exceção e o que é exceção, regra; ou se tornassem ambos fenômenos com aparentemente a mesma frequência —, então nossos jogos de linguagem normais perderiam seu propósito [Witz]. — O procedimento de colocar um pedaço de queijo na balança para determinar seu preço de acordo com o que ela marca perderia o seu propósito [Witz], se ocorresse freqüentemente que esses pedaços

<sup>1</sup> *PI* §§118-133.

<sup>2</sup> *PI* §§134-142.

<sup>3</sup> *PI* §§138ss.

<sup>4</sup> *PI* §140.

<sup>5</sup> Disso não se segue que a aplicação anormal não é governada por uma regra. O que *em si mesmo* não é nem correto nem incorreto é usar a imagem seguindo a regra que constitui a aplicação anormal. Ela é a aplicação incorreta apenas em contraste com uma aplicação instituída como correta. Se alguém usar a imagem de um cubo para governar o uso da palavra “círculo”, disso não se segue que esse uso da palavra “círculo” esteja em desacordo com o seu uso normal. Por outro lado, se alguém usar a imagem de um cubo para governar o uso da palavra “cubo”, disso não se segue que esse uso da palavra “cubo” esteja de acordo com o seu uso normal. O que seria incorreto seria usar a palavra “cubo” de um modo anormal (seja com o auxílio da imagem de um cubo, ou de qualquer outra imagem) sem deixar isso de algum modo evidente para quem espera o uso normal.

crescessem ou encolhessem repentinamente sem causa aparente. Essa observação tornar-se-á mais clara quando falarmos de coisas tais como relação da expressão com o sentimento e coisas similares.<sup>6</sup>

Nessa passagem Wittgenstein introduz um dos principais pontos de toda a sua filosofia tardia. Ele pode ser expresso assim: estamos inclinados a pensar que, em geral, salvo algumas exceções, o que ocorre algumas vezes *poderia* ocorrer sempre.<sup>7</sup> Um dos exemplos dessa tese geral é a situação descrita na passagem acima. Se um pedaço de queijo, sem causa aparente, crescesse repentinamente *uma vez* algum dia, então esse fato notável seria motivo de espanto. Mas seguiríamos nossas vidas pesando pedaços de queijo para determinar seus preços.<sup>8</sup> Entretanto, se esse fato anormal começasse a ocorrer com mais e mais frequência, chegaria um ponto — no mínimo quando ele fosse tão freqüente quanto os fatos normais — em que não poderíamos mais prosseguir jogando nosso jogo de linguagem.<sup>9</sup> Bem, dificilmente alguém discordaria disso. Mas o fato de essas afirmações serem triviais não é problema para Wittgenstein; muito pelo contrário.<sup>10</sup> O ponto de Wittgenstein, entretanto, é que essas trivialidades deveriam mostrar que a normalidade — principalmente quando se trata de conceitos fundamentais — é *constitutiva* da normatividade dos nossos jogos de linguagem, e não uma mera condição ou sintoma do exercício de atividades normativas. Ela seria apenas uma condição ou sintoma do exercício de atividades normativas se a normatividade fosse em si mesma independente das nossas práticas.

Um outro exemplo da tese “o que ocorre algumas vezes poderia ocorrer sempre” (que estamos inclinados a tomar como verdadeira) é justamente a hipótese cética sobre o erro:

“Se pode acontecer que alguém faça uma jogada errada em um jogo, poderia ocorrer que todas as pessoas em todos os jogos não fizessem nada mais do que lances errados.” Somos porém tentados aqui a entender mal a lógica da nossa expressão, a representar a aplicação de nossas palavras incorretamente.

Muitas vezes, ordens não são seguidas. O que ocorreria, todavia, se ordens nunca fossem seguidas? O conceito de “ordem” perderia sua finalidade.<sup>11</sup>

Se todos os lances em todos os jogos de linguagem fossem errados, o uso de “errado” perderia seu propósito, ou seja, não teríamos mais o conceito de correção e, portanto, de regra.<sup>12</sup> Portanto, se (*per impossibiie*) todos os lances fossem errados, não faria sentido dizer que são errados. Entretanto, colocado desse modo paradoxal, parece que há alguma coisa que não poderia ser dita, mas que, afinal, tem de ser dita para que se diga que

<sup>6</sup> *PI* §142; cf. *LFM* p. 25..

<sup>7</sup> Cf. *PI* §345. Há *óbvios* contra-exemplos da afirmação “o que ocorre algumas vezes poderia ocorrer sempre”: se “Fa” é a proposição “João está sentando no canto da sala”, então a proposição “(x)(Fx)” não expressa uma possibilidade. Isso entretanto não torna falsa a afirmação de que estamos inclinados a pensar que, *em geral, salvo algumas exceções*, o que ocorre algumas vezes poderia ocorrer sempre. Note que isso não é o mesmo que dizer: “Estamos inclinados a pensar que o que ocorre algumas vezes *provavelmente* ocorre sempre”. Possibilidades ruins não nos preocupam. O que nos preocupam são fatos ou acontecimentos prováveis ruins. Não importa se algo ruim pode acontecer. Importa é se acontece ou acontecerá.

<sup>8</sup> Porque *não* estamos inclinados a pensar que o que ocorre algumas vezes provavelmente ocorre sempre.

<sup>9</sup> Cf. *Z* §393; *OC* §§63, 615-619.

<sup>10</sup> Numa nota escrita numa tira de papel fixada na página em que ocorre a secção 142, Wittgenstein diz: “O que devemos dizer para explicar o significado, quero dizer a importância, de um conceito, são, freqüentemente, fatos naturais extraordinariamente gerais, tais que muito dificilmente são mencionados, devido a sua grande universalidade.” (*PI* p. 56) E “importância” refere-se aqui a tudo aquilo que determina o papel, a função, o sentido (*Witz*) desse conceito nas nossas vidas. (Cf. o protesto do interlocutor de Wittgenstein em §145)

<sup>11</sup> *PI* §345.

<sup>12</sup> Cf. *PI* p. 227; *RPP* II §§145, 393; *LWPP* I §935; *OC* §34; *RC* §99.



não poderia ser dita. “O Modo não paradoxal seria: ‘A descrição geral... não faz nenhum sentido’.”<sup>13</sup> Não é possível (não faz sentido dizer) que todas as nossas ações estejam em desacordo com as regras de acordo com as quais gostaríamos que estivessem, pois, como veremos, a existência de regras, e portanto, da possibilidade do fracasso na tentativa de segui-las, já pressupõe uma certa medida de acordo. Em outras palavras: a existência de regras pressupõe um comportamento regular, pressupõe que o acerto não seja a exceção (pelo menos nos casos mais básicos, o que já seria uma refutação da hipótese cética, a premissa (2) do argumento acima). Isso não significa que não possamos criar regras que nunca são seguidas (as leis jurídicas que “não pegam” são um ótimo exemplo de que isso é possível). Isso é *possível*, mas, novamente, apenas como um caso derivado (voltaremos a esse ponto).

Poder-se-ia perguntar: “Como pode ser que o sentido e a verdade (ou a verdade e o sentido) das proposições colapsem ao mesmo tempo? (Mantenham em pé ou derrubem um ao outro?)”<sup>14</sup> Ou seja, como pode a frequência de falsidades afetar o sentido do que se diz? Como pode o sentido depender da verdade? Não é justamente o contrário que ocorre? Como pensava o autor do *Tractatus*, para ser verdadeira, uma proposição não deve já ter sentido? Para dizer algo *com verdade*, não se deve dizer *algo*? Como então agora podemos entender que, para haver sentido, deve haver verdade? Por que a possibilidade de dizer algo depende da possibilidade de dizer algo verdadeiro? A resposta a estas questões encontra-se nas reflexões que se seguem à secção 142. Na primeira parte dessas reflexões (§§143-184), Wittgenstein trata do conceito de compreensão ou entendimento. O texto que se segue até o final desse capítulo é estruturado mais ou menos conforme a seqüência das secções das *Investigações*.

## 2. Compreensão

Há reações normais e anormais no aprendizado da linguagem. As reações normais são as reações corretas. • As reações anormais são eliminadas por um treinamento. • Objeção: apenas o aprendizado e o ato de seguir regras são determinados por certos fatos, mas não as regras. • Estamos inclinados a pensar que o aluno de §143 compreendeu erroneamente, pois ele age de acordo com alguma regra. Mas qualquer ação está de acordo com uma regra. Não há limite preciso entre compreensão e incompreensão. Não há limite absoluto entre desvios sistemáticos de uma regra e compreensão incorreta. • Não há limite absoluto entre exceção e regra no ato de seguir uma regra. • A insistência na distinção entre compreensão e seu exercício se baseia numa concepção de compreensão segundo a qual ela é a fonte do uso correto. • Essa concepção é sugerida pela idéia de se derivar uma série de uma expressão algébrica que vem à mente. • A expressão algébrica parece determinar de modo absoluto a série. • Essa concepção de compreensão supõe a possibilidade de se compreender sempre de modo correto e agir de modo incorreto. • De acordo com essa concepção, se isso é impossível, não é logicamente impossível. • De acordo com essa concepção, é necessário interpretar as instruções para se construir a série. • Mas, se a fórmula algébrica é essa interpretação, ela também deve ser interpretada — regresso ao infinito. • Esse regresso mostra que compreender não é ter uma fórmula em mente. • Não podemos ter em mente o uso, se isso significa pensar em cada uma das ações que constituem esse uso. • Isso pode nos levar a conceber as regras como entidades abstratas que de

<sup>13</sup> Z §133.

<sup>14</sup> Z §131.

algum modo contém sua extensão, isto é, as ações que estão de acordo com ela. • O critério ordinário para a atribuição de compreensão é o exercício da compreensão. • Wittgenstein parece estar confundindo compreensão e exercício da compreensão. • Uma evidência para a distinção entre compreensão e exercício da compreensão parece ser a transcendência da compreensão, que apreende um número infinito de aplicações a partir de um número finito de exemplos. • Isso é correto: há uma distinção entre explicações que se prendem aos exemplos e explicações que os ultrapassam. • A transcendência da compreensão parece ser explicada concebendo-a como a disposição de um mecanismo que está em um determinado estado. • O critério para atribuição de uma disposição, não é o conhecimento do estado de um mecanismo, mas a realização da disposição, isto é, o comportamento. • Se alguém afirmar que se trata não de um estado concreto, mas hipotético do mecanismo, deve-se replicar que (1) não lançamos mão do conhecimento de um tal estado para atribuir compreensão; (2) o que é explicado por meio de condicionais contrafactuais baseados nas leis naturais não é normativo. • Tendemos a conceber a compreensão como um processo oculto porque tendemos a separar compreensão e exercício da compreensão. • E tendemos a fazer essa separação porque tendemos a adotar o realismo na investigação filosófica sobre a compreensão, separando questões epistemológicas de questões metafísicas. • O realismo, por sua vez, resulta de concebermos as regras como determinantes absolutos. Se uma regra é um determinante absoluto, está determinado para todos os casos, independentemente de nosso conhecimento, se algo é ou não é um caso de compreensão. • Nossos critérios para atribuição de compreensão não satisfazem as exigências realistas. • Disso parece se seguir que nossos critérios não determinam a natureza da compreensão, mas meramente do seu exercício. • À crítica de que nenhum fenômeno mental considerado por Wittgenstein é o fenômeno da compreensão, o realista responde que se trata de um fenômeno mental oculto. • A insatisfação realista com nossos critérios ordinários leva a um ceticismo. • O cético deve mostrar como podemos saber o que é a compreensão, como podemos possuir um conceito que não sabemos se está sendo aplicado corretamente. • A compreensão é uma habilidade que não pode ser reduzida a uma totalidade de disposições.

Na seção 143, Wittgenstein introduz o famoso exemplo de alguém que ensina outra pessoa a construir uma série de sinais de acordo com uma regra.

Consideremos agora o seguinte jogo de linguagem. B deve escrever, sob o comando de A, séries de sinais de acordo com uma determinada lei de construção.

A primeira dessas séries deve ser a dos números naturais no sistema decimal. — Como ele aprende a compreender esse sistema? — Primeiramente, séries de números são escritas e ele é encorajado a copiá-las. (Não se espante com a palavra “séries de números”, ela não está sendo usada aqui incorretamente!) E já aqui há uma reação normal e uma reação anormal do aprendiz. Talvez no início guiemos sua mão na cópia da série de 0 a 9; mas então a *possibilidade do entendimento* [comunicação — *Verständigung*] dependerá de ele continuar escrevendo por si mesmo. E aqui podemos imaginar, por exemplo, que ele copia os números de fato por si mesmo, mas não de acordo com a série, e sim irregularmente, ora esse, ora aquele. O entendimento [a comunicação] então termina aí. — Ou talvez ele cometa “erros” na seqüência. — A diferença entre esse caso e o primeiro é, naturalmente, de freqüência. — Ou: ele comete erros sistemáticos, ele, por exemplo, escreve sempre o segundo número seguinte; ou então copia a série 0, 1, 2, 3, 4, 5, ... assim: 1, 0, 3, 2, 5, 4, ... Aqui estamos quase tentados a dizer que ele nos compreendeu incorretamente.<sup>15</sup>

Deve-se notar que Wittgenstein não diz que, no caso da atividade de copiar, há uma reação *correta* e uma reação *incorreta* por parte do aprendiz, mas uma reação *normal* e uma reação *anormal*. Na maior parte dos casos, ou seja, normalmente,<sup>16</sup> as reações dos aprendizes são corretas e, por isso, são aquelas que *a maioria*

<sup>15</sup> *PI* §143.

<sup>16</sup> Há um sentido de “normal” de acordo com o qual “normal” é *sinônimo* de “correto” (“de acordo com a norma”). Nesse caso, o conceito de normalidade não poderia ser usado para esclarecer o conceito de normatividade. Mas, “normal” também é usado para qualificar algo que ocorre com bastante freqüência, ainda que essa freqüência não implique normatividade. (Um empregando no escritório do patrão, o Sr. Fulano: “A que hora o Sr. Fulano chega?” A secretária responde: “*Normalmente* ele chega tal hora.”

*dos professores* espera deles, ou seja, são aquelas que, normalmente, os professores esperam deles. Quando interagimos como professores com aprendizes num processo de ensino e aprendizagem, normalmente esperamos deles determinadas reações. E nossa expectativa é normalmente satisfeita, e, por isso, essas são, por definição, as reações normais.<sup>17</sup> Algumas vezes nossa expectativa é frustrada. Mas esses casos são exceções, ou tendem, com o decorrer do processo de ensino, a tornarem-se exceções. Caso contrário, teremos de fazer o aprendiz “desacostumar-se do erro sistemático (como um mau hábito). Ou se aceita o seu modo de copiar como válido e esforça-se para ensinar o modo normal como uma variante, uma variação do seu. — E aqui também, a capacidade de aprender do aprendiz pode se interromper”.<sup>18</sup>

Alguém poderia pensar: “Mas isso mostra, no máximo, que *o aprendizado* de uma determinada regra depende de determinados fatos (reações normais), mas não que as regras elas próprias dependam desses fatos. Se Wittgenstein está tentando com essa reflexão mostrar que as regras dependem desses fatos, então ele está confundindo a regra com o ato de segui-la.” Essa objeção será examinada mais adiante.

Por que Wittgenstein diz que “estamos *quase tentados* a dizer que ele nos compreendeu incorretamente”? Não seria natural descrever dessa forma o caso em que o aprendiz comete erros sistemáticos? Dizer que nos compreendeu incorretamente implica assumir que, afinal, o aprendiz compreendeu *alguma coisa*, mas que sua compreensão não coincide com a nossa. Mas baseados em que critérios diríamos que ele compreendeu alguma coisa (por oposição a “*parece* que ele compreendeu alguma coisa”)? Bem, poder-se-ia dizer, dizemos isso justamente porque seu erro é sistemático, ou seja, porque ele, afinal, *segue uma regra*, só que não aquela que estamos sem sucesso tentando ensinar-lhe. Wittgenstein então diz: “Não há nenhum limite preciso entre um erro não sistemático e um erro sistemático.”<sup>19</sup> Poder-se-ia, então, objetar (com base nas reflexões do próprio Wittgenstein sobre os conceitos aplicados com base em semelhanças de família) que a ausência de limite preciso não impede que haja casos que estão situados em um dos lados desse limite, como o erro que consiste em copiar a série 0, 1, 2, 3, 4, 5, ... assim: 1, 0, 3, 2, 5, 4, ... *Esse* é, certamente, um erro sistemático, e, por isso, dizemos que o aprendiz que o comete compreendeu alguma coisa quando o cometeu. Mas que critérios temos para dizer que o erro do aprendiz é sistemático? O fato de que *nós*, que estamos ensinando, podemos formular uma regra com a qual o procedimento do aprendiz está de acordo? Anscombe chamou atenção para o fato de Leibniz já ter mostrado que qualquer seqüência de eventos pode ser concebida como estando de acordo com uma regra.<sup>20</sup> De modo mais formal: para todo evento E ou para toda seqüência

---

Certamente seria um equívoco dizer que, nesse caso, o Sr. Fulano cometeria um *erro* se chegasse em outro horário.) Para que a suspeita de circularidade seja dissipada, basta notar que “normal” também é usado nesse sentido para descrever fenômenos da natureza. Por exemplo: “Normalmente chove n milímetros durante o mês de Maio”. É obviamente sem sentido dizer (salvo como metáfora) que alguém ou algo comete um erro quando em Maio chove mais ou menos que n milímetros. O que é normal gera expectativa. Mas essa expectativa não é necessariamente a expectativa de algo correto.

<sup>17</sup> Mas, cf. *PG* pp. 187-190. A linguagem não é um mecanismo, uma ferramenta que pode ser ajustada conforme a experiência para atingir seu fim de modo mais eficiente. “‘Essa combinação de palavras não faz sentido’ não significa que ela não tem nenhum efeito. Nem mesmo ‘não tem o efeito desejado’.” (p. 189) Voltaremos a esse ponto.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *PI* §143.

<sup>20</sup> ANSCOMBE (1985); cf. STOCK (1988). O texto de Leibniz é o seguinte:

As volições ou atos de Deus são comumente divididos em ordinárias e extraordinárias. Mas é bom considerar que Deus não faz nada desordenado. Assim, o que passa por extraordinário é extraordinário apenas com respeito a alguma ordem particu-

S de eventos, há uma regra R (ou mais<sup>21</sup>) tal que E e S estão de acordo com R. Portanto, a distinção entre erros sistemáticos e erros não sistemáticos é baseado apenas na frequência de erros numa série de ações e não na impossibilidade de se formular uma regra com a qual uma série constituída de erros não sistemáticos está de acordo. A falta de limite preciso entre erros sistemáticos e erros não sistemáticos é justamente a falta de um ponto preciso em que o aumento da frequência dos erros os torna não sistemáticos. Isso mostra que nossa inclinação a pensar que aquele que comete erros sistemáticos compreendeu alguma coisa está baseado na suposição errônea de que os erros não sistemáticos são cometidos numa série de ações que não está de acordo com nenhuma regra.

Suponhamos que a regra ensinada pelo professor seja R1 e que a sistematicidade do erro do aprendiz seja expressa pela regra R2. Podemos então descrever os seus erros como desvios de R1 ou como uma interpretação errada de R1. No primeiro caso, o aprendiz não compreendeu a regra. No segundo, ele a compreendeu incorretamente. Como podemos determinar qual desses casos ocorre com o aprendiz?

Na secção 145 Wittgenstein supõe que finalmente obtemos sucesso ao ensinar o aprendiz a escrever a série dos números naturais de 0 a 9 na notação decimal. Ele supõe também que, depois disso, o aprendiz aprende a escrever a continuação da série aprendendo a regra de construção dos numerais. Ele observa então que o aluno será considerado capaz de escrever a série, “caso consiga fazê-lo *frequentemente*, não quando o faz corretamente uma vez em cem tentativas,”<sup>22</sup> ou seja, caso o erro torne-se a exceção. *Esse é o nosso critério* para o entendimento do aprendiz. Mas quando o erro torna-se exceção? Se o aprendiz escrevesse a série de 0 a 100, por exemplo, e ao fazê-lo cometesse apenas um erro, então o erro seria a exceção em relação aos 99 acertos. Mas o que deveríamos dizer se o aprendiz continuasse a escrever a série depois do número 100 até 1000 e cometesse 901 erros, ou seja, sem nenhum acerto depois de 100? E se acertasse 999 vezes até 1000 e, depois, cometesse 500 erros até 1500? Assim como não há limite preciso entre erro sistemático e erro não sistemático não há limite *absoluto* (absolutamente determinado) entre a exceção e a regra.

Na secção 146 Wittgenstein considera uma objeção: “Dominar o sistema (ou mesmo, entendê-lo) não pode *consistir* no fato de que se continua a série até esse ou aquele número; *isso é apenas o exercício da*

lar estabelecida entre as criaturas, pois tudo está em conformidade com a ordem universal. Isso é em tal medida verdadeiro que nada completamente irregular ocorre no mundo, mas seríamos mesmo incapazes de imaginar uma tal coisa. Desse modo, suponhamos, por exemplo, que alguém escreve um certo número de pontos ao acaso numa folha de papel, como o fazem aqueles que praticam a ridícula arte da geomancia. Eu sustento que é possível encontrar uma linha geométrica cuja noção é constante e uniforme, seguindo uma certa regra, tal que essa linha passa através de todos os pontos na mesma ordem em que a mão os escreveu.

E se alguém traçasse uma linha contínua que algumas vezes é reta, algumas vezes circular, e algumas vezes de uma outra natureza, é possível encontrar uma noção, ou regra, ou equação, comum a todos os pontos dessa linha, em virtude da qual estas mesmas mudanças devem ocorrer. Por exemplo, não há nenhuma face cujo contorno não seja parte de uma linha geométrica e não pode ser traçado em um traço por um certo movimento regular. Mas, quando uma regra é extremamente complexa, o que é conformidade com ela passa por irregular.

Assim, pode-se dizer, de qualquer modo que Deus pudesse ter criado o mundo, ele teria sempre sido regular e de acordo com uma certa ordem geral. [Leibniz. *Discurso de Metafísica*. §6, p. 39]

<sup>21</sup> Cf. *BBB* p. 13.

<sup>22</sup> *PI* §145.

compreensão. A compreensão propriamente dita é um estado, *de onde* surge [*entspringt*] a aplicação correta.”<sup>23</sup> Na seqüência de §146 e em §147, Wittgenstein diagnostica a fonte da objeção:

E em que realmente se pensa aqui? Não se pensa no derivar [*Ableiten*] uma série de uma expressão algébrica? Ou, todavia, em algo análogo? — Mas já estivemos aí uma vez. Podemos simplesmente imaginar mais de uma aplicação da expressão algébrica; e cada aplicação pode de fato ser formulada de novo algebricamente, mas isso não nos leva mais adiante, é claro. A aplicação permanece um critério da compreensão.<sup>24</sup>

O interlocutor de Wittgenstein insiste na diferença entre a compreensão e o exercício da compreensão. A compreensão, no caso do exemplo acima, seria o ter em mente uma determinada fórmula algébrica. Em termos gerais: seria o ter em mente algo que determina (absolutamente) todas as instâncias do exercício da compreensão. Ao conceber a compreensão desse modo, o interlocutor de Wittgenstein desvincula os critérios de identidade da compreensão dos critérios de identidade dos exercícios dessa compreensão (ainda que não vice-versa), que, nesse caso seriam apenas manifestações da compreensão.<sup>25</sup> Mas, dessa perspectiva, o *interlocutor de Wittgenstein* deveria admitir a seguinte possibilidade: compreender *sempre* corretamente uma expressão e usar a expressão *sempre* incorretamente.<sup>26</sup> Se isso, na opinião do interlocutor, é impossível, certamente não é *logicamente* impossível. É metafisicamente impossível? Voltaremos a esse ponto. Seja como for, o interlocutor concebe esse estado mental como uma condição *necessária* para o agir de acordo com a lei de construção da série que está sendo ensinada. Ou seja, o interlocutor supõe que seja necessário que o aluno *interprete* (no sentido (iii) explicado no capítulo VI, §2) as explicações daquele que o ensina, a fim de agir de acordo com a lei de construção da série que está sendo ensinada — a fim de *derivar* a série (é necessário que ele se represente a lei de construção da série).<sup>27</sup> Mas se há a necessidade de se interpretar as explicações daquele que ensina, não há necessidade de se interpretar a fórmula algébrica? Se sim, então o aprendiz volta à situação em que se encontrava diante das explicações da série. E se a interpretação da fórmula deve ser interpretada, parece que o aprendiz inicia, como já foi visto, um regresso ao infinito, o que o impediria de agir — o impediria de *derivar* a série.

“B compreende o sistema da série” não significa simplesmente: a fórmula “ $an=...$ ” vem ao pensamento de B. Pois é perfeitamente imaginável [*Denkbar*] que a fórmula venha ao seu pensamento e ele todavia não a compreenda. “Ele compreende” deve conter mais do que: a fórmula vem à sua mente.<sup>28</sup>

Se não se quer incompatibilizar compreensão e ação (exercício da compreensão), deve-se admitir que a compreensão não é um estado em que se tem em mente uma fórmula algébrica. Mas e se a compreensão consistisse no ter em mente a fórmula juntamente com as suas aplicações? Se se tratar de um número finito dessas aplicações, um segmento da série, voltamos à estaca zero. Podemos então ter em mente um número infinito de aplicações de uma regra? Se isso significa *pensar* em cada uma dessas aplicações, mesmo que numa velo-

<sup>23</sup> *PI* §146 (o primeiro grifo foi acrescentado).

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Cf. §147, #2.

<sup>26</sup> Kripke não percebe que essa é uma possibilidade *para o interlocutor de Wittgenstein* e não para Wittgenstein.

<sup>27</sup> Sobre a noção de derivar, cf. próxima seção.

cidade descomunalmente rápida, então não podemos, pois não podemos pensar individualmente em infinitas coisas,<sup>29</sup> salvo por meio de proposições quantificadas ou por meio de indução matemática, o que não é de nenhuma ajuda aqui, pois por esses meios não pensamos *individualmente* em infinitas coisas.<sup>30</sup>

Nesse momento é forte a tentação de se conceber a regra como uma entidade abstrata (como as idéias platônicas, que não são nem físicas, nem psicológicas) que, de alguma forma, contém a representação de todas as suas aplicações, às quais vamos consultando em cada caso que temos de aplicá-la. Se esse fosse o caso, o ter em mente não implicaria pensar de antemão cada uma das infinitas aplicações da regra, mas apenas aquelas que fossem realizadas. Abordaremos essa concepção na próxima secção.

Após apresentar essas dificuldades da concepção de compreensão do interlocutor, Wittgenstein chama atenção para nosso critério ordinário de atribuição de compreensão: o exercício da compreensão, a ação, a construção da série, a aplicação da fórmula algébrica. Mas como isso pode responder a objeção de §146 segundo a qual Wittgenstein está justamente confundindo compreensão e seu exercício? Não parece claro que do fato de que o exercício da compreensão é o *critério* da compreensão não se segue que a compreensão seja o seu exercício? Wittgenstein não está confundindo uma questão epistemológica (“Como sabemos que alguém compreendeu?”) com uma questão metafísica (“O que é a compreensão?”)? Além disso, parece que a auto-atribuição de compreensão no tempo presente fornece um contra-exemplo da tese wittgensteiniana sobre os critérios da atribuição de compreensão, ao menos como critérios gerais: “Quando *eu* digo que compreendo a lei de uma série, não o digo, todavia, baseado na experiência de minha aplicação da expressão algébrica de tal e tal maneira até agora! Sei sobre mim, de qualquer modo, que tenho em mente tal e tal série; não importa o quanto eu a tenha desenvolvido.”<sup>31</sup> Parece que a dificuldade relacionada às atribuições de compreensão (que parece ser uma dificuldade epistemológica), para a qual Wittgenstein está chamando atenção, não surge no caso da auto-atribuição.

Essa distinção entre compreensão e exercício da compreensão parece reforçada por um determinado argumento em favor do que se pode denominar tese da transcendência da compreensão.<sup>32</sup> Compreender é apreender uma regra. Apreender uma regra implica saber aplicá-la tantas vezes quantas forem as aplicações que ela determina, ou seja, implica conhecer tantas aplicações quantas forem as aplicações que ela determina. Portanto, compreender implica saber aplicar uma determinada regra tantas vezes quantas forem as aplicações que ela determina. Uma série de aplicações concretas de uma regra contém sempre um número *finito* de aplicações. Portanto, conhecer uma série de aplicações concretas de uma regra é conhecer um número finito de aplicações. Mas a regra de construção da série ensinada no exemplo acima determina um número *infinito* de aplicações. Portanto, a apreensão dessa regra implica conhecer um número infinito de aplicações. Disso tudo se segue que esse conhecimento constituinte da apreensão da regra de construção da série ensinada no exemplo acima não pode ser o conhecimento de uma série de aplicações concretas da regra, pois a série de aplica-

<sup>28</sup> *PI* §152. A expressão “ $an=...$ ” é a abreviação da fórmula “ $an=n^2+n-1$ ”, que ocorre em §151.

<sup>29</sup> Cf. *PI* §187.

<sup>30</sup> Cf. *PG* p. 277.

<sup>31</sup> *PI* §147.

<sup>32</sup> *Idem*.

ções determinadas pela regra, e, portanto, conhecidas por aquele que a apreende, necessariamente transcende as (vai sempre mais além das) aplicações concretas da regra.<sup>33</sup>

Esse argumento segue a seguinte intuição *correta*: “Um ensinamento que queira permanecer só nos exemplos elaborados difere de um que os ‘ultrapassa’ [*hinausweist*].”<sup>34</sup> Se o professor pretendesse que os exemplos de aplicação da regra que estava tentando ensinar fossem os únicos casos de aplicação dessa regra, então seu ensinamento “permaneceria apenas nos exemplos”. Mas nosso ensino da série dos números naturais é tal que “ultrapassa os exemplos”. Quando ensinamos alguém a escrever a série dos números naturais ensinamos-lhe, de fato, a escrever um número infinito de numerais.<sup>35</sup>

Parece que não há outro modo de se conceber a compreensão como um estado mental a não ser concebendo-a como uma *disposição* do nosso “aparelho” mental (seja ele corpóreo ou não).<sup>36</sup> Mas aquele que objeta como nos últimos parágrafos deveria admitir que a identidade do estado do aparelho deverá ser independente da identidade das ações concretas que ele produz por ter essa disposição, ou seja, dever-se-ia poder determinar que o aparelho tem a disposição para fazer isso e aquilo independentemente de se observar o que faz. Mas que critérios usamos para dizer que um determinado estado constitui (se constitui) a disposição para determinadas ações? Certamente não é o estado do aparelho mental, nem mesmo quando se trata de auto-atribuição de compreensão. O uso da proposição “Compreendo” de fato não se baseia na observação (introspecção) do estado do nosso aparelho mental. Portanto, restam apenas as ações concretas que são “conseqüências” dessa disposição.

Mas poder-se-ia objetar o seguinte: não se trata do conhecimento de um estado *concreto* do aparelho mental, mas de um estado *hipotético*. Mas a isso se deveria acrescentar o conhecimento das leis naturais que governam o funcionamento desse aparelho, pois é possível que o mesmo estado dê origem a diferentes funcionamentos, se as leis naturais forem diferentes. Mesmo que essa concepção escapasse à objeção de que não lançamos mão de tais hipóteses (nem *a fortiori* do conhecimento das leis naturais necessário para elaborar estas hipóteses) para atribuir compreensão (e não escapa), ela enfrentaria um problema relativo à normatividade. Se um objeto, do qual todo tipo de sustentação for retirado, não se mover na direção do chão, comportando-se em desacordo com a lei da gravitação universal, não diremos (porque não faz sentido dizer) que cometeu um *erro*. Ele também não terá agido *corretamente* se seu comportamento estiver de acordo com a lei da gravitação universal.

A origem do problema aqui, segundo Wittgenstein, reside na concepção da compreensão como um processo mental oculto.<sup>37</sup> Tendemos a concebê-la assim porque tendemos a separar a compreensão do seu exercício. Descartadas as práticas públicas concretas, tendemos a crer que a compreensão é um processo incorpóreo e/ou, mesmo sendo corpóreo, oculto (cerebral). Tendemos a separar compreensão e exercício da compreensão porque tendemos a adotar uma posição realista ao refletirmos sobre os problemas filosóficos

---

<sup>33</sup> Cf. *PI* §§208-209.

<sup>34</sup> *PI* §208.

<sup>35</sup> Cf. *LFM* p. 31.

<sup>36</sup> Cf. *PI* §149.

<sup>37</sup> Cf. *PI* §154, #3.

em torno da compreensão, separando<sup>38</sup> questões epistemológicas (sobre a “manifestação” da compreensão, sobre o modo como ela *aparece*) de questões metafísicas (sobre a compreensão em si mesma, sobre o que ela *é*). E assim o fazemos, por sua vez, porque, em nossas análises, tendemos a adotar sub-repticiamente a concepção de regra como determinante absoluto. Se a regra é um determinante absoluto, então todas as proposições resultantes do preenchimento de “x compreende” por todos os seus possíveis argumentos devem ter um valor de verdade determinado, *mesmo que não saibamos qual é*.<sup>39</sup> Mas se é assim, então, mesmo que não saibamos, há um momento da explicação da construção da série em que o aprendiz compreendeu pela primeira vez; um momento em que a proposição “O aprendiz compreendeu” é verdadeira pela primeira vez naquele contexto; um momento em que o fenômeno mental da compreensão ocorreu pela primeira vez.<sup>40</sup> Portanto, *se* nossos critérios não nos fornecem, ou, pior, não podem nos fornecer, essa informação *exata*, então eles não nos fornecem o conhecimento da compreensão, mas do *mero* exercício da compreensão, ou melhor, de uma aplicação que, com maior ou menor probabilidade, é a aplicação que *surge da* (é a manifestação da) compreensão (e não é, por isso, apenas coincidentemente de acordo com a regra). O conhecimento de como alguém age ao tentar seguir uma determinada regra é uma evidência inconclusiva para o conhecimento de como essa pessoa compreende a regra. Logo, a compreensão é distinta do seu exercício.

Mesmo admitindo que a compreensão não é (não pode ser reduzida a) nenhum dos fenômenos mentais *considerados por Wittgenstein*, o interlocutor está inclinado não a concluir que a compreensão não é um fenômeno mental *determinado*, mas que é um fenômeno mental *oculto*. Se a regra para o uso de “compreender” é um determinante absoluto, então ao tentar formulá-la devemos procurar condições necessárias e suficientes para a compreensão; aquela totalidade de condições que, quando satisfeitas por alguém, não lhe deixam alternativas, a não ser compreender.<sup>41</sup> Se não encontramos tais condições, isso deve ser porque estão ocultas; a essência (condições necessárias e suficientes) está oculta.<sup>42</sup> E aqui novamente se manifesta a insatisfação com os critérios ordinários para a atribuição de compreensão. Na medida em que é uma insatisfação, digamos, metodológica, não apresenta maiores problemas. O caso é que os essencialistas a apresentam como uma insatisfação epistemológica, que é respaldada por uma posição metafísica. Desse ponto de vista, não se trata de buscar um meio mais eficiente, mais seguro, mais preciso, de obter o que *já tínhamos*, mas de buscar um meio de obter o que antes não tínhamos, a saber, o *conhecimento* da compreensão. Se não estamos de posse das condições necessárias e suficientes para a compreensão, não podemos *saber* se alguém compreende alguma coisa, mas apenas ter uma crença mais provável ou menos provável. Mas ao dizer isso, o interlocutor de Wittgenstein tem como tarefa responder à seguinte questão: se não *sabemos* se alguém compreende alguma coisa, como sabemos *o que é* compreender alguma coisa? Como podemos estar de posse de um conceito para o qual não temos critérios para decidir se foi corretamente aplicado? O interlocutor dirá: sei a partir do meu próprio caso. Examinaremos essa objeção na última seção do presente capítulo.

<sup>38</sup> A palavra “separando” aqui é importante, pois, apesar de *distinguirmos* a cor da forma de um objeto físico, não tendemos a pensar que ambas sejam *separáveis*. Distinguir questões metafísicas de questões epistemológicas é uma coisa; separá-las é outra.

<sup>39</sup> É *óbvio* que isso pode acontecer *algumas* vezes. A questão aqui é: isso pode acontecer *sempre*?

<sup>40</sup> Cf. *PI* §157, onde Wittgenstein aborda esse ponto em relação ao conceito de *ler* (cf. próxima seção).

<sup>41</sup> Cf. *PI* §183.



Mas se a compreensão não for um processo mental, o que ela é? O que estamos fazendo quando dizemos que compreendemos, se não estivermos descrevendo um processo mental? Se não for o conhecimento de um processo mental que expressamos com a sentença “Sei o que eu compreendo”, que tipo de conhecimento é esse? A resposta de Wittgenstein a estas perguntas é condensada na seguinte observação:

A gramática da palavra “saber”, evidentemente, está estreitamente relacionada à gramática das palavras “pode” e “é capaz”. Mas está também relacionada à gramática da palavra “compreender” (“dominar” uma técnica).

Mas há também *esse* uso da palavra “saber”: dizemos “Agora eu sei!” — e de modo similar “Agora posso!” e “Agora compreendo!”<sup>43</sup>

Suponhamos que, após algumas explicações da série, o aprendiz diga “Agora eu compreendo”. Sua sentença significaria algo semelhante a “Agora sei continuar”. Essa sentença, por sua vez, significa algo semelhante a “Agora posso continuar” ou “Agora sou capaz de continuar”. A atribuição de compreensão não é a atribuição de um estado ou de uma disposição, mas é similar à atribuição de uma capacidade, de uma habilidade. Certamente essa habilidade é constituída pela posse de certas disposições. Mas não há uma totalidade de disposições a qual essa habilidade, e, portanto, a compreensão, possa ser *reduzida*, pois há tantas dessas disposições quantos casos de aplicação da regra ou regras envolvidas na compreensão, ou seja, possivelmente infinitas.

### 3. *Ler*

Segundo Wittgenstein, a natureza da compreensão é revelada pelos critérios de uso da palavra “compreensão”. • Ler é um exemplo útil para se examinar a relação entre compreensão e critérios de compreensão, pois ler (1) é uma atividade regrada cujo sucesso podemos chamar de compreensão; (2) é uma atividade extremamente familiar e, por isso, facilita o reconhecimento do modo de uso de “ler” (3) não se restringe a sinais matemáticos. • Ler consiste em fazer certas coisas. A questão é: essa atividade deve ser acompanhada de certas atividades mentais específicas independentes dessa atividade? • O critério para ler é que a pessoa fala o que está escrito. • O critério para ler sem falar é que depois a pessoa pode falar o que estava escrito. • Se pensarmos um ser humano como uma máquina de leitura, então a questão sobre estados mentais independentes torna-se evidentemente irrelevante. • A diferença entre ler e não ler é uma diferença entre tipos de comportamento e as circunstâncias em que ele ocorre, entre o que ocorre antes durante e depois desse comportamento. • Pode parecer que ao lermos consultamos uma espécie de tabela mental que mostra como devemos derivar os sinais sonoros dos sinais escritos. Mas a tabela é apenas mais um sinal. Portanto, ela não determina de modo absoluto como devemos ler. • Temos critérios de correção, mas esses não são nem corretos nem incorretos. • As palavras “derivar”, “ler” e “compreender” são aplicadas com base em diferentes critérios comportamentais. • O que autoriza alguém a usar “compreender” na primeira pessoa do presente não é a consciência de um estado mental independente, mas as circunstâncias em que ele ocorre. • Podemos atribuir habilidades não exercitadas a alguém com base nas suas características e no conhecimento da relação entre essas características e a referida habilidade. Mas, esse tipo de atribuição é a exceção, pois o conhecimento da relação entre essas características e a referida habilidade depende do conhecimento do exercício da habilidade. • Ao lermos, não sofremos uma influência etérea das palavras.

<sup>42</sup> Cf. *PI* §154.

<sup>43</sup> *PI* §150.

A noção de regra como determinante absoluto é o que impede que se reconheça o que, segundo Wittgenstein, verdadeiramente constitui a compreensão: ações realizadas em certas circunstâncias (que não precisamos saber especificar, embora devamos saber reconhecê-las à medida que elas se apresentam). Mas para reconhecer isso, devemos ter uma compreensão adequada da relação entre critérios de compreensão e compreensão. Um tratamento mais sistemático da noção de critérios de Wittgenstein será feito na primeira secção do próximo capítulo. Por ora deve-se frisar os seguintes pontos: o conceito de critério não é, para Wittgenstein, um conceito epistêmico (ao menos não no sentido tradicional de “epistêmico”), ou ao menos, não é puramente epistêmico. Ele desempenha uma função na determinação da gramática. Dado que, para Wittgenstein, a essência se expressa na gramática, o conceito de critério desempenha uma função na determinação da natureza daquilo do qual os critérios investigados são critérios.

A fim de mostrar o quão circunstanciais são os nossos critérios de atribuição de compreensão, Wittgenstein desenvolve uma longa reflexão sobre o conceito de ler (§§156-178). O motivo da escolha desse exemplo é o seguinte: ler é uma das atividades lingüísticas em que está envolvida a compreensão. Entretanto a estratégia de Wittgenstein nessa reflexão começa por introduzir um conceito não muito comum de ler. “Primeiramente, devo notar que, nessa consideração, não incluo no ‘ler’ a compreensão do sentido do que é lido; mas aqui ler é a atividade de converter em sons o que está escrito ou impresso; mas também escrever seguindo um ditado, copiar um impresso, tocar de acordo com uma partitura, e coisas semelhantes.”<sup>44</sup> Quando pensamos na atividade de ler, normalmente incluímos a compreensão do que é lido nessa atividade. Mas também usamos a expressão “ler” no sentido definido por Wittgenstein. Podemos testar a capacidade de leitura de uma criança (saber se ela é uma boa “máquina de leitura”) pedindo para que ela leia palavras que não conhece. O que a criança fará, nesse caso, se tiver sucesso, é o que Wittgenstein chama ler na passagem recém citada.

Mas deve-se ter cuidado aqui: quando Wittgenstein diz que exclui do que ele chama de ler “a compreensão *do sentido do que é dito*” ele não quer dizer que exclui *qualquer* compreensão. A leitura de uma partitura, por exemplo, certamente envolve a compreensão da notação musical. Mas é igualmente certo que, normalmente, uma partitura não diz nada sobre coisa alguma (nem mesmo que determinado som deve ser tocado em determinado instante). *Nesse sentido*, não compreendemos o sentido *do que é dito* numa partitura, pela boa razão de que nada é dito. Entretanto, compreendemos *a partitura*. Do mesmo modo, deve-se ter uma compreensão, digamos, fonética do alfabeto português, para que se possa ler textos escritos com ele. Isso evita a objeção segundo a qual Wittgenstein estaria construindo uma falsa analogia. O exemplo é uma atividade governada por regras cujo sucesso em segui-las podemos qualificar como compreensão. Wittgenstein quer mostrar que a leitura que envolve a compreensão do que é dito não é um caso categorialmente distinto, mas apenas um caso mais complexo.

O conceito de leitura abordado por Wittgenstein visa aproximar a atividade de ler da atividade de construir um intervalo de série numérica: ambas são atividades de manipulação de sinais de acordo com cer-

---

<sup>44</sup> *PI* §156.

tas regras. Mas, assim descritas, parece que estas atividades perdem sua importância. Wittgenstein, entretanto, pretende esclarecer a natureza dessas atividades justamente chamando atenção para o seu papel, e portanto, para sua importância, nas nossas vidas.<sup>45</sup> Há outra razão envolvida na escolha do exemplo: o conceito de leitura e, portanto, o fenômeno da leitura são coisas extremamente familiares. Isso facilita o reconhecimento dos aspectos do uso da expressão “ler” para os quais Wittgenstein deseja chamar a atenção. Além disso, a leitura não se restringe a sinais matemáticos. Mas a matemática, envolvendo a manipulação de sinais matemáticos, envolve leitura (ao menos para registrar ou comunicar os problemas e resultados da matemática).

Wittgenstein inicia sua reflexão perguntando o que acontece normalmente quando alguém lê (com compreensão) um jornal. Segue-se uma descrição da fenomenologia da leitura. Ele então chama atenção para nosso critério para dizer que alguém *leu* uma frase *sem tê-la pronunciado*: a pessoa é capaz de reproduzi-la mais tarde. Mas se a pessoa leu *sem prestar atenção* no que lia (o que ocorre às vezes quando estamos com sono e nos obriga a reler a frase), não será capaz reproduzir a frase (muito menos de explicar o seu sentido).

Wittgenstein pede que consideremos novamente o caso de um aprendiz. Algumas vezes o aprendiz, na ânsia de mostrar que já domina a técnica de leitura, tenta *adivinhar* o que está escrito, ou *decora* um trecho que depois finge ler. Em nenhum desses casos o aprendiz leu. Wittgenstein então diz: “Se pensamos *nessa* leitura, a leitura do aprendiz, e nos perguntamos no que consiste a *leitura*, estaremos inclinados a dizer: é uma atividade mental consciente peculiar [*besondere bewußte geistige Tätigkeit*].”<sup>46</sup> Também estaremos inclinados a dizer que o aluno, e apenas ele, sabe se ele lê ou não.<sup>47</sup> Estamos inclinados, enfim, a pensar que não pode ter ocorrido a mesma coisa na mente daquele que lê e daquele que finge ler. Se não se trata de uma diferença entre os conteúdos *conscientes* da mente, então se trata de uma diferença entre conteúdos *inconscientes*. Segundo essa concepção, dentre as várias tentativas de leitura do aprendiz, uma delas constitui, mesmo que não o saibamos, o caso em que ele leu pela primeira vez. Nesse caso, “Ele leu”, tal como “Ele compreendeu”, descreve uma atividade mental. Isso significa que ler não tem nenhuma relação necessária com o que o aprendiz faz corporalmente — com o que ele *diz*. O que ele diz é o resultado da atividade de ler, mas não a constitui (pois já se admitiu que se pode ler sem pronunciar nada). Mas é esse o nosso *conceito* de ler? Que *critérios* usamos para dizer que alguém leu? Qual é a relação entre nosso conhecimento da atividade mental de ler e o uso da sentença “Ele leu”? Essas perguntas parecerão equivocadas àquele que concebe os critérios para dizer que alguém leu como tendo uma natureza meramente epistêmica.

Se pensarmos na atividade de ler como a atividade de uma máquina de leitura, reconheceremos uma outra relação entre a atividade de ler e o que é dito durante a leitura. O que é dito é critério para se dizer “Ele leu” porque, nesse caso, a leitura *consiste* em *dizer* coisas determinadas. O critério para se dizer que alguém leu, nesse caso, é a frequência com que a pessoa converte *corretamente* os sinais escritos em sinais sonoros. E, como já foi visto, não há limite exato aqui e, por isso, a pergunta “Qual foi a primeira palavra lida?” não faz sentido. E não é apenas aquele que se esforça para ler que sabe se leu ou não leu. Essa não é uma infor-

---

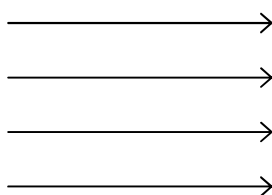
<sup>45</sup> *Idem* #2.

<sup>46</sup> *Idem* #5.

<sup>47</sup> *Idem* #6.

mação privilegiada. O ponto de Wittgenstein é: o nosso conceito ordinário de leitura, que inclui a compreensão do sentido do que é dito, é semelhante a esse conceito de ler como uma atividade desenvolvida por uma máquina de leitura. Para ver isso, basta nos recordarmos dos critérios que utilizamos para usar a sentença “Ele leu”. E lembrar isso é lembrar como compreendemos a palavra “ler”. Quando queremos testar alguém como uma máquina de leitura, pedimos-lhe que leia vários textos. Quando queremos testar sua compreensão do que lê, podemos escrever várias ordens e pedir que ele as leia e execute. A diferença entre aquele que não sabe ler e aquele que sabe é uma diferença de *comportamento*.<sup>48</sup> Entretanto, não se trata apenas de uma diferença de comportamento (como pensa corretamente o interlocutor de Wittgenstein), mas também (como não pensa o interlocutor de Wittgenstein) uma diferença nas *circunstâncias* em que ocorre esse comportamento, ou seja, no que ocorre antes, durante e depois do comportamento.<sup>49</sup> Isso explica a possibilidade de se dizer “Eu li” e estar enganado. O engano não será a respeito da ocorrência de uma atividade mental, mas sobre o comportamento. Sob o efeito de uma droga, alguém, pode ter a sensação de estar lendo mesmo sem estar de fato lendo; ou vice-versa: pode ler sem ter a sensação de estar lendo.<sup>50</sup>

Wittgenstein modifica seu exemplo para adaptá-lo da melhor maneira possível ao modelo explicativo do seu interlocutor, que se baseia na noção de *derivar* (*Ableiten*). Isso visa mostrar as fraquezas desse modelo, bem como as intuições corretas que se perdem com ele. Um aluno é ensinado a copiar um texto impresso escrevendo com letras cursivas. Uma tabela é fornecida ao aluno onde há duas colunas: na coluna da direita estão as letras impressas e na coluna da esquerda estão as letras cursivas. O aluno consulta a tabela e realiza a cópia. Isso parece ser um exemplo inequívoco de derivar letras cursivas de letras impressas. Pode parecer que quando lemos, consultamos algum tipo de tabela, seja física, seja mental, que nos auxilia em cada passo da derivação, determinando de modo inequívoco o que devemos fazer. Mas a tabela é apenas mais um sinal, que pode ser interpretado de diversas formas, que pode ser usada de diversas formas. Há modos normais de se interpretá-la, ou seja, modos que ocorrem na maioria dos casos. Por exemplo: relacionar cada item da coluna da direita a um item da coluna da esquerda seguindo linhas horizontais, assim:<sup>51</sup>



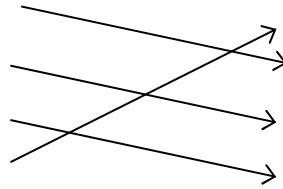
Mas modos alternativos de interpretação, tal como esse,

<sup>48</sup> *PI* §157.

<sup>49</sup> Cf. *PI* §155.

<sup>50</sup> Cf. *PI* §160.

<sup>51</sup> Cf. *PI* §86. Como é bem sabido, os gatos normalmente olham para nossa mão quando apontamos para algo. Os cães normalmente olham para o lugar para o qual apontamos. Por isso, os cães são capazes de aprender certas coisas que os gatos não são (cf. *BBB* pp. 89-90, *Z* §187).



não são errados em si mesmos, mas apenas em relação aos modos normais, ou seja, apenas porque é um fato que há um modo de “interpretação” que é adotado na maioria dos casos. Portanto, a tabela não determina de modo absoluto o que é derivar as letras cursivas das letras impressas. Cada possibilidade diferente de interpretação da tabela determina um modo diferente de derivação. E essa possibilidade de interpretações divergentes também ocorre com cada um dos dois conjuntos de setas acima.

Essa última reflexão visa mostrar que o apelo à noção de derivar, mesmo quando é auxiliada pela idéia de uma consulta a uma tabela, não determina o que deve ser feito do modo como o interlocutor de Wittgenstein espera que determine, ou seja, de modo absoluto. Há vários procedimentos possíveis diferentes que chamaríamos corretamente de “derivar palavras cursivas de palavras impressas”, na medida em que há vários procedimentos possíveis diferentes que chamaríamos corretamente de “consultar a tabela”. Se adotarmos um desses modos de consultar a tabela e, portanto, de derivar e o consideramos correto, não o faremos porque constatamos que os demais são incorretos em si mesmos. Bem, se alguns são corretos os demais são incorretos. Mas a correção ou incorreção não é algo que percebemos nesses procedimentos, que descobrimos neles, do mesmo modo como descobrimos o peso de um objeto, por exemplo. Não é um equívoco dizer que o segundo modo de se ler uma tabela representado acima é errado. Equívoco, segundo Wittgenstein, é pensar que ele é absolutamente, em si mesmo, errado. Temos critérios para a correção. Mas não os aplicamos a eles mesmos. Nossos critérios de correção não são corretos nem incorretos.<sup>52</sup>

Os conceitos de *derivar*, *consultar uma tabela* e *ler*, segundo Wittgenstein, são conceitos aplicados com base em semelhanças de família. Isso significa que não temos critérios unívocos para a aplicação das expressões “derivar”, “consultar uma tabela” e “ler”. “[E]mpregamos a palavra ‘ler’ para uma família de casos. E em diferentes circunstâncias aplicamos diferentes critérios para a leitura de alguém.”<sup>53</sup> O mesmo pode ser dito para “compreender”. Não usamos os mesmos critérios para um adulto e para uma criança, por exemplo. O apelo ao comportamento, entretanto, seja ele explicitamente lingüístico ou não, é o que há de comum a estes critérios. Tratam-se, portanto, de *diferentes* critérios *comportamentais*.

O fato de que os critérios para a compreensão são comportamentais não significa que ninguém está autorizado a dizer “Compreendi” quando, em meio a uma explicação, uma fórmula lhe vem à mente. Não precisamos *verificar* se de fato compreendemos tentando seguir a regra explicada, para dizermos “Compreendi”. Mas o que autoriza dizer “Compreendi” não é a consciência de um fenômeno mental determinado, mas as

<sup>52</sup> Isso está relacionado, como veremos, ao que Wittgenstein denomina “autonomia da gramática”.

<sup>53</sup> *PI* §165.

circunstâncias em que ele ocorre: conhecer o simbolismo de que a fórmula faz parte, já ter empregado a fórmula anteriormente, etc.<sup>54</sup> Além disso, a ocorrência desse fenômeno não é necessária.

*Essas palavras* [a saber, “compreender”, “ler”, “saber prosseguir”] *são usadas assim*. Seria completamente enganador chamar esse último caso, por exemplo [a saber, “Agora sei prosseguir”], de “descrição de um estado mental”. — Chama-lo-íamos antes de “sinal”; e julgaríamos se foi aplicado corretamente de acordo com o que [aquele que o aplica] faz posteriormente.

A fim de compreender isso, devemos considerar o seguinte: suponha que B diz que sabe prosseguir — mas agora que pretende continuar, hesita e não consegue. Deveríamos então dizer que ele o disse incorretamente? Ou, todavia, que ele teria sido capaz de prosseguir naquele momento, e que apenas agora não consegue? É claro que diremos diferentes coisas em diferentes casos.<sup>55</sup>

Talvez a segunda hipótese seja realmente o que tenha acontecido. B pensou numa fórmula quando disse que sabia prosseguir, mas quando tentou prosseguir, alguma coisa o distraiu e o fez esquecer a fórmula. Esse tipo de caso, entretanto, é exceção.<sup>56</sup> Se a compreensão *consistisse* nesse vir à mente da fórmula, esse tipo de caso poderia ser a regra. Poderíamos sempre compreender corretamente e agir incorretamente. Esse tipo de caso não pode ser a regra e muito menos o único caso devido ao tipo de relação lógica existente entre a atribuição de uma capacidade e o exercício dessa capacidade. De fato podemos atribuir legitimamente uma capacidade a alguma coisa  $x$ , com base em certos conhecimentos sobre  $x$ , mesmo que  $x$  nunca a tenha exercitado. Mas assim podemos fazer porque observamos o exercício dessa capacidade em outros indivíduos e a relação desse exercício com certos fatos sobre tais indivíduos, relação essa que observamos em  $x$ . O conhecimento dessa relação é constitutivo do conceito dessa capacidade, determina os critérios de aplicação da expressão usada para atribuir a capacidade. Se estivermos de posse de determinados conhecimentos sobre um determinado animal, por exemplo, podemos dizer que ele é capaz de voar, mesmo que nunca o tenhamos visto fazendo isso. Mas podemos dizer isso porque observamos que animais com características semelhantes são capazes de voar. Ser capaz de voar, entretanto, não é ter essa e aquela característica física. Não se deve confundir ter uma determinada habilidade com a possibilidade de se ter uma determinada habilidade.

Wittgenstein considera uma objeção à idéia de que ler seja um fenômeno mental determinado: quando alguém lê, sofre a *influência causal etérea*, que pode ser *sentida*, mas cuja sensação é *indescritível*.<sup>57</sup> Dizemos isso quando comparamos o que sentimos ao lermos um texto em uma língua que conhecemos bem com o que sentimos ao olharmos para rabiscos feitos ao acaso sobre uma folha de papel. As letras e palavras parecem agir sobre nós, sobre nossa mente, pois parecemos sentir essa influência, como se as palavras que de fato lemos tivessem qualidades ocultas que se revelam na ocasião da leitura sob a forma dessa influência, o que não ocorre com os rabiscos. Quando alguém lê, portanto, simplesmente *deixa-se guiar* pelas palavras. Mas ao tentarmos *descrever* o que consiste sentir essa influência, tudo o que descrevemos com base na observação do que sentimos ao lermos parece ser inessencial. Parece, então, que o problema não está na inexistência da essência, mas no limite do que podemos descrever. A essência da sensação de ser influenciado causalmente

<sup>54</sup> *PI* §179.

<sup>55</sup> *PI* §§180-181.

<sup>56</sup> Cf. *LFM* p. 25.

<sup>57</sup> Cf. *PI* §§169-178.

pelas palavras parece ser indescritível, inefável. Não desistimos de buscar a essência (condições necessárias e suficientes) porque pensamos que “ler” é uma palavra governada por uma regra que é um determinante absoluto.

#### 4. Determinação Lógica

Interpretações divergentes de explicações semânticas podem ser defendidas racionalmente. • Interpretações divergentes são erradas apenas na medida em que são diferentes das interpretações normais. • Corrigir uma interpretação divergente consiste em modificar o comportamento por meio da persuasão ou imposição, e não por meios lógicos. • Pode-se pensar que para seguir a regra, uma única apreensão não é suficiente, mas que deve haver uma apreensão ou intuição a cada passo. • Nesse caso, as explicações sempre dão menos do que aquele que explica significa ou tem em mente. • Se esse ter em mente é explicado assim “Se A tem em mente +2, então deve escrever o segundo número após cada número”, então isso é mais um sinal e, com isso, voltamos à estaca zero. Wittgenstein não quer negar que se possa ter em mente a regra +2, mas quer questionar uma concepção equivocada desse ter em mente. • Esse problema se coloca mesmo na perspectiva da primeira pessoa. • Os argumentos de Wittgenstein não são céticos, pois não se trata de questionar se sabemos, mas no que consiste esse saber. • Wittgenstein não é um anarquista lógico. • Para o interlocutor de Wittgenstein, tal como para autor do *Tractatus*, a extensão da regra (todas as suas possíveis aplicações) é “objetiva”. • A significação antecipa (cria sombras de) a realidade. • A “objetividade” da significação garante que não se pode escolher o que fazer para seguir uma regra, como se a significação criasse ou acesse a trilhos lógicos. • Negar essa imagem da significação parece ser negar a objetividade da normatividade. • As formulações de regras determinam quais passos estão de acordo com a regra, mas não do modo como o interlocutor supõe. • É o uso que determina a extensão da regra, mas não de modo absoluto. • Há um sentido em que se pode dizer que a regra determina de antemão o que está de acordo com ela, mas esse não é o sentido em que o interlocutor de Wittgenstein diz isso. • Há um sentido em que podemos dizer que apreendemos o uso de golpe, mas esse não é o sentido em que o interlocutor de Wittgenstein diz isso. • Uma máquina é um modelo explicativo para a noção de apreender o uso de golpe.

Na secção 184 das *Investigações*, Wittgenstein retoma o exemplo do aprendiz que aprende a construir séries numéricas. Wittgenstein imagina que ensinamos o aprendiz a seguir regras da forma “+n” construindo séries da seguinte forma: “0, n, 2n, 3n,...”. Ele é então ensinado a seguir a regra “+2”. Ele constrói a série “0, 2, 4, 6...” até 1000. Após 1000, ele escreve “...1004, 1008, 1012...”. Tentamos corrigir o aprendiz chamando sua atenção para o seu erro.

“Veja o que você fez!” Ele não nos compreende. Dizemos: “Você devia acrescentar *dois* afinal; olhe como você começou a série!” Ele responde: “Sim! Não está correto? Achei que *devia* fazer desse modo.” — Ou suponha que ele diga, apontando para a série: “Prossegui do mesmo modo afinal!” Seria agora inútil dizer “Você então não vê...?” e repetir-lhe as velhas explicações e exemplos. Poderíamos em tal caso dizer talvez: essa pessoa compreende naturalmente aquela ordem, por meio de nossa explicação, tal como nós compreendemos a ordem “Adicione sempre 2 até 1000, 4 até 2000, 6 até 3000, etc.”

Esse caso teria similaridade com aquele em que uma pessoa reagiria naturalmente ao gesto de apontar com a mão olhando para a direção que vai da ponta do dedo ao pulso, ao invés da direção que vai do pulso à ponta do dedo.<sup>58</sup>

<sup>58</sup> PI §185.

Esse aprendiz é um sujeito que replica como uma pessoa racional e, mesmo assim, não está jogando nosso jogo. Ele nos mostra que as explicações dadas, *sejam quais forem*, são compatíveis com mais de uma interpretação. Sua interpretação pode ser racionalmente defendida como estando de acordo com as explicações dadas. Sua interpretação é errada apenas na medida em que não é a nossa, não porque seja incompatível com as explicações dadas. Mas esse “apenas” não deveria ser um estímulo a se pensar que há uma outra maneira de a interpretação do aprendiz estar errada, ou que por isso seu erro é menos erro.

A comparação do erro a uma reação natural incomum visa enfatizar que explicações são inúteis nesses casos. Temos de ser *persuasivos* ou *impositivos*.<sup>59</sup> Trata-se de modificar o comportamento do aprendiz por meios, digamos, extra-lógicos.

O interlocutor de Wittgenstein replica dizendo que tudo o que Wittgenstein mostrou foi que “para obedecer corretamente a ordem ‘+n’ em cada passo, é necessária uma nova apreensão — intuição [*Einsicht* — *Intuition*].”<sup>60</sup> Segundo o interlocutor, portanto, a apreensão da regra a ser seguida não é algo que se dá de uma vez por todas, mas em cada caso de sua aplicação. Se a *explicação* por si só não determina de uma vez por todas o que deve ser feito em cada passo, ou seja, se uma consulta à explicação não é suficiente para se decidir o que deve ser feito em cada passo, então é necessário que em cada passo ocorra a apreensão do que *ali* deve ser feito. Wittgenstein então pergunta como se decide o que é correto fazer em cada passo. O interlocutor responde: “...é o que se conforma à ordem — tal como ela foi *significada* [*gemeint*].”<sup>61</sup> O que é feito em cada passo é correto ou não se, respectivamente, está ou não está conforme ao que o professor significou ao dar a ordem. O aluno precisa de uma nova intuição a cada passo, pois tudo de que ele dispõe para orientar sua ação e fazer o que em cada passo se conforma com o modo como o professor significou a ordem são as explicações do professor, que não determinam por si só o que deve ser feito em cada passo. O professor, entretanto, segundo o interlocutor, sabe o que deve ser feito em cada passo, pois não depende de suas próprias explicações. O professor sabe mais do que oferece, do que *pode* oferecer, em suas explicações. Wittgenstein pede esclarecimentos sobre esse “significar” a ordem. “— Você, portanto, no momento em que deu a ordem ‘+2’, quis dizer [*gemeint*] que ele deveria escrever 1002 após 1000 — e você também quis dizer que naquele momento ele deveria escrever 1868 após 1866, e 100036 após 100034, e assim por diante — um número infinito de tais proposições?”<sup>62</sup> Wittgenstein está, pois, perguntando se a significação determina o que é correto fazer em cada passo porque nela se pensa de uma só vez o que é correto fazer em cada passo. A resposta do interlocutor é a seguinte: “— Não; eu quis dizer que ele deveria escrever o segundo número após *cada* número que ele escreve; e disso, por sua vez, se seguem todas aquelas proposições.”<sup>63</sup> Com essa respos-

<sup>59</sup> Cf. *OC* §612.

<sup>60</sup> *PI* §186. Wittgenstein defendeu essa afirmação nas *Observações Filosóficas*: “Suponha que haja uma certa regra geral, na qual uma variável ocorre, de tal modo que eu sempre tenho de reconhecer novamente que essa regra se aplica *aqui*. Nenhum ato de previsão pode me livrar desse ato de apreensão [*Einsicht*]. Pois de fato a forma à qual a regra é aplicada é diferente a cada passo.” (*PR* pp. 170-171). Mas, Wittgenstein logo abandonou essa noção de *Einsicht*, como mostra a anotação feita por ele ao lado da passagem das *Observações* recém mencionada: “Ato de *decisão*, não *apreensão* [*Einsicht*]”. Essa anotação foi, mais tarde, incorporada ao texto dessa observação, como mostra a passagem correspondente da *Gramática Filosófica* (p. 301).

<sup>61</sup> *Idem*.

<sup>62</sup> *Idem*.

<sup>63</sup> *Idem*.



ta, o interlocutor tenta evitar a acusação de que ele acredita que em um instante curto e, de qualquer modo, finito pensamos em cada um dos *infinitos* passos da aplicação da regra. Mas o que ele faz ao tentar explicar como a regra determina todos esses passos é dar uma nova formulação da regra anterior. Ele acredita (corretamente) que do sentido dessa nova sentença se segue todas aquelas proposições mencionadas por Wittgenstein. Tudo o que o aluno tem de fazer é compreender a sentença, significá-la, de modo adequado. O resto é garantido pelas regras lógicas. “— Mas isso é justamente o que está em questão: o que em cada caso se segue dessa sentença. Ou também: o que em cada caso deveríamos chamar de ‘conformidade’ com essa sentença (e com a *significação* [*Meinung*] que você deu à sentença naquela ocasião — seja no que for que isso tenha consistido).”<sup>64</sup> A pergunta de Wittgenstein não procura levantar dificuldades céticas em relação ao *acesso* que temos à significação *alheia*. O problema se põe mesmo na perspectiva da primeira pessoa do singular no tempo presente: como *eu* sei o que se segue de “+2” conforme *eu* signifiquei essa expressão? Wittgenstein também não está levantando dúvidas céticas aqui. Seu objetivo não é questionar se sabemos ou podemos saber, mas questionar *no que consiste* esse saber (como usamos a palavra “saber” nesse contexto), chamando atenção para como o justificamos. O que está em jogo, em última análise, é no que consiste esse compreender ou significar.

Wittgenstein diz que seria quase mais correto dizer que, em cada passo da aplicação da regra, precisamos, não de uma nova intuição, mas de uma nova *decisão*. Isso seria *quase* mais correto, pois *sugere* que podemos escolher, conforme nos apraz, o que está em conformidade com uma regra. Algumas vezes se diz que Wittgenstein sustentou que *podemos* escolher, conforme nos apraz, o que está em conformidade com uma regra, mesmo se tratando de uma regra lógica. Veremos por que essa interpretação é equivocada (cf. próximo capítulo).

O interlocutor de Wittgenstein acredita que a questão é cética e responde: “Eu todavia também já sabia, quando dei a ordem, que ele devia escrever 1002 após 1000.”<sup>65</sup> A resposta de Wittgenstein deixa clara a natureza do seu questionamento:

— Certamente; você pode até mesmo dizer que tinha em mente [*gemeint*] isso naquela ocasião; você apenas não deveria se deixar enganar pela gramática das palavras “saber” e “ter em mente”. Pois você não acredita que pensou [*gedacht*] na transição de 1000 para 1002 naquela ocasião — e se pensou mesmo nessa, não pensou todavia em outras.<sup>66</sup>

Deve-se notar que Wittgenstein concorda com a afirmação do interlocutor. Não há nada de errado com ela. O erro consiste em acreditar que dizer “Eu já sabia que ele devia escrever 1002 após 1000” ou “Eu tinha em mente que ele devia escrever 1002 após 1000” é o mesmo que dizer “Eu pensei na transição de 1000 para 1002”.

---

<sup>64</sup> *Idem.*

<sup>65</sup> *PI* §187.

<sup>66</sup> *Idem.*

O seu “Eu então já sabia...” significa aproximadamente isso: “Se alguém tivesse me perguntado naquela ocasião que número devia escrever após 1000, eu teria respondido ‘1002’.” E não duvido disso. Essa suposição é aproximadamente do mesmo tipo que essa: “Se ele tivesse caído na água, eu teria saltado na sua direção.” Onde está agora o erro da sua idéia?<sup>67</sup>

O interlocutor não aceitaria essa explicação do que ele quis dizer com “Eu então já sabia...”? Ele pensaria que essa explicação não é suficientemente profunda, na medida em que não explica *por que* o condicional é verdadeiro. O interlocutor acredita que ele é verdadeiro porque naquela ocasião ele significou, teve em mente, a ordem de uma maneira determinada. Mas Wittgenstein apresenta essa condicional como uma explicação do significado de “Eu tinha em mente...”. Isso impede, ao menos para esse caso, de considerar qualquer apelo a uma atividade mental como critério de uso (e, portanto, como determinante do significado) da expressão “ter em mente”. Não se deve, entretanto, pensar que Wittgenstein está dando aqui uma explicação *disposicionalista*. Ao menos não se trata de uma explicação *reducionista*. Wittgenstein não está dizendo que “Eu tinha em mente...” pode ser reduzido a uma disjunção de uma *totalidade determinada* de contrafactuais sobre o comportamento.

O interlocutor, entretanto, acredita que aquilo que deve ser feito em cada passo, o que está de acordo com uma regra, é algo “determinado”, “objetivo”. E isso quer dizer que o que está de acordo com uma regra já deve, *de algum modo*, existir, como se uma regra já carregasse consigo todas as suas possíveis aplicações. E era algo semelhante a isso que Wittgenstein exigia das regras de uso dos nomes indefiníveis dos objetos no *Tractatus*. As possibilidades combinatórias dos nomes (seu “corpo de significado”) são reflexos das possibilidades combinatórias essenciais dos objetos e, portanto, “objetivas”. É pois a noção de regra como determinante absoluto que está orientando as intervenções do interlocutor de Wittgenstein no diálogo. E é contra ela que as reflexões de Wittgenstein são dirigidas.

Wittgenstein diagnostica a posição do interlocutor do seguinte modo:

Aqui eu gostaria, antes de tudo, de dizer: sua idéia era de que aquela significação [*Meinung*] da ordem já havia realmente feito todas aquelas transições à sua maneira: sua mente voa, por assim dizer, adiante ao significar [*deine Seele fliege beim Meinen, gleichsam, voraus*], e realiza todas as transições antes que você tenha chegado corporalmente a essa ou aquela.

Você, portanto, estava tentado a se expressar assim: “As transições já estão *realmente* [*eigentlich*] feitas; mesmo antes que eu as faça por escrito, oralmente, ou no pensamento.” E parece como se elas estivessem, de um modo único, predeterminadas, antecipadas — tal como apenas significação [*Meinung*] pode antecipar a realidade.<sup>68</sup>

O interlocutor, segundo Wittgenstein, parece distinguir significação (*Meinung*) de pensamento (*Gedanke*), pois as transições, antes de terem sido feitas em pensamento, já estão realmente feitas, já estão de um modo único determinadas, antecipadas, tal como apenas a significação pode antecipar a realidade. Pensamento parece ser aqui a atividade consciente da mente, ao passo que a significação pode ocorrer sem fazermos idéia de como ela ocorre. “O homem possui a capacidade de construir linguagens com as quais se pode exprimir qualquer sentido, sem fazer idéia de como e do que cada palavra significa [*bedeutet*] — como também fala-

<sup>67</sup> *Idem.*

<sup>68</sup> *PI* §188.

mos sem saber como se produzem os sons particulares.”<sup>69</sup> A significação antecipa a realidade criando sombras da realidade, as representações de possibilidades.<sup>70</sup> A possibilidade de que *a* se combine com *b* está contida nas possibilidades combinatórias de *a* e de *b*. Por isso, se “*a*” significa *a* em “*a-c*” e “*b*” significa *b* em “*b-c*”,<sup>71</sup> então usar “*a*” e “*b*” em “*a-b*” está de acordo com os significados de “*a*” e “*b*” recém mencionados. Com essa idéia de significação, procura-se garantir a objetividade e necessidade do saber o que está de acordo com uma regra, concebendo esse saber como o conhecimento de algo *tão objetivo quanto um objeto* (algo que existe de modo absolutamente independente do nosso conhecimento). Que “*a*” signifique *a* e “*b*” signifique *b* é arbitrário ou contingente. Mas uma vez que “*a*” signifique *a* e “*b*” signifique *b*, não é mais arbitrário ou contingente que usar “*a*” e “*b*” em “*a-b*” seja usar “*a*” e “*b*” de acordo com os significados recém mencionados. Uma vez realizada a significação da expressão da regra, é fixado o que está de acordo com a regra, como se a significação *acesse* ou *criasse* um reino de entidades composto de sombras da realidade. Uma vez realizada a significação, não há mais espaço para escolha. Basta examinar o modo como se deu a significação para saber o que está de acordo com ela. É como se a significação traçasse ou escolhesse um caminho previamente traçado.<sup>72</sup> Podemos escolher trilhar outro caminho, mas não podemos escolher por onde iremos passar, se escolhermos trilhar *esse* caminho. Se quisermos trilhar esse caminho, então somos *forçados* a passar por certos lugares e a evitar outros, caso contrário não estaremos trilhando *esse* caminho.

Se o caminho é *traçado* pela significação, então se trata da concepção convencionalista de significação, segundo a qual pode-se determinar o que se segue necessariamente da significação, que em si mesma não é necessária (voltaremos a esse tópico no próximo capítulo). Se o caminho é *escolhido* pela significação, então se trata de uma concepção realista da significação (que pode ou não ser parte de uma concepção platonista do significado). Segundo essa concepção, a normatividade da linguagem é um reflexo de certas relações que subsistem entre certas entidades independentes do nosso conhecimento: ou algo como os objetos tractarianos (aristotélicos) ou algo como entidades abstratas de um “terceiro reino” (platonistas). O convencionalismo tradicional é, em boa medida, realista, pois adota a concepção realista de objetividade. A diferença está no fato de que as entidades que possuem essa propriedade (objetividade), segundo os convencionalistas, são “artificiais” (construídas), ao passo que para os realistas elas são “naturais”. Mas uma vez construídas, tais entidades são tão objetivas quanto as entidades naturais.

O interlocutor acredita que negar que essa imagem explique a natureza normativa da significação é negar a objetividade da normatividade. Ele expressa isso insistindo na idéia de determinação: “Mas então as transições *não* são determinadas pela fórmula algébrica?”<sup>73</sup> Wittgenstein então mostra que essa questão contém um erro. De fato, na vida cotidiana usamos a frase “as transições são determinadas pela fórmula algébrica”, e, nessa medida, as transições *são* determinadas pela fórmula algébrica. Mas não dizemos isso para expressar a teoria filosófica da significação defendida pelo interlocutor.

<sup>69</sup> TLP 4.002.

<sup>70</sup> Cf. cap. VI, §4.

<sup>71</sup> A menção de “*a-c*” e “*b-c*” visam apenas excluir a objeção de que essa explicação viola o princípio do contexto.

<sup>72</sup> Cf. PI §218, onde Wittgenstein sugere que a imagem de trilhos que se estendem ao infinito pode ser usada como a representação da aplicação ilimitada da regra.

Podemos falar, por exemplo, que as pessoas são levadas, pela educação (treinamento), a usar a fórmula  $y=x^2$  de tal modo que todas calculam sempre o mesmo valor para  $y$ , se elas substituem  $x$  pelo mesmo número. Ou podemos dizer: “Essas pessoas são treinadas de tal modo que sob a ordem “+3” fazem a mesma transição no mesmo passo. Poderíamos expressar isso assim: “A fórmula ‘+3’ determina completamente para essas pessoas cada transição de um número para outro.” (Em contraste com outras pessoas que não sabem o que devem fazer sob essa ordem; ou que estão de fato totalmente seguras, mas respondem a ela cada qual a sua maneira.)<sup>74</sup>

Quando estamos falando sobre o que a fórmula  $y=x^2$  determina, estamos falando sobre o significado da expressão “ $y=x^2$ ”. Portanto, segundo Wittgenstein, estamos falando sobre como essa expressão é usada. Wittgenstein acrescenta ao quadro uma referência ao modo como somos levados a usar a expressão do modo como usamos: por meio do *treinamento institucionalizado*.<sup>75</sup> Isso visa salientar que usamos a expressão “determinar” nesse contexto como uma referência a uma certa regularidade normativa das nossas atividades. Usamos o verbo “determinar”, nesse caso, para destacar um aspecto da prática de se usar a fórmula, a repetição normativa, não para destacar um aspecto da fórmula em si mesma, independente do seu uso nessas práticas.

Um ponto importante dessa passagem é a ênfase no uso contrastivo da frase “as transições são determinadas pela fórmula algébrica”. Dizer que a “fórmula”  $x=%^2$  não determina nenhum procedimento significa dizer que a expressão “ $x=%^2$ ” não possui nenhum uso, não significa nada, embora possa vir a ter um. O mesmo pode ser dito da expressão “ $y=x^2$ ”, quando se considera pessoas que não aprenderam a usá-la. *Para elas*, a fórmula  $y=x^2$  não determina nada. Diante dessa expressão, elas não sabem o que fazer, ou mesmo se têm de fazer algo determinado. Se dissermos que a fórmula determina alguma coisa, quer elas saibam, quer não, estaremos contrastando essas pessoas conosco. Mas se dissermos que a fórmula determina alguma coisa, mesmo que ninguém saiba disso, então estamos concebendo a fórmula não como uma expressão usada de um determinado modo, mas como uma entidade cujas descrições são verdadeiras ou falsas no sentido realista de “verdade” ou “falsidade”.

Além de ser usada para contrastar expressões com e sem significado e pessoas que conhecem e pessoas que não conhecem o significado de uma expressão, a frase “as transições são determinadas pela fórmula algébrica” pode ser usada para contrastar diferentes tipos de fórmulas. Enquanto  $y=x^2$  determina *um* valor para  $y$  para cada número que substitui  $x$ , o mesmo não acontece com  $y\neq x^2$ .<sup>76</sup> Portanto, faz sentido perguntar se uma determinada fórmula é desse ou daquele tipo, com exceção de certas fórmulas que são usadas justamente para introduzir a diferença. Não faz sentido perguntar isso a respeito de  $y=x^2$ , por exemplo.

Wittgenstein retorna à objeção do interlocutor, segundo a qual correto e incorreto “é o que se conforma à ordem, tal como ela foi significada”, para identificar o que lhe permitiu ver plausibilidade na sua teoria da significação.<sup>77</sup> Podemos dizer que *a significação determina de antemão o que deve ser feito em cada passo da aplicação de uma fórmula*. Não há nada de errado em se *dizer* isso. O erro, quando acontece, consiste,

<sup>73</sup> *PI* §189.

<sup>74</sup> *Idem* #2; cf. *RFM* p. 228.

<sup>75</sup> Cf. *RFM* p. 325.

<sup>76</sup> *Idem*, #3.

<sup>77</sup> *PI* §190.

segundo Wittgenstein, em conceber essa afirmação como a enunciação da teoria filosófica da significação defendida pelo interlocutor. Esse erro nasce de uma falta de atenção aos critérios ordinários que usamos para fazer essa afirmação. Tais critérios tornam-se claros quando (ainda que não apenas quando) consideramos o caso em que determinamos se um sinal desconhecido significa o mesmo que um sinal conhecido. Dizemos isso baseados no modo como o sinal é usado. Consideramos o conhecimento do modo de uso do sinal como suficiente para conhecermos seu significado. Não exigimos mais nada, salvo quando filosofamos.

E quando filosofamos podemos ser tentados a objetar assim: “É como se eu pudesse captar todo o emprego da palavra de golpe.”<sup>78</sup> *Em um certo sentido* podemos apreender o emprego da palavra de golpe. Ou seja, nós usamos significativamente a expressão “apreender o uso da palavra de golpe”. O interlocutor, entretanto, acredita que o uso dessa expressão mostra que as motivações básicas da sua teoria da significação podem ser encontradas no uso ordinário da linguagem. Nossos critérios para a atribuição de compreensão ou apreensão de uma regra ou apreensão do uso de uma palavra não são tão determinados quanto o interlocutor deseja que sejam. Mas parece que a possibilidade de se apreender o uso de uma palavra de golpe, num instante, mostra que essa apreensão é um fenômeno mental determinado e que o que é apreendido não é o uso que se estende no tempo, mas algo que, de algum modo, contém esse uso em potência, que contém a sombra do uso. Nesse ponto Wittgenstein limita-se a pedir ao interlocutor um modelo explicativo determinado desse fenômeno (de algo que contém o uso de uma expressão) e a observar que o interlocutor não possui nenhum modelo, mas apenas *imagens*. Ele deveria estar da posse de um tal modelo, pois é justamente da falta de um modelo explicativo que ele acusa as observações de Wittgenstein. Wittgenstein introduz então o mais plausível candidato a modelo explicativo aqui: a representação de uma máquina.

## 5. Máquina Lógica

Quando falamos dos movimentos possíveis de uma máquina, que não são determinados empiricamente, parece que não estamos falando de uma máquina real, mas de uma máquina ideal, que não quebra. • A máquina ideal é uma reificação do uso da máquina real como um símbolo dos movimentos. • Essa reificação é baseada numa intuição correta: o modo de se determinar os movimentos possíveis da máquina real é diferente do modo de se determinar os movimentos possíveis da máquina ideal. • Os movimentos da máquina ideal são normativos, são os movimentos que ela deve executar. • Dizer que a máquina ideal se comportará de tal e tal modo não é fazer uma previsão. • Tal como a máquina ideal contém seus possíveis movimentos, a regra parece conter suas possíveis aplicações. Compreender uma regra parece ser análogo a conhecer uma máquina ideal. Seguir uma regra é análogo a tentar realizar os movimentos de uma máquina ideal. • Essa é uma concepção platonista de regra que parece explicar como podemos compreender uma regra de golpe. • De fato, se uma pessoa não souber usar uma palavra, concluímos que ela não a compreende. Mas disso não devemos concluir que essa pessoa não sabe usar a palavra porque não conhece algo como uma máquina ideal que contém todos os seus movimentos possíveis. Devemos concluir que saber usar é (critério para) compreender e que, portanto, é impossível compreender e não saber usar. • Nada do que se passa na mente daquele que compreende é suficiente para a compreensão.

Uma máquina parece *conter* todos os seus possíveis movimentos, de tal modo que se ela tem essa ou aquela configuração, então tais e tais movimentos são determinadamente os seus movimentos possíveis. Portanto, se conhecemos a máquina, conhecemos todos os seus possíveis movimentos.<sup>79</sup> Mas o que significa aqui “movimentos possíveis”? Significa que a máquina não pode fazer outra coisa? Mas em que sentido de “pode”? A máquina não pode quebrar? Todas as máquinas conhecidas podem quebrar. E quando elas quebram, elas realizam movimentos que não são considerados quando falamos há pouco dos seus “movimentos possíveis”.<sup>80</sup> Portanto, quando falamos desses possíveis movimentos, estamos considerando a máquina abstraindo a possibilidade de falhas. Esse modo de considerar as coisas nos é ensinado quando aprendemos problemas de física elementar na escola: “Ignorando o atrito e a resistência do ar, qual é a velocidade...?”. Considerar as coisas desse modo, portanto, é considerá-las como um esquema para realizar inferências sobre o futuro (para determinar relações *necessárias* entre proposições). Dadas as leis da natureza e dado um determinado estado da máquina no tempo  $t_0$ , o seu estado no tempo  $t_1$  será tal e tal, *se ignorarmos a possibilidade de a máquina falhar*. Nesse caso um desenho da máquina pode desempenhar o mesmo papel. Ao invés de *proposições*, podemos usar o desenho do estado da máquina no tempo  $t$  para inferir *o desenho* do estado da máquina no tempo  $t_1$ . Isso mostra que, quando consideramos a máquina real desse modo, a estamos considerando como um *símbolo*.

Mas podemos inadvertidamente projetar essa relação necessária entre estes desenhos e concebê-la como a representação de uma relação necessária entre o estado atual da máquina e os seus estados em tempos futuros, os seus estados possíveis. Mas como pode haver uma tal relação necessária entre a máquina e seus estados possíveis se apenas um desses estados, o atual, existe? Parece que os demais também devem existir de algum modo. “Estamos inclinados a comparar os movimentos futuros da máquina, no que respeita à sua determinação, com *objetos*, que já estão na gaveta e agora são retirados por nós.”<sup>81</sup> Essa inclinação é um caso especial de uma inclinação mais geral: conceber a objetividade, especialmente a objetividade do que é necessário, como a objetividade de um objeto, de algo absolutamente independente do nosso conhecimento e, em alguns casos, como o presente, da nossa existência.<sup>82</sup> Os possíveis movimentos de uma máquina (abstraindo-se a possibilidade de que falhe) seriam os mesmos, estamos inclinados a pensar, mesmo que não existíssemos.

Entretanto, se considerarmos que uma máquina real pode falhar, isto é, pode realizar um movimento diferente de qualquer um dos movimentos que ela realizaria se não falhasse, podemos pensar que não estamos falando da máquina real quando determinamos quais são os seus possíveis movimentos (e isso, *em certo sentido*, está correto). Uma máquina real, como mostra *a experiência*, contém mais movimentos possíveis do que aqueles que determinamos como os movimentos que ela realizaria *se não falhasse*. Portanto, parece que esses movimentos que ela realizaria, se não falhasse, não são empiricamente determinados (e isso também

<sup>78</sup> *PI* §191.

<sup>79</sup> *PI* §193.

<sup>80</sup> Isso não significa que a expressão “movimentos possíveis” não possa ser usada para caracterizar os movimentos que uma máquina realiza quando falha.

<sup>81</sup> *Idem*.

está correto). A determinação empírica não é suficiente, na medida em que não é necessária. A sentença “Se a máquina estiver no estado  $E$  no tempo  $t$ , então ela estará no estado  $E'$  no tempo  $t_1$ ” pode ser usada para fazer uma previsão baseada na experiência. Esse embasamento na experiência possui uma pressuposição empírica fundamental: a regularidade da natureza. Mas se estamos nos referindo aos estados futuros que a máquina pode adquirir *se não falhar*, então parece que devemos dizer o seguinte: “Necessariamente, se a máquina estiver no estado  $E$  no tempo  $t_0$ , então ela estará no estado  $E'$  no tempo  $t_1$ ”. Mas essa afirmação não possui também uma pressuposição empírica, a saber, aquela expressa por “se a máquina não falhar”? Se a pressuposição empírica for frustrada, então o condicional acima não será *necessariamente* verdadeiro. E se dissermos “Necessariamente, se a máquina não falhar e estiver no estado  $E$  no tempo  $t_0$ , então ela estará no estado  $E'$  no tempo  $t_1$ ”? Estamos ainda enunciando uma proposição empírica? Se não é uma proposição empírica, estamos ainda fazendo uma *previsão* sobre o comportamento futuro da máquina *real*?

Nesse ponto é forte a tentação de se pensar que estamos falando de uma máquina ideal, perfeita, da qual a máquina real seria uma realização imperfeita, como se a máquina ideal fosse uma entidade, um objeto, livre das vicissitudes empíricas.<sup>83</sup> É da essência da máquina ideal não falhar. Por isso, se a sentença “Se a máquina estiver no estado  $E$  no tempo  $t_0$ , então ela estará no estado  $E'$  no tempo  $t_1$ ” é usada para descrever a máquina ideal, então ela expressa uma proposição necessariamente verdadeira ou necessariamente falsa. E isso que é necessariamente verdadeiro ou falso da máquina ideal é contingentemente verdadeiro ou falso da máquina real, conforme a satisfação ou não de certas condições empíricas.

Somos levados a crer que estamos falando sobre a máquina ideal também porque a relação necessária que procuramos parece subsistir apenas entre a máquina *ideal* e seus *possíveis* movimentos. Uma máquina real possui um determinado movimento possível sob determinadas condições empíricas. A máquina ideal, entretanto, contém necessariamente os seus movimentos possíveis, portanto, de uma maneira mais determinada, mais direta (sem a mediação de condições empíricas) que a máquina real. Os movimentos possíveis da máquina ideal estão contidos, presentes, na máquina ideal. Quando estamos considerando a máquina ideal já temos tudo o que queremos e não precisamos esperar pelo futuro. Isso significa: não precisamos observar o movimento da máquina ideal para saber que nenhuma possibilidade pode ser adquirida ou perdida pela máquina ideal.

Ora não precisamos fazer tal observação porque não faz o menor sentido dizer que fazemos isso. A máquina ideal não se move, pois se trata apenas uma reificação do nosso modo de usar a máquina real como símbolo. Essa reificação contém uma intuição correta: o modo de se determinar os movimentos possíveis de uma máquina-símbolo é diferente do modo de se determinar os movimentos possíveis de uma máquina real. No primeiro caso, mas não no último, estamos fazendo determinações normativas. Quando ignoramos a possibilidade de a máquina falhar, estamos tentando determinar os movimentos que a máquina *deve* executar (de acordo com as leis da natureza). Se a máquina real executar um movimento diferente, então, dado o nosso conhecimento do que ela deveria fazer, podemos dizer que ela falhou. Para compreender melhor esse ponto,

---

<sup>82</sup> Cf. cap. VI, §5.

consideremos a seguinte situação. Alguém gira a chave na ignição de um automóvel, o automóvel explode e o motorista morre. Houve alguma falha? Bem, dado o que normalmente esperamos do comportamento de carros, parece que sim. Para alguém que vê na vida um valor absoluto, houve uma falha absoluta. Mas e se se trata de um atentado à vida do dono do automóvel? Nesse caso, parece que tudo ocorreu perfeitamente. A intuição correta contida na reificação da máquina-símbolo se perde quando concebemos o modo de se determinar os movimentos possíveis da máquina-símbolo analogamente ao modo de se determinar os movimentos possíveis de uma máquina real. Dizer “A máquina se comportará de tal e tal modo” com base no conhecimento da máquina ideal, por mais que pareça, não é fazer uma *previsão*. O mesmo vale para “Se você seguir a regra ‘+1’ a partir de 0, então encontrará 3 no terceiro passo da sua aplicação”. Se alguém disser “Mas Fulano seguiu essa regra e no terceiro estágio encontrou 4”, então a resposta correta é: “Isso mostra que Fulano não seguiu a regra ‘+1’, ou cometeu um erro ao segui-la”. Analogamente: se alguém disser “Mas *essa* máquina não se comportou de tal e tal modo”, então a resposta correta é: “Isso mostra apenas que *essa* máquina não é a máquina ideal, pois falhou”.

A máquina ideal é o melhor modelo para se explicar a idéia de que, quando apreendemos o significado de uma palavra, especialmente quando a apreensão é feita de golpe, realizamos um ato mental e o que apreendemos não é o uso que se estende no tempo, mas algo que contém a sombra do uso *correto* da palavra: a regra, por oposição à sua expressão lingüística. A regra não causa o uso correto,<sup>84</sup> mas contém sua sombra, a qual nos compele a realizá-la quando queremos seguir a regra.<sup>85</sup> Estamos aqui diante de um modelo platonista de regra. Como já foi dito, o essencial dessa concepção, a noção realista de objetividade, pode ser preservada numa versão não platônica da significação e, portanto, do ato de seguir uma regra.

As reflexões de Wittgenstein não visam mostrar que as palavras “apreender todo o uso da palavra de golpe” não possuem sentido, não possuem um uso significativo.

— Sim, dizemos que fazemos isso, ou seja, algumas vezes descrevemos com estas palavras o que fazemos. Mas não há nada de espantoso naquilo que ocorre, nada de estranho. Torna-se estranho se somos levados a pensar que o desenvolvimento futuro deve já estar de algum modo presente no ato de apreensão, e, todavia não está presente.<sup>86</sup>

Trata-se, portanto, de examinar o uso dessas palavras para saber se ele é inconcebível salvo sob a suposição de que a teoria platonista da apreensão seja correta. É certo que dizemos que uma pessoa não apreendeu a regra de uso de uma palavra, não compreendeu a palavra, se não souber usá-la de modo correto. Mas disso temos de concluir que na compreensão ocorre a apreensão da sombra do uso correto da palavra contida na regra? Por meio de uma comparação entre apreender uma regra e ter uma intenção, Wittgenstein procura mostrar que não estamos justificados a extrair essa conclusão.

<sup>83</sup> Cf. *PI* §194.

<sup>84</sup> Cf. *PI* §195.

<sup>85</sup> Cf. *Z* §304.

<sup>86</sup> *PI* §197.



— Pois dizemos que não há dúvida que compreendemos essa palavra e que, por outro lado, seu significado reside no seu uso. Não há dúvida que agora quero jogar xadrez; mas o jogo de xadrez é o que é devido a todas as suas regras (e assim por diante). Eu não sei, portanto, o que quero jogar antes que *tenha* jogado? Ou todas as regras estão contidas no meu ato de intenção? É agora a experiência o que me ensina que geralmente esse tipo de jogo segue-se desse ato de intenção? Não posso, portanto estar *seguro* do que intencionava fazer? E se isso é absurdo — que espécie de conexão mais rígida existe entre o ato de intenção e o intencionado? Onde é estabelecida a conexão entre o sentido das palavras “Joguem uma partida de xadrez” e todas as regras do jogo?<sup>87</sup>

Assim como no caso da intenção de jogar xadrez (que também pode ocorrer de golpe) é absurdo supor que (a) não sei o que quero jogar até que tenha jogado, que (b) minha intenção contenha todas as regras de xadrez, que (c) minha segurança acerca do que quero jogar repouse sobre evidências indutivas sobre a relação entre minha intenção e meus atos que dela se seguem, ou que (d) possa haver qualquer dúvida sobre o que pretendo jogar, é igualmente absurdo supor que (a') não sei como compreendo uma palavra até que a tenha aplicado, que (b') meu ato de apreender o uso de golpe contenha o uso, que (c') essa apreensão determine causalmente o uso da palavra e, por isso, seja conhecida indutivamente ou que (d') possa haver qualquer dúvida sobre o que foi apreendido (*se foi*).<sup>88</sup>

Do fato de que dizemos que uma pessoa não apreendeu a regra de uso de uma palavra, não compreendeu a palavra, se não souber usá-la de modo correto, devemos concluir apenas que o uso é *critério* para a atribuição de compreensão e que, portanto, não é *falso* dizer “Ele compreende as palavras do português, embora as use sempre de modo errado”, mas *sem sentido*. Quando compreendemos de golpe, não ocorre um determinado processo mental extraordinário cuja ocorrência é descrita por “Agora compreendo”. Nada do que se passa na mente daquele que diz isso é necessário ou suficiente para a compreensão. Esse ponto foi bem compreendido por Kripke.

## 6. Interpretação

A concepção de significação que compõe a concepção realista de regras implica o ceticismo semântico. • É consequência dessa concepção de significação que qualquer procedimento pode estar de acordo com uma regra por meio de uma interpretação adequada. • A questão é: como podemos saber o que uma regra determina, mesmo quando nós mesmos a significamos? • Diferentes regras podem ter parte de sua extensão em comum. Por isso, não podemos saber por meio da realização de uma parte de uma extensão, que regra está sendo seguida. • Reformulações de regra são formulações de regras. • Nenhum ato mental pode nos ajudar a responder à questão anterior. • Wittgenstein não quer que concluamos que uma expressão de uma regra não determina o que devemos fazer para aplicar a regra. • O que Wittgenstein quer que concluamos é que há um sentido em que compreender uma regra não é interpretá-la (no sentido explicado em VI, §2). • As “interpretações” parecem menos ameaçadoras se tivermos em mente a distinção entre estar de acordo com uma regra e seguir uma regra: não importa se nossa ação pode ser interpretada como estando de acordo com essa regra e como estando de acordo com aquela. Importa é se podemos determinar qual das regras está sendo seguida. • O interlocutor está certo nesse ponto: apenas a ação não pode decidir a questão. • Mas o que decide a questão não é

<sup>87</sup> *Idem.*

<sup>88</sup> Cf. BAKER & HACKER (1992), pp. 129-131.

um ato mental extraordinário, mas o contexto da ação, as circunstâncias em que a ação ocorre. E mal-entendidos podem ser evitados, mas não podem ser logicamente excluídos.

Na secção 198 o interlocutor de Wittgenstein retoma a pergunta levantada na secção 186, mas em uma nova formulação: “— Mas como a regra pode me ensinar o que tenho de fazer nesse ponto?”<sup>89</sup> A expressão “regra” refere-se, nesse contexto, ao símbolo que chamamos “regra”. Em §186, Wittgenstein perguntou como se decide o que é correto fazer em cada passo de aplicação da regra que o professor ordenou que fosse seguida. A resposta do interlocutor foi: “...é o que se conforma à ordem — tal como ela foi *significada*”. Agora o *interlocutor de Wittgenstein*, portanto, aquele cujas idéias são alvos de ataque das reflexões de Wittgenstein, apresenta uma razão para duvidar que a regra possa nos ensinar o que fazer em cada passo da sua aplicação. E sua razão para duvidar é baseada na sua própria resposta à pergunta de Wittgenstein da secção 186: “Afim, tudo que faço deve estar de acordo com a regra por meio de uma interpretação qualquer.”<sup>90</sup> O interlocutor defendia a tese de que devemos interpretar (realizar o ato mental de significação) a expressão da regra antes de segui-la. Mas agora essa necessidade parece gerar um problema, que pode ser expresso de forma geral assim:

Para toda expressão de regra “R” e para todo procedimento *P* há tantas interpretações de “R” tal que, para cada *P* há uma interpretação *I* de “R” segundo a qual *P* está de acordo com “R”.

E essa afirmação parece ser verdadeira independentemente do contexto em que se está tentando seguir a regra expressa por “R” e independentemente do que já tenhamos feito anteriormente para seguir a regra expressa por “R”. Sempre podemos interpretar “R” de tal modo que qualquer coisa que fizermos estará de acordo com a regra expressada por “R”, juntamente com tudo o que fizemos anteriormente.

“Bem”, alguém poderia dizer, “esse problema somente surge quando queremos *repetir* uma determinada interpretação. Nesse caso, basta saber qual das possíveis interpretações é a interpretação correta para saber o que devemos fazer em cada passo da aplicação da regra. Se se trata de dar uma nova interpretação, um novo significado, a uma expressão, então, para sabermos o que devemos fazer em cada passo, temos apenas de nos atermos à sombra do uso contida na regra que, de acordo com nossa interpretação, é expressa por ‘R’.” Mas qual é o nosso critério para sabermos o que está contido na regra? Em que nos baseamos para sabermos que não estamos enganados acerca do que a regra contém? Ou o engano aqui não é possível? Como sei que devo fazer isso e não aquilo nesse passo da aplicação da regra “R” conforme *eu mesmo* a interpretei? Como sei que, conforme interpretei “+2”, devo escrever “1002” após “1000”? Como posso justificar para mim mesmo isso é o que devo fazer? Bem, posso reformular a regra (seja em sinais físicos, seja em “sinais mentais”) de tal forma que fique mais claro o que devo fazer. Mas uma reformulação da regra é ainda uma formulação da regra, e não a própria regra. Ela só me é útil se eu a compreender de uma maneira ou de outra, se eu interpretá-la. E aqui voltamos à estaca zero.

<sup>89</sup> *PI* §198

<sup>90</sup> *Idem*.

Parece, pois, que deveríamos concluir que a expressão da regra não serve para que determinemos o que devemos fazer em cada passo da aplicação da regra. Deve-se notar que no argumento do interlocutor, a expressão da regra foi totalmente desvinculada do uso que dela fazemos. O sinal é encarado como um objeto físico “morto”. Isso gera a necessidade de se encontrar aquilo que dá “vida” ao sinal,<sup>91</sup> aquilo que liga o sinal ao seu uso. O fato de usos passados *idênticos* poderem ser atos de seguir *diferentes* regras parece evidência suficiente para que concluamos que o que dá vida aos sinais não é o uso. Mas Wittgenstein procura mostrar que deveríamos concluir outra coisa: “— Não, não se deveria dizer isso [referindo-se à afirmação de que ‘tudo que faço deve estar de acordo com a regra por meio de uma interpretação qualquer’]. Mas isso: cada interpretação, juntamente com o interpretado, paira no ar; não pode servir-lhe de apoio. As interpretações sozinhas não determinam o significado.”<sup>92</sup> Uma interpretação, na medida em que se trata de uma reformulação da expressão da regra, que é o interpretado, seja essa reformulação expressa em sinais físicos, ou, supostamente, em sinais mentais, está no mesmo nível do interpretado. A interpretação e o interpretado são símbolos. Se o interpretado deve ser compreendido para ser um símbolo, o mesmo ocorre com a interpretação. Portanto, segundo Wittgenstein, a conclusão da reflexão anterior deveria ser: dotar uma expressão de significado não é interpretá-la. Portanto, o erro consiste em supor que, a fim de seguir uma regra expressa por “R”, necessitamos interpretar “R”. Mais claramente: se quisermos chamar de interpretação a toda compreensão de “R”, então devemos ainda investigar o que é essa (qual é a natureza dessa) interpretação, pois não se trata de substituir um símbolo por outro, não se trata de interpretar no sentido (iii), explicado no capítulo VI, §2.

Há um ponto importante e em certa medida negligenciado pelo argumento do interlocutor: a diferença entre seguir uma regra e estar de acordo com uma regra. Leibniz mostrou que qualquer acontecimento está de acordo com uma regra. Mas isso é diferente de mostrar que qualquer acontecimento constitui o ato de seguir uma regra. Escrever linhas ao acaso numa folha de papel não é seguir nenhuma regra, mesmo que as linhas resultantes estejam de acordo com regras. Fazer isso é, certamente, fazer algo de acordo com as leis da natureza. Mas as leis da natureza não são normativas. Se o sol não nascesse amanhã, a natureza não teria cometido um *erro*. Parece que qualquer procedimento pode estar de acordo com a regra expressa por “R” segundo uma determinada interpretação. Mesmo que isso fosse verdade, isso não mostraria que qualquer procedimento é um ato de seguir a regra expressa por “R” segundo uma determinada interpretação. Escritores de comédias e de histórias fantásticas há muito tempo descobriram que, em certas circunstâncias, é engraçado ou curioso ver alguém fazendo algo de acordo com uma regra, mesmo sem a estar seguindo. (Imagine um selvagem andando sozinho numa cidade grande. Ele sempre evita atravessar a rua quando o sinal está vermelho para os pedestres, mas não porque ele esteja prestando atenção ao semáforo, mas porque ele sempre se distrai com alguma coisa exatamente no momento em que o sinal fecha.) Situações morais também oferecem excelentes exemplos dessa diferença. Muitas vezes nos recusamos qualificar alguém como bom, mesmo que tenha feito o bem. Dizemos: “Ele fez o bem porque lhe convinha, não porque ele quisesse fazer o bem. Ele teria feito qualquer coisa que lhe conviesse.” Ou seja, a sua ação está de acordo com uma regra moral, mas

---

<sup>91</sup> Cf. §1 do presente capítulo.

ele não tinha a menor preocupação em segui-la. Não seguimos uma regra se não agimos de acordo com ela, mas nem sempre seguimos uma regra apenas porque agimos de acordo com ela. Se tivermos essa diferença em mente, então a possibilidade de que qualquer procedimento esteja de acordo com a regra expressa por “R”, segundo uma determinada interpretação, não aparecerá mais como uma ameaça tão séria à possibilidade de se seguir a regra expressa por “R”. Uma vez fixada uma interpretação, nem tudo está de acordo com a regra expressa por “R”, *segundo essa interpretação*. Resta ainda a questão acerca do que determina qual interpretação é a interpretação correta e, antes disso, como podemos saber se está de acordo com “R”, segundo uma determinada interpretação.

Com relação à primeira questão, o interlocutor, mais uma vez, possui uma intuição correta que se perde: o que determina a diferença entre seguir *essa* regra e seguir *aquela* regra, que é o mesmo que determina a diferença entre seguir uma regra e apenas agir de acordo com uma regra, não é apenas o que a pessoa de fato faz. Essa intuição se perde quando o interlocutor acredita que a diferença deve estar no que ocorre na mente de quem segue regras, no que está “atrás do pronunciar as palavras”. Ele acredita que seguir uma regra é (consiste em, é igual a) agir de acordo com a regra e *mais alguma coisa*, que está oculta. O interlocutor está atrás de uma definição de “seguir uma regra”, de condições necessárias e suficientes, de conceitos mais básicos que o conceito de seguir uma regra, aos quais esse pode ser reduzido. Mais que isso, ele está atrás de um determinante absoluto do uso de “seguir uma regra”, uma super-regra que determinaria, independentemente das circunstâncias, se alguém está ou não seguindo uma regra.

## 7. Regularidade, Prática e Publicidade

As circunstâncias que determinam que regra se está seguindo estão relacionadas ao treinamento para segui-la. • Wittgenstein não está dizendo que o que determina se alguém segue a regra R é o fato de ter sido treinado para segui-la. • Ele está dizendo que o ato de seguir uma regra faz parte de uma prática, isto é, de ações repetidas e normativas. (essa não é uma definição circular de seguir uma regra, pois não é uma definição). • A idéia de prática deve ser contrastada com a idéia de uma única pessoa seguindo uma única regra apenas uma vez na história da humanidade. • Essa possibilidade é compatível com a noção de significação do interlocutor. • Ao negar essa possibilidade, Wittgenstein não está advogando uma forma de comunitarismo. • Podemos inventar uma regra que nunca é seguida. Mas essa possibilidade é uma exceção e não pode ser a regra, isto é, ela depende da existência da prática de seguir regras. • Parte da reflexão de Wittgenstein consiste em rejeitar a possibilidade de seguir regras apenas na imaginação (privadamente). • Se “prática social” não é um pleonismo, então poder-se-ia aceitar que seguir uma regra é uma prática e sustentar a possibilidade de uma prática puramente mental. • O principal argumento de Wittgenstein contra a concepção interpretacional da significação e compreensão consiste em mostrar que ela leva ao chamado “paradoxo das regras”. • Se tudo pode estar de acordo com uma regra, então ela perde sua função, pois nem tudo pode estar de acordo com uma regra. • A solução do paradoxo consiste em ver sua origem: a concepção interpretacional da compreensão. • Essa concepção permite concluir que tudo pode estar em desacordo com uma regra. • Se tudo está de acordo e em desacordo com uma regra, então não faz mais sentido falar de acordo ou desacordo. • O interlocutor estava atrás de uma interpretação não interpretável. Mas tudo que ele pode encontrar é uma compreensão não

<sup>92</sup> *Idem*.

interpretada: a ação. • Pensar que alguém que está aprendendo uma linguagem compreende porque interpreta supõe que a interpretação em questão é formulada na “linguagem do pensamento”. Mas, se toda interpretação é interpretável, então aquele que aprende deverá adivinhar o que se explica. Se sempre falhássemos nessa adivinhação (uma possibilidade que deve ser admitida pela concepção interpretacional da compreensão) então nada mudaria na prática exceto que chamaríamos a compreensão de “adivinhar o que se deve compreender”. • Uma prática é algo ao qual se aplica a distinção ser/parecer, é algo objetivo. • Não podemos aprender a julgar aparências sem antes aprender a julgar como as coisas são. • Devemos poder julgar identidades de práticas antes de aprendermos a julgar a aparência de práticas. • Numa situação de privacidade não se pode distinguir o que parece do que é.

Wittgenstein esforça-se para mostrar que “[s]e deve haver algo ‘atrás do pronunciar a fórmula’, então devem ser certas circunstâncias.”<sup>93</sup> É justamente aquilo que o interlocutor deliberadamente ignora que, para Wittgenstein, tem uma importância decisiva. Mas que circunstâncias são essas? São circunstâncias que, entre outras coisas, estão relacionadas ao *treinamento* pelo qual passamos para aprender a seguir regras. “Deixe-me apenas perguntar: o que a expressão da regra — digamos, o sinal de direção — tem a ver com minhas ações? Que espécie de conexão existe aqui? Ora, essa, por exemplo: fui treinado a dar certas respostas a esse sinal, e agora eu respondo desse modo.”<sup>94</sup> Imediatamente após esse comentário Wittgenstein rejeita uma determinada objeção mais ou menos óbvia: “Mas desse modo você apenas especificou uma conexão causal, apenas explicou como ocorre que agora nós seguimos a placa de sinalização. Não explicou em que consiste realmente esse seguir-o-sinal”<sup>95</sup> O interlocutor está acusando Wittgenstein de confundir a causa do seguir-o-sinal e aquilo em que consiste (a natureza do) seguir-o-sinal, como alguém que explica o que é calor dizendo que é aquilo que é causado pelo fogo. Mas Wittgenstein não está fazendo essa confusão. “Não; eu indiquei mesmo que alguém segue o sinal de direção apenas na medida em que há um uso contínuo, um costume.” Portanto, Wittgenstein vincula a natureza do seguir uma regra, os critérios de uso de “seguir uma regra”, à existência de uma prática, de uma regularidade, de uma atividade recorrente, repetida, e normativa. Esse ponto é esclarecido na seção seguinte.

O que chamamos “seguir uma regra” é algo que poderia ser feito por apenas *um* ser humano, apenas *uma vez* na vida? — E esse é um comentário sobre a *gramática* da expressão “seguir uma regra”.<sup>96</sup>

Se a concepção de significação do interlocutor está correta, então uma única pessoa poderia seguir uma regra uma vez na vida. Bastaria para isso que ela agisse de acordo com uma regra depois de significá-la, de tê-la em mente. A regularidade do uso seria apenas o resultado da normatividade da regra. Isso, evidentemente, pressupõe que a regra e, portanto, a normatividade, é independente das nossas ações, das nossas práticas.

<sup>93</sup> *PI* §154.

<sup>94</sup> *PI* §198.

<sup>95</sup> *Idem*.

<sup>96</sup> *PI* §199. Nas *Observações Sobre a Filosofia da Psicologia*, Wittgenstein desenvolve uma reflexão semelhante em relação à existência de atos voluntários: “Se apenas *uma pessoa uma vez* tivesse feito um movimento corporal — poderia haver a questão sobre se foi voluntário ou espontâneo?” (*RPP I* §897).

“É notável na intenção, um processo mental, que para ela a existência da prática, da técnica, não é necessária. Que é concebível, por exemplo, que duas pessoas joguem uma partida de xadrez em um mundo em que nunca se jogou, até mesmo apenas o começo de uma partida de xadrez — e sejam então interrompidas.”<sup>97</sup>

A questão é: nós usamos a expressão “*x* segue a regra” independentemente da consideração das práticas (e portanto, das atividades repetidas) nas quais *x* está inserido? Podemos ensinar alguém a usar essa expressão, podemos fazer com que alguém adquira esse conceito, independentemente da consideração das práticas nas quais *x* está inserido?

Não pode ser que uma única vez apenas um único ser humano tenha seguido uma regra. Não pode ser que apenas uma única vez uma comunicação tenha sido feita, uma ordem tenha sido dada ou compreendida, etc. — Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez são *costumes* [*Gepflogenheiten*] (usos [hábitos], instituições [*Gebräuche, Institutionen*]).<sup>98</sup>

Se seguir uma regra é um costume, um hábito, uma instituição, então é uma atividade repetida, regular e normativa e, portanto, não pode ser que apenas uma pessoa siga uma regra apenas uma vez na vida.

O modo correto de se interpretar §199 tem gerado uma polêmica que promete se estender por muito tempo ainda. Há duas posições principais nesse debate. (1) Por um lado, estão aqueles que acreditam que Wittgenstein está apenas enfatizando a relação entre a *regularidade* das nossas atividades e o ato de seguir uma regra. (2) Por outro lado, estão aqueles que acreditam que Wittgenstein está enfatizando a relação entre a regularidade das *nossas* atividades e o ato de seguir uma regra, ou seja, que Wittgenstein está enfatizando a natureza social do ato de seguir uma regra, negando a possibilidade de que um indivíduo isolado desde sempre possa algum dia seguir uma regra. Para estes últimos, “prática social” é um pleonismo. O assim chamado argumento da linguagem privada mostraria que não pode haver uma prática socialmente isolada — seja mentalmente isolada, seja geograficamente isolada. Nesse caso, “privada” se opõe fundamentalmente não a “pública”, mas a “social”. É possível mostrar, entretanto, que §199 não serve de apoio à interpretação (2).

Deve-se notar, primeiramente, que Wittgenstein em nenhum momento coloca as questões “Pode um *único ser humano* seguir uma regra?” ou “Pode uma regra ser seguida *uma única vez*?”. O que ele pergunta é: “Pode um único ser humano seguir uma regra uma única vez?” É nesse fato mais complexo que ele está interessado. Ele diz “O que chamamos ‘seguir uma regra’ é algo que poderia ser feito por apenas *um* ser humano, apenas *uma vez* na vida?” e “Não pode ser que uma única vez apenas um único ser humano tenha seguido uma regra.” Após a última sentença, Wittgenstein faz um comentário sobre o ato de comunicar-se, de dar ordens e de compreender ordens. Estas parecem ser atividades essencialmente sociais. Mas mesmo que sejam (voltaremos a esse ponto), Wittgenstein não se refere a elas para enfatizar isso. O que lhe interessa nessas atividades é o fato de que elas não poderiam ter sido realizadas apenas uma única vez na história da humanidade.<sup>99</sup> Sua atenção está dirigida, pois, para a regularidade, a repetição, essencial dessas atividades,<sup>100</sup> como

<sup>97</sup> *PI* §205.

<sup>98</sup> *Idem*.

<sup>99</sup> “Os conceitos não são para serem aplicados uma única vez.” (*Z* §568; *RPP* II §672; cf. *Z* §567)

<sup>100</sup> “...a gramática de uma linguagem é registrada primeiramente e apenas vem à existência se a linguagem foi falada pelas pessoas por um *longo* tempo....” (*PG* pp. 62-63)

mostra bem o uso das palavras “costume” e “hábito”. Mas não se trata daquela regularidade, digamos, leibniziana. Trata-se de uma regularidade normativa. Na sentença “Não pode ser que apenas uma única vez uma comunicação tenha sido feita, uma ordem tenha sido dada ou compreendida, etc.”, a menção à *única pessoa* desaparece. Por quê? Ora, porque o que está em questão é a regularidade da ação e não o número de pessoas que a realiza. A hipótese que Wittgenstein não quer excluir é que *várias* pessoas sigam uma regra *uma única vez* cada uma (cometer suicídio em certas circunstâncias, por exemplo). Nesse caso haveria regularidade, repetição. Se seguir uma regra exige comportamento regular e comportamento regular exige repetição da ação, seja por parte de *uma* mesma pessoa, seja por parte de *várias*, *isso é suficiente* para mostrar que seguir uma regra não é uma ação isolada mais o ato mental concomitante de apreensão da regra. Atribuir a Wittgenstein uma concepção “comunitarista” de regras *com base nessa passagem* é adotar uma interpretação inflacionista, ou seja, uma que multiplica *sem necessidade* as afirmações do autor interpretado.

Está Wittgenstein excluindo a possibilidade de se inventar uma regra que nunca será seguida? Não. Em §204 ele diz: “Posso, por exemplo, como as coisas estão, inventar um jogo que nunca é jogado por ninguém.”<sup>101</sup> “Como as coisas estão” significa “dado que existe a (e estou inserido na) prática de se jogar jogos”. Mas o que Wittgenstein quer dizer com isso? Não é possível inventar regras que não façam parte, ou sejam uma variação, de uma prática *existente*? Ou seja, não é possível inventar uma prática que jamais se efetiva? Não é isso que o próprio Wittgenstein faz quando descreve jogos de linguagem fictícios? Se não houvesse o conceito de jogo, certamente não poderíamos usar o vocabulário que depende do conceito de jogo para descrever qualquer prática; *a fortiori* não poderíamos descrever desse modo uma prática inventada nesse contexto. Mesmo que a existência do conceito de jogo seja dependente da existência da prática de jogar jogos, poderíamos descrever uma prática inventada num contexto em que não existisse a prática de jogar jogos usando outro vocabulário. Isso serviria para explicar as primeiras regras de jogo jamais criadas. Depois poderíamos criar regras de um outro jogo, ou seja, de uma variação dessa mesma prática, que jamais se efetivou. Essa seria *uma prática que ninguém pratica*.

Essa discussão contém uma armadilha. Wittgenstein não está tentando defender a impossibilidade *absoluta* de se conceber uma prática que ninguém pratica. Ele está simplesmente chamando atenção para uma determinada relação de dependência das regras em relação a uma prática: uma regra não pode existir de modo absolutamente independente das nossas práticas, embora possa existir de modo relativamente independente. A compreensão de uma regra depende do conhecimento da prática na qual ela está inserida. Se pudermos *conceber* uma prática que ninguém pratica, então *podemos* criar uma regra que pertence a essa prática e que ninguém segue. Mas essa possibilidade, se é uma possibilidade, não mostra a independência absoluta das regras em relação a práticas e, portanto, em relação a atividades regulares (repetidas) normativas. Essa dependência torna-se mais visível quando percebemos que, para concebermos uma prática imaginária, devemos usar conceitos que estão fundados em práticas *existentes*. A possibilidade de se conceber uma prática imaginária é logicamente dependente da existência de certas práticas. Portanto, conceitos não poderiam ter surgido

---

<sup>101</sup> *PI* §204.

(pela primeira vez) de práticas imaginárias ou, de modo mais geral, de práticas meramente representadas. Esse é um dos pontos desta famosa passagem de *Sobre a Certeza*:

Quero considerar aqui o homem como um animal; como um ser primitivo a quem se reconhece instinto, mas não raciocínio [*Raisonnement*]. Como um ser num estado primitivo. Pois qualquer lógica suficiente para um meio de comunicação primitivo [*primitives Verständigungsmittel*] não requer que nos envergonhemos dela. A linguagem não surgiu de um raciocínio.<sup>102</sup>

Wittgenstein não está nem sugerindo nem negando que possa haver uma linguagem que não contenha nenhuma regra lógica para se *derivar* um símbolo de outro (se isso fosse possível, poderia haver uma investigação lógica que não trataria da validade das *inferências*). Isso não está em questão. A expressão “*Raisonnement*” serve aqui para fazer contraste com a prática, a ação.<sup>103</sup> (Algumas vezes fazemos esse contraste na linguagem ordinária usando os verbos “pensar” e “agir”. Por exemplo: “Você deve pensar menos e agir mais.”) O ponto aqui é: a prática de usar sinais lingüísticos não é o resultado ou efeito de uma operação independente dessa prática. Um homem num estado primitivo que possui um meio de comunicação é um homem que ainda não adquiriu a capacidade de *refletir* sobre o que *faz*; ele simplesmente faz. Ele não estuda lógica, mas segue regras lógicas. Um meio de comunicação primitivo é como o jogo de linguagem das secções 2 e 8 das *Investigações*. Se alguém objetar que aqueles jogos de linguagem não podem ser exemplos de linguagens, na medida em que lhes faltam muitas coisas,<sup>104</sup> a resposta de Wittgenstein é: “Se você deseja dizer que elas não são completas, pergunte-se então se a nossa linguagem é completa; se ela era antes que o simbolismo químico e a notação infinitesimal lhe fossem incorporados.”<sup>105</sup> “Linguagem” é uma expressão usada com base em semelhanças de família. E isso significa, entre outras coisas, que há casos fronteirios em que não é claro se deveríamos dizer se são ou não são linguagens. Wittgenstein diz, na secção 25 das *Investigações*, algo que, por mais de uma razão, é notável e relevante para a presente discussão: “Algumas vezes diz-se: os animais não falam porque lhes faltam as habilidades mentais. E isso significa: ‘Eles não pensam, por isso não falam’. Todavia: eles simplesmente não falam. Ou melhor: eles não usam a linguagem — *se nos abstivermos das formas de linguagem mais primitivas*.”<sup>106</sup> Ou seja, se *não* nos abstivermos das formas de

<sup>102</sup> OC §475.

<sup>103</sup> A expressão “*Raisonnement*” significa algo como “raciocínio complexo”. Isso não significa que Wittgenstein admitia a possibilidade de que a linguagem tivesse surgido de um raciocínio simples. Ele está apenas fazendo justiça à natureza do raciocínio que deveria dar origem à linguagem, *se* ela tivesse tido essa origem. Como exemplo desse modo de se conceber a gênese da linguagem, podemos citar as explicações de Chihara e Fodor segundo as quais uma criança que está aprendendo a falar realiza uma complexa inferência por analogia para atribuir estados mentais a outras pessoas.

<sup>104</sup> No livro *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, Rush Rhees persegue obstinadamente o objetivo de mostrar que os jogos de linguagem dos construtores (*PI* §2) não é um exemplo de linguagem. Ele acredita que as analogias de Wittgenstein entre linguagem e jogo e entre linguagem e cálculo não fazem justiça à natureza conversacional da linguagem. “Se você compreende qualquer coisa na linguagem, você deve compreender o que é um diálogo, e você deve ver como a compreensão cresce com o diálogo.” D.Z. Phillips na introdução ao livro menciona uma crítica correta à interpretação de Rhees: Wittgenstein algumas vezes (talvez em número insuficiente) enfatiza justamente os pontos levantados por Rhees contra Wittgenstein. Por exemplo: que dizer alguma coisa não é apenas usar sinais de acordo com regras, mas é fazer algo cujo sentido é determinado pelo contexto da nossa forma de vida em que se insere. Phillips então sugere que o livro de Rhees poderia ser interpretado como uma extensão esclarecedora da obra de Wittgenstein em certos aspectos. Essa sugestão, entretanto, parece em franca contradição com o texto de Rhees.

<sup>105</sup> *PI* §18.

<sup>106</sup> *PI* §25; grifo acrescentado.



linguagem mais primitivas, então podemos dizer que *os cães usam uma linguagem*. Para que algo seja uma linguagem deve ter quantificação, por exemplo?

Há uma passagem das *Observações sobre os Fundamentos da Matemática* em que Wittgenstein conecta entre si as discussões sobre a possibilidade de se inventar um jogo, sobre a regularidade essencial ligada ao ato de seguir uma regra e sobre a possibilidade de uma linguagem privada:

“Se você obteve a regra [*die Regel inne hast*], a rota está traçada para você.”

Que publicidade [*Öffentlichkeit*] pertence essencialmente a um jogo para que exista, para que um jogo possa ser inventado?

Que circunstâncias [*Umgebung*] são necessárias para que o jogo de xadrez (por exemplo) possa ser inventado?

Eu certamente poderia inventar hoje um jogo de tabuleiro que jamais seria efetivamente jogado. Eu simplesmente o descreveria. Mas isso é possível apenas porque já há jogos similares, isto é, porque tais jogos *são jogados*.

Poder-se-ia também perguntar: “A regularidade é possível *sem* repetição [*Wiederholung*]?”

Eu bem posso dar uma nova regra hoje que nunca foi aplicada e que, todavia, é compreendida. Isso seria, todavia, possível se uma regra nunca tivesse sido de fato aplicada?

E se agora é dito: “A aplicação na imaginação não é suficiente?”, então a resposta é: não. (Possibilidade de uma linguagem privada.)

Um jogo, uma linguagem, uma regra são instituições.

“Todavia, quão freqüentemente uma regra deve ter sido aplicada para que se tenha direito de falar de uma regra?” — Quão freqüentemente uma pessoa deve adicionar, multiplicar, dividir para que se possa dizer que ela domina a técnica de dessas espécies de cálculo? E com isso não quero dizer: quão freqüentemente ele deve calcular corretamente para provar para *outros* que é capaz de calcular, mas: para provar para si mesmo.<sup>107</sup>

Uma das observações centrais dessa passagem é: “Eu bem posso dar uma nova regra hoje que nunca foi aplicada e que, todavia, é compreendida. Isso seria, todavia, possível se uma regra nunca tivesse sido de fato aplicada?” As reflexões de Wittgenstein visam mostrar que a resposta correta a essa última pergunta é “não”. A atividade de inventar regras, de *formular* regras, é logicamente posterior à atividade de *seguir* regras. E não há nada como seguir regras apenas mentalmente, apenas na imaginação. Obviamente que, se nenhuma regra é formulada, ao menos não *em palavras*, “seguir regras” significa “agir regularmente e normativamente”. Mas mesmo não sendo formulada em palavras, uma regra pode ser dada a conhecer na prática, por meio de atitudes de aprovação e rejeição.

Em suma, não podemos criar uma regra que ninguém segue num contexto que ninguém segue regras porque podemos criar uma regra que ninguém segue apenas se usarmos certos conceitos para pensar ou expressar o conteúdo da regra e, se usamos conceitos, seguimos regras. E se não podemos seguir regras apenas mentalmente, então o fundamento da linguagem são práticas públicas.

Mas parece não ser verdade que não há nada como seguir regras apenas mentalmente, apenas na imaginação. Não há pessoas que calculam de cabeça sem sequer saber como conseguem fazer isso? Sim, há.<sup>108</sup> Mas o ponto de Wittgenstein é: isso é a *exceção* e não poderia ser a *regra*. Se fosse possível calcular apenas mentalmente, então poderia haver uma linguagem privada, a “linguagem do pensamento” usada para calcular mentalmente (cf. última secção desse capítulo). E dizer que isso não poderia ser a regra significa que qual-

<sup>107</sup> *RFM* pp. 333-335.

<sup>108</sup> Cf. *PI* §236.

quer coisa que ocorresse na mente de alguém em circunstâncias em que *ninguém* jamais calculou “no papel” não seria o que *nós* chamamos “calcular de cabeça”. A relação entre o significado de “calcular de cabeça” e de “calcular no papel” é análoga a relação entre o significado de “é vermelho” e “parece vermelho”. Crer que poderia ser o caso que todos até hoje tivessem calculado apenas de cabeça seria análogo acreditar que alguém poderia aprender o significado de “parece vermelho” antes de aprender o significado de “é vermelho”.<sup>109</sup>

Na última passagem citada, pode-se ver que Wittgenstein não relaciona o problema da linguagem privada à possibilidade de uma pessoa geograficamente isolada desde sempre seguir regras, mas à possibilidade de se criar e, portanto, de se seguir regras apenas mentalmente, apenas na mente. Uma regra é uma instituição, diz Wittgenstein. Deve-se procurar entender porque ele diz isso com base no que ele disse anteriormente. Se anteriormente ele estava rejeitando a possibilidade de se criar e seguir regras apenas na mente, então a expressão “instituição” serve aqui para mostrar que a existência de regras não é independente das nossas atividades *públicas*, que podem ser (ainda que, talvez, não sejam) testemunhadas com os olhos da cara. O apelo a uma atividade *social* teria o mesmo efeito, pois, sendo social, é pública (ao menos não é necessariamente privada). Mas teria o mesmo efeito *porque é pública*, não porque é social. Se atividades sociais não fossem públicas, o apelo a elas não teria o efeito desejado aqui. Por isso, mesmo que o que Wittgenstein chama de “instituição” fosse algo necessariamente social, isso seria irrelevante no presente contexto. O que importa aqui é o fato de que uma instituição (a) é algo público e (b) surge como resultado de uma repetição e (c) não como o resultado de um ato mental privado que poderia ocorrer apenas uma vez. A razão de (c) é *antecipada* em §202 e efetivamente defendida em §§243-315.<sup>110</sup> As reflexões de Wittgenstein sobre a possibilidade de uma linguagem privada são destinadas a mostrar que não pode haver, não uma prática socialmente isolada, mas uma prática *não-pública*, no sentido de “pública” recém explicado. Ele mostra isso mostrando que não pode haver uma definição ostensiva não-pública.

Mas deve-se notar o seguinte: se “prática social” não é (em §202) um pleonasma, então o interlocutor de Wittgenstein poderia ainda defender sua idéia de que a significação é uma atividade mental específica apelando para a idéia de uma prática privada. Se as reflexões de Wittgenstein sobre seguir uma regra tivessem como pressuposto ou como resultado que “prática social” é um pleonasma, então elas já eliminariam a possibilidade de uma linguagem privada. Por que então ele se daria ao trabalho de desenvolver as reflexões de §§243-315? Alguém poderia responder assim: “Para mostrar que nossa linguagem psicológica *não é* uma linguagem privada.” Mas ela *poderia* ser privada? Se as reflexões sobre seguir regras mostram que não pode haver uma linguagem privada, então mostram que *nenhuma* linguagem é privada e *a fortiori* que a linguagem psicológica não é privada. Portanto, qual é a função de §§243-315 dentro da estratégia das *Investigações*?

Wittgenstein oferece um argumento incisivo na seção 201 contra a concepção de significação como um ato mental independente da prática. Ele começa retomando algo tratado em §198: “Esse era o nosso paradoxo: uma regra não poderia determinar nenhum procedimento, pois cada procedimento deveria estar de

<sup>109</sup> Cf. Z §§413-425. A expressão “parece vermelho” é introduzida para descrever casos em que, mesmo sabendo usar “é vermelho”, podemos nos enganar. Portanto, o significado de “parece vermelho” é parasitário de “é vermelho”. A compreensão de “parece *F*” pressupõe o conhecimento da possibilidade de que não seja *F*, o que supõe o conhecimento do que é ser *F*.

acordo com a regra [*da jede Handlungsweise mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen sei*].”<sup>111</sup> Podemos usar a expressão “regra” para nos referirmos a um símbolo (“+2”, por exemplo) ou para nos referirmos a alguma regularidade, que não necessita ser representada simbolicamente. O contexto deixa claro que na frase recém citada “regra” refere-se um símbolo. Um procedimento é determinado por uma regra quando constitui o ato de segui-la. Segui-la não é apenas agir de acordo com ela, mas saber, querer e fazer o que está de acordo com ela. Mas como se pode saber o que está de acordo com ela? O que está de acordo com a regra, segundo o interlocutor de Wittgenstein, “é o que se conforma à [regra] — tal como foi *significada*”<sup>112</sup> Uma regra, nesse contexto, é um símbolo, não um mero sinal (na terminologia do *Tractatus*). O sinal (a expressão da regra) deve ser significado ou interpretado para que seja uma regra. Mas, diz o interlocutor na secção 198, “tudo que faço deve estar de acordo com a regra por meio de uma interpretação qualquer.”<sup>113</sup> A necessidade de se interpretar a expressão regra para que ela seja a expressão *de uma regra* parece fazer com que nada, nenhum procedimento, esteja em desacordo com a regra que ela expressa, pois que regra ela expressa depende de que interpretação ela recebe. O interlocutor responderia a pergunta “Que regra é expressa com esses sinais?” assim: “Depende da interpretação que se dá a esses sinais, pois, afinal, os sinais em si mesmos não expressam nada, são mortos.” Que nada esteja em desacordo com uma regra é um paradoxo porque é da natureza de uma regra (do símbolo) que nem tudo possa estar de acordo com ela. Uma regra serve para restringir a ação. Se uma regra não proíbe nada, então na verdade não é uma regra (assim como a frase imperativa “Façam o que quiserem”, ao menos em algumas circunstâncias, não é uma ordem, pois nada pode estar em desacordo com ela). Portanto, parece que a regra possui uma natureza incoerente. Nem tudo deve estar de acordo com ela. Mas se, por um lado, é necessário interpretar sua expressão, essa necessidade, por outro lado, possibilita que qualquer coisa esteja de acordo com ela. O paradoxo se aprofunda quando percebemos que isso torna impossível *seguir* uma regra (*qua* símbolo).

A solução de Wittgenstein para esse paradoxo consiste em mostrar que a concepção de apreensão ou compreensão da regra do interlocutor é incoerente. É essa concepção, somada à possibilidade de se interpretar a expressão da regra de inumeráveis modos, que permite concluir a tese

Para toda expressão de regra “R” e para todo procedimento P há tantas interpretações de “R” tal que, para cada P há uma interpretação I de “R” segundo a qual P está *de acordo* com “R”.

Mas essa mesma concepção permite concluir uma tese conflitante com a anterior:

Para toda expressão de regra “R” e para todo procedimento P há tantas interpretações de “R” tal que, para cada P há uma interpretação I de “R” segundo a qual P está *em desacordo* com “R”.

<sup>110</sup> Essa é também a interpretação de Baker & Hacker (1992, p. 151). Cf. final da presente secção.

<sup>111</sup> *PI* §201.

<sup>112</sup> *PI* §186.

<sup>113</sup> *PI* §198.

A mesma razão pela qual tudo que faço deve estar de *acordo* com a regra, a saber, a necessidade de se interpretar a expressão da regra somada à possibilidade de interpretá-la de inumeráveis modos, também é a razão pela qual tudo que faço deve estar em *desacordo* com a regra. “A resposta era: se cada procedimento devesse estar de acordo com a regra, então também deveria estar em conflito com ela. Portanto, não haveria nem acordo nem conflito aqui.”<sup>114</sup> Se a afirmação de que tudo está de acordo com uma regra não é evidentemente absurda, certamente o é a afirmação que tudo está de acordo e em desacordo com a regra. Com isso Wittgenstein procura tornar evidente o pressuposto equivocado do interlocutor: a concepção interpretacional da apreensão ou compreensão da regra. Ela torna impossível a existência de regras, de símbolos que possam cumprir a função que esperamos que seja cumprida por regras, que possam ser usados como esperamos usar regras. Essa função, esse uso, visa restringir o comportamento. Em outras palavras: uma regra é um símbolo usado para determinar normativamente o comportamento, um símbolo usado como orientação para a ação. Portanto, a tese interpretacional da compreensão implica a impossibilidade de regras porque implica a impossibilidade de se determinar normativamente o comportamento por meio de um símbolo.

Alguém poderia objetar que o referido conflito de interpretações está mal descrito. A concepção interpretacional da apreensão ou compreensão da regra não tem como corolário que qualquer coisa pode estar de acordo ou em desacordo com uma regra. Em primeiro lugar, a identidade da regra é dada não apenas pela expressão da regra, mas também pelo significado dessa expressão. Em segundo lugar, se um procedimento P está de acordo com uma regra “R” por meio da interpretação I, então ele não pode estar em desacordo com “R” por meio da mesma interpretação. Portanto, se P está em desacordo com “R” por meio de outra interpretação, então P está de acordo com uma regra e em desacordo com outra. Essa objeção, entretanto, apenas coloca o mesmo problema de outra forma, pois o que deveríamos perguntar é: qual das interpretações é a correta? E qualquer resposta aqui estará sujeita ao mesmo problema.

Não há nada de errado com a *possibilidade* de se interpretar a expressão da regra de inumeráveis modos. O paradoxo formulado acima surge quando essa possibilidade é somada à tese segundo a qual *devemos* interpretar a expressão da regra (no sentido (iii) de “interpretar” explicado no capítulo VI, §2) a fim de que ela seja a expressão de uma regra. Quando Wittgenstein chama atenção para a possibilidade de se interpretar a expressão da regra de inumeráveis modos, ele está mostrando ou que o seu interlocutor negligencia essa possibilidade ou que, quando ele está atento a ela, a interpreta mal. Em ambos os casos o interlocutor vê essa possibilidade como uma ameaça. Ele procura uma interpretação que *não possa* ser interpretada; essa será a verdadeira compreensão ou apreensão da regra. Segundo o interlocutor, se queremos compreender a regra, onde quer que haja uma interpretação interpretável, *devemos* interpretá-la, até que se chegemos a uma interpretação não mais interpretável. Wittgenstein mostra, por um lado, que os candidatos a interpretações não interpretáveis são interpretáveis (como definições ostensivas) e, por outro, que tomar a possibilidade de interpretação como a necessidade de interpretação é incoerente, na medida em que tem como resultado a impossibilidade da determinação normativa do comportamento por meio de símbolos.

---

<sup>114</sup> *PI* §201.

Pode-se, pois, compreender uma regra sem que seja necessário interpretá-la. Mas isso é possível apenas se compreensão e interpretação não são a mesma coisa. Essa é a lição da solução do paradoxo: “Por meio disso mostramos que há uma apreensão [compreensão — *Auffassung*] da regra que *não* é uma interpretação [*Deutung*]”.<sup>115</sup> Ou seja, algumas vezes nossa compreensão da regra se expressa na forma de uma interpretação. A jurisprudência nos fornece uma miríade de exemplos disso. Wittgenstein, entretanto, esforça-se para mostrar que essa compreensão interpretacional não pode ser generalizada, pois é logicamente dependente de uma forma de compreensão que não é uma interpretação, a saber, a ação. No final, o interlocutor estava às voltas com mais uma intuição correta, porém, distorcida: ele procurava uma interpretação não interpretável, aquilo que está no fim da cadeia de interpretações; mas o que está no fim da cadeia de *possíveis* interpretações não é uma interpretação, mas a compreensão pura e simples, a ação. Mas a compreensão está no final dessa cadeia não porque é algo que *não pode* mais ser interpretado, mas porque é algo que *não é* mais interpretado. No final dessa cadeia está o *uso* costumeiro e normativo dos sinais.<sup>116</sup> A compreensão encontrada lá é *constituída* pelo modo como os sinais são usados. Ela é o que “se manifesta no que chamamos ‘seguir a regra’ e ‘agir contra ela’, em cada caso da sua aplicação [da aplicação de ‘seguir a regra’ e ‘agir contra ela’]”.<sup>117</sup> Ou seja: os critérios para usar “seguir a regra” e “ir contra ela”, aquelas coisas às quais apelamos para decidir se alguém segue uma regra ou age contra ela, as ações, também são critérios para usar “compreender a regra”, são coisas às quais também apelamos para decidir se alguém compreende essa regra.

Isso explica o sentido da famosa frase do *Fausto*, de Goethe, citada por Wittgenstein em “Causa e Efeito: Consciência Intuitiva”: “No princípio era o ato”.<sup>118</sup> Antes de citar essa frase Wittgenstein diz: “A origem e a forma primitiva do jogo de linguagem é uma reação [uma *re-ação*]; apenas sobre isso as formas complexas podem se desenvolver. A linguagem — gostaria de dizer — é um refinamento.”<sup>119</sup> Um refinamento do quê? De formas de vida, de modos regulares e normativos de agir:

Gostaria de dizer: é característico de nossa linguagem que ela se desenvolveu sobre o fundamento de sólidas formas de vida, de ações regulares.

Sua função é determinada *acima de tudo* pela ação que ela acompanha.<sup>120</sup>

E um pouco mais adiante ele diz: “A forma fundamental [*Grundform*] do jogo deve ser uma na qual nós agimos [*gehandelt*]”.<sup>121</sup> Uma forma mais complexa é, por exemplo, a *dúvida* sobre o que uma determinada expressão significa. Ninguém aprende a usar a linguagem começando a indagar acerca do que significa a primeira expressão lingüística que lhe é apresentada.<sup>122</sup> Mas a partir da teoria interpretacional da compreensão, isso não apenas deveria ser possível, mas necessário. A necessidade de se encontrar uma interpretação não interpretável de uma expressão lingüística somente pode fazer sentido para alguém que considera a pos-

<sup>115</sup> *Idem.*

<sup>116</sup> Cf. *OC* §204.

<sup>117</sup> *Idem.*

<sup>118</sup> *CE* p. 395; cf. *OC* §402, *CV* p. 36.

<sup>119</sup> *Idem.*

<sup>120</sup> *CE* p. 397.

<sup>121</sup> *Idem*; cf. p. 377.

sibilidade de se interpretar a expressão de mais de um modo. Isso por sua vez somente faz sentido para alguém capaz de indagar pelo significado de uma expressão lingüística. Mas se quem faz tal indagação é alguém que ainda não adquiriu a linguagem, essa indagação não poderia ser formulada em palavras; mas, presumivelmente, seria *pensada*. Portanto, o interlocutor de Wittgenstein

descreve o aprendizado da linguagem humana como se a criança fosse a um país estrangeiro e não compreendesse a linguagem do país; isto é: como se ela já tivesse uma linguagem, só que não essa. Ou também: como se a criança já pudesse *pensar*, e somente não pudesse falar [*sprechen*]. E “pensar” significa aqui algo como: conversar [*reden*] consigo mesmo.<sup>123</sup>

Perguntar o que uma expressão lingüística significa é expressar uma *dúvida* sobre o que ela significa. Mas como uma criança que está aprendendo a falar poderia ter uma tal dúvida? E se essa pergunta pede uma interpretação não interpretável e não há interpretações não interpretáveis, então, do ponto de vista do interlocutor, a criança não poderá saber como deve compreendê-la e, portanto, não poderá usá-la, não poderá agir, salvo arbitrariamente. Ou a criança deverá *adivinhar* como deve compreender? Seria possível que até hoje tenhamos sempre fracassado nessa tentativa de adivinhação? Suponhamos que sim. A pergunta é: o que importa? O que muda na nossa vida se considerarmos isso possível? Isso que chamamos “compreender” seguiria sendo chamado de “compreender” e, se resolvêssemos chamar de “adivinhar como se deve compreender”, com base em argumentos como os do interlocutor de Wittgenstein, então essa alteração teria o efeito de uma mudança de notação, pois *os mesmos critérios* usados para “compreender” passariam a ser usados para “adivinhar como se deve compreender”.<sup>124</sup> E poder-se-ia ainda discutir se essa mudança seria, *por alguma razão*, aconselhável. Se, pois, concluíssemos que não seria possível que até hoje tenhamos sempre fracassado na tentativa de adivinhar como devemos compreender as expressões lingüísticas, é correto dizer que *adivinhamos*? “A criança aprende acreditando no adulto. A dúvida vem *depois* da crença.”<sup>125</sup>

A forma fundamental do jogo deve ser, pois, uma na qual nós agimos; mas uma na qual agimos *corretamente*. A criança não será capaz de cometer um engano antes de aprender a julgar corretamente.<sup>126</sup>

No final de §201, Wittgenstein aconselha a abandonar o uso de “interpretação” no sentido (i) explicado no capítulo VI, §2. “Daí a existência de uma inclinação a dizer: toda ação de acordo com a regra é uma interpretação. Mas dever-se-ia denominar “interpretação” apenas a substituição de uma expressão da regra por outra.” Usar “interpretação” no sentido (i) não é algo errado em si mesmo. Mas é uma das fontes da equivocada concepção de compreensão do interlocutor de Wittgenstein.

<sup>122</sup> Cf. OC §150.

<sup>123</sup> PI §32.

<sup>124</sup> “Pense nessa estranha possibilidade: nós teríamos sempre feito errado a multiplicação 12x12 até agora. Sim, é incompreensível como isso poderia acontecer, mas é assim. Portanto, tudo o que se calculou dessa forma estaria errado [*falsch*]! — Mas, isso importa alguma coisa? Não importa nada! — Deve haver, portanto, algo incorreto na nossa idéia de verdade e falsidade das proposições matemáticas.” (CE p. 395; cf. RFM p. 90)

<sup>125</sup> OC §160.

<sup>126</sup> OC §156.

A primeira frase da secção 202 resume o ponto principal das reflexões de §§198-202: “Por isso ‘seguir a regra’ é uma *prática*”.<sup>127</sup> Uma passagem das *Observações Sobre os Fundamentos da Matemática* esclarece o que Wittgenstein entende por “prática”:

O que, em circunstâncias complicadas, chamamos “seguir uma regra”, se estivesse isolado [*isoliert*], certamente não chamaríamos desse modo.

A Linguagem, gostaria de dizer, refere-se a um *modo* de vida [*bezieht sich auf eine Lebensweise*].

A fim de descrever o fenómeno da linguagem, deve-se descrever uma prática, não um acontecimento único [algo que ocorre apenas uma vez — *einen einmaligen Vorgang*], qualquer que seja o seu tipo.<sup>128</sup>

Uma ação “isolada”, nesse contexto, não é uma ação realizada por uma pessoa isolada, mas uma ação que é considerada independentemente das circunstâncias e do modo de vida daquele que a realiza. O ato de seguir uma regra é assim considerado por aquele que acredita que isso poderia ser feito por uma única pessoa uma única vez na vida. A expressão “prática”, por sua vez, não se opõe aqui a “ação de um indivíduo desde sempre isolado”, mas a “ação realizada uma única vez”. Uma prática, portanto, é uma atividade regular normativa. Se é social ou não, isso simplesmente não está em questão aqui.

A segunda frase de 202 é: “E seguir a regra não é *acreditar* que se segue a regra”<sup>129</sup> Uma prática é algo *objetivo*, isto é, algo ao qual se aplica a distinção ser/parecer. Faz sentido dizer de duas ações tanto que elas *são* a realização da mesma prática quanto que *parecem* ser a realização da mesma prática. Portanto, do fato de que duas ações parecem ser a realização da mesma prática, não se segue que sejam realizações da mesma prática. Mas o que ocorre numa situação em que *não é possível* se decidir entre os juízos “São a realização da mesma prática” e “Parece que são realizações da mesma prática” ou “Acredito que são realizações da mesma prática”? Que não se pode *saber* se são ou não são realizações da mesma prática, mas apenas *acreditar* numa coisa ou noutra, embora *em si mesmos* sejam ou não sejam realizações da mesma prática? Não podemos aprender o conceito de *parecer F* antes de aprender o conceito de *ser F*.<sup>130</sup> Suponhamos que o conceito de *ser F* seja o primeiro conceito que aprendemos. Para criar o conceito de *parecer F*, teríamos que passar por alguma experiência de *engano* ao usar “F”, ou seja, deveríamos aplicar “F” a alguma coisa que depois *descobrimos* que não é *F*; deveríamos descobrir que nossa crença de que algo é *F* é falsa (isso não é suficiente, mas é necessário). Se não pudessemos jamais distinguir entre coisas que são *Fs* e coisas que apenas parecem *Fs*, então jamais criaríamos o conceito de *parecer F*. Se isso ocorresse em relação a quaisquer conceitos que pudessemos criar, então não poderíamos criar o conceito de *aparência*. O conceito de *aparência de  $\varphi$*  pressupõe a possibilidade de se verificar que algo não é o que parece ser. Se numa determinada situação essa verificação não é possível, então para todo conceito  $\varphi$  aplicado nessa situação, *não faz sentido* dizer que algo parece  $\varphi$ , pois “parece” não tem aí nenhum significado. Sendo assim, uma situação em que não é possível se decidir entre os juízos “São a realização da mesma prática” e “Parece que são a realização da mesma prática” seria, na verdade, uma situação em que o juízo “Parece que são a realização da mesma práti-

<sup>127</sup> *PI* §202.

<sup>128</sup> *RFM* p. 335.

<sup>129</sup> *PI* §202.

ca” não existiria; não faria sentido dizer de quaisquer ações nessa situação que parecem ser a realização da mesma prática. Disso se segue que numa tal situação, não pode haver prática, pois ações somente constituem uma prática se faz sentido dizer dessas ações que parecem constituir a mesma prática.

Alguém poderia objetar dizendo que numa situação onde não pudéssemos descobrir que nos enganamos, poderíamos *imaginar* que nos enganamos e, por meio disso, criar o conceito de aparência, mesmo sem verificar que nos enganamos. Temos apenas que imaginar que aquilo que julgamos ser *F*, *a*, não é *F*. Mas se *a* não é *F*, por que acreditaríamos que *a* é *F*? Se não se trata de um erro devido à incompetência no uso de “*F*”, então essa crença deve-se ao fato de que *a* parece *F*. Para imaginar que *a* parece *F*, devemos imaginar alguma propriedade ou algumas propriedades que *a* possui e que são incompatíveis com a propriedade de ser *F*. Excluídas estas propriedades, as demais serão as propriedades que compõem a aparência de *F*. Mas se não temos como verificar se *a* é *F* ou apenas parece ser *F*, não temos como verificar se *a* possui as propriedades incompatíveis com a propriedade de ser *F*. Isso significa não apenas que não podemos descobrir se estamos enganados ao julgar que *a* é *F*, mas que não poderíamos sequer imaginar a descoberta desse engano (se pudéssemos, essa descoberta seria possível).<sup>130</sup> Mas isso não significa também que não podemos saber se a palavra “engano” está ou não está sendo usada corretamente? E como podemos saber o que significa “engano” se não podemos saber se usamos essa palavra corretamente? Alguém poderia responder do seguinte modo: “Aprendemos a usar a palavra ‘engano’ em situações em que *podemos* verificar se usamos a palavra corretamente. Mas depois de aprendido o seu significado, podemos aplicá-la com o mesmo significado em uma situação de privacidade, onde seu uso não pode ser verificado.” Mas como posso saber se estou usando a palavra “engano”, na situação P, com o mesmo significado que uso na situação em que posso verificar seu uso, se não posso verificar seu uso em P? Posso estar usando a palavra com o mesmo significado em ambas as situações mesmo sem as estar usando do mesmo modo? Se não, então posso estar sempre enganado ao pensar que uso a palavra “engano” corretamente numa situação de privacidade? Se sim, esse engano não pode acontecer justamente em relação à hipótese “Posso estar cometendo um engano ao usar ‘F’ numa situação de privacidade”? Se sim, essa não seria uma hipótese. Mas se, numa situação de privacidade, usássemos a palavra “engano” com o seu significado habitual, mesmo sem poder saber se assim o fazemos, então a hipótese “Posso cometer um engano ao usar ‘F’ numa situação de privacidade” faria sentido. Todavia, admitir isso é admitir que não podemos saber se a sentença “Cometi um engano ao usar ‘F’ privadamente” tem ou não tem sentido; se expressa ou não expressa uma possibilidade. A questão é: podemos compreender uma sentença e não saber se faz sentido?

Numa situação de privacidade, segundo Wittgenstein, não é possível distinguir entre os juízos “São a realização da mesma prática” e “Parece que são realizações da mesma prática” ou “Acredito que são realizações da mesma prática”. Portanto, numa situação de privacidade, não pode haver prática. Se seguir uma regra

<sup>130</sup> Cf. Z §§413-425.

<sup>131</sup> Mesmo aqueles que admitem que nem tudo o que inconcebível é impossível admitirão que tudo o que é concebível é possível.



é uma prática, então “não se pode seguir [...] regra[s] ‘privadamente’.”<sup>132</sup> Se não é possível criar regras numa situação em que não se pode exercitar a habilidade de segui-las, então numa situação de privacidade não é possível criar regras. Se não há regras que não sejam criadas, então numa situação de privacidade não pode haver regras.

As aspas em “privadamente” na última citação servem para chamar a atenção do leitor para o fato de que Wittgenstein não está usando essa palavra no seu sentido ordinário. No sentido usado em §202 e em §§243-315, algo é privado se apenas uma pessoa pode ter ou conhecer, no sentido lógico de “pode”. Portanto, as coisas tidas ou conhecidas por alguém numa situação de privacidade são coisas que ninguém mais pode ter ou conhecer. Em §202 Wittgenstein não dá *nenhuma* razão para nos convencer de que, numa situação de privacidade, não é possível distinguir entre os juízos “São realizações da mesma prática” e “Parece que são realizações da mesma prática” ou “Acredito que são realizações da mesma prática”. Essas razões encontram-se em §§243-315, principalmente em §258. E isso mostra que em §202 Wittgenstein apenas antecipa o resultado das reflexões sobre a possibilidade de uma linguagem privada.

O que foi dito até agora em favor da interpretação não comunitarista das reflexões de Wittgenstein sobre seguir uma regra não é suficiente para refutar uma interpretação comunitarista. O ponto nevrálgico desse debate consiste na disputa acerca de como interpretar corretamente as secções 240-242 das *Investigações*, as quais serão examinadas mais adiante.

Antes de iniciar a nova secção, convém destacar um resultado das reflexões de Wittgenstein. A existência de regras pressupõe regularidade, repetição. Quando se trata do discurso assertórico, cada uma das instâncias da repetição é a enunciação de algo verdadeiro ou falso. A repetição em questão, nesse caso, quando se tratam de predicados, é a repetição da verdade, pois dizer algo falso é usar o predicado de forma incorreta. Mas se o predicado somente tem significado ou sentido se possui um uso regular, então o significado de um predicado depende do fato de que o usamos na maior parte das vezes de maneira correta, isto é, para dizer algo verdadeiro. Esse é o modo como o significado ou sentido depende da verdade.

## 8. “...e assim por diante”

Uma condição necessária para a linguagem e, portanto, de regras lingüísticas, é o uso regular de sinais. • Wittgenstein não pretende definir “regra” por meio de “regular”. • A elucidação filosófica não precisa obedecer a ordem do aprendizado conceitual. A elucidação filosófica pressupõe a compreensão das expressões “regra” e “regular” e, portanto, pode se servir do significado de “regular” para tornar mais claro o significado de “regra”. Mas não se pode ensinar a alguém o significado de “regra” por meio do significado e “regular”. • O conceito de regra é aprendido apenas depois que aprendemos a seguir regras. • É um pressuposto factual do aprendizado que há reações normais ao ensino que não são ensinadas. • O ensino fundamental consiste num treinamento e não numa explicação. • O treinamento se dá basicamente por meio de exemplos. • Se alguém objetar que podemos exibir as condições necessárias e suficientes para se usar os conceitos básicos, deve-se responder que não há como descrever de modo não circular essas condições. • Wittgens-

<sup>132</sup> *Idem.*

tein parece negar o óbvio quando nega que haja condições necessárias e suficientes para o uso da palavra “vermelho”, p.ex. Mas o que é óbvio aqui é, na verdade, tautológico. • Poder-se-ia dizer que as regras de uso dos conceitos fundamentais são inefáveis; que a compreensão contém mais do que podemos explicar. • A origem da crença de que a compreensão contém mais do que a explicação está relacionada a um mal entendido sobre um uso da expressão “e assim por diante”. Essa expressão é usada quando a regra explicada “ultrapassa” os exemplos da explicação. A compreensão contém mais do que a explicação porque capta o que ultrapassa os exemplos da explicação: a regra. • A idéia de que não se pode pôr em palavras o que é captado pelo entendimento se origina do fato de que não podemos *dizer* o que sabemos quando compreendemos, como se houvesse algo que podemos pensar e saber mas não podemos dizer. • Essa atitude se origina da interpretação de “saber” nesses contextos de acordo com o modelo de justificação das proposições empíricas mais a concepção realista de verdade. • Parece que aquilo que não podemos dizer podemos conhecer intuitivamente e privadamente. • Wittgenstein rejeita justamente que se possa falar em justificação nesses contextos tão fundamentais. • A palavra “saber” está demasiado ligada à noção de crença verdadeira justificada. Mas ela não é usada apenas desse modo. • Saber que algo é vermelho é saber fazer algo e esse saber se exhibe completamente nas ações públicas. • *Num certo sentido*, todas as explicações ultrapassam os exemplos, pois os exemplos podem ser diferentemente interpretados. • Parece que a essência de “vermelho”, p.ex., é um objeto privado conhecido por intuição interna (introspecção) cujo aspecto não pode se tornar público por meio de uma descrição. • Mas, a suposição de que o objeto privado sempre muda mais a suposição de que não notamos a mudança devido a um engano constante de memória mais a suposição de que sempre usamos as palavras para descrever os mesmos objetos mostram que o objeto privado é desnecessário para o uso da linguagem. • Uma esquizofrenia semântica seria compatível com a possibilidade de um erro privado e um acerto público e vice-versa. • A privacidade é problemática porque está associada ao inefável. O inefável, e, portanto, o privado, não desempenham nenhum papel na nossa linguagem.

Nas secção 207, Wittgenstein enfatiza a regularidade como um aspecto essencial da prática de usar linguagem, e, portanto, da atividade de seguir uma regra lingüística. Na secção 208, ele considera uma objeção ao modo como descreve a relação entre regularidade e regra. Vejamos, primeiramente, §207:

Imaginemos que as pessoas naquele país [um país desconhecido com uma linguagem totalmente desconhecida (cf. §206)] realizassem atividades humanas habituais e, no curso dessas atividades, se servissem do que parece ser uma linguagem articulada. Se observarmos suas atividades, elas são compreensíveis, nos parecem ‘lógicas’. Se tentarmos, todavia, aprender sua linguagem, descobrimos que é impossível. É que não existe nenhuma conexão regular da linguagem, dos sons, com as ações; esses sons, todavia, não são supérfluos; se amordaçamos uma dessas pessoas, isso tem as mesmas conseqüências que tem para nós: sem aqueles sons, suas ações se tornam — como eu gostaria de dizer — confusas.

Deveríamos dizer que essas pessoas têm uma linguagem: ordens, comunicação, e assim por diante?

Para o que chamamos “linguagem”, está faltando regularidade [*Regelmäßigkeit*].<sup>133</sup>

Essa passagem é extremamente importante para questões que serão discutidas mais adiante, como o idealismo lingüístico e o relativismo. Estas questões estão relacionadas com a seguinte: pode haver uma linguagem que não podemos compreender? Tudo que devemos ter para compreender uma linguagem é a conexão regular entre o uso dos seus sinais e as ações de seus usuários? Isso dependerá do que estamos entendendo por “ações”, pois “[o] modo humano comum de agir é o sistema de referências a partir do qual interpretamos uma linguagem desconhecida.”<sup>134</sup> Seria espantoso se ocorresse o que Wittgenstein descreve nessa secção. Mas mesmo sendo espantoso, não teria nada de misterioso. O que deveríamos concluir é que os sons emiti-

<sup>133</sup> *PI* §207.

<sup>134</sup> *PI* §206.

dos por aquelas pessoas tinham (provavelmente) relações *causais* com suas ações, mas não *normativas*, apesar de parecerem relações normativas. Mas não poderia ser o caso que com paciente estudo descobríssemos uma regularidade onde antes não percebíamos nenhuma? Isso depende. Regras lingüísticas não são leis da natureza. Em todo caso, Wittgenstein está nos pedindo que admitamos que não há regularidade no caso descrito. Ele apenas deseja mostrar que, num tal caso, não há linguagem.<sup>135</sup> Entretanto, aquele que adota a concepção de significação do interlocutor de Wittgenstein não vê necessidade de concluir isso. Para esse, o que Wittgenstein descreve parece ser simplesmente uma linguagem que não conseguimos entender e não, como ele pensa, algo que tem a falsa aparência de uma linguagem.

Wittgenstein considera a seguinte objeção: “Portanto, explico o que significa ‘ordem’ e ‘regra’ [*Regel*] por meio de ‘regularidade’ [*Regelmäßigkeit*]?”<sup>136</sup> Em alemão a objeção é mais clara. Parece que para compreender a expressão “*Regelmäßigkeit*” (*regularidade*) já devemos compreender a expressão “*Regel*” (regra; “regra” em latim significa “regra”; daí “regular”, “regularidade”). Portanto, Wittgenstein não parece estar dando uma explicação circular? Dizer que algo é regular não é dizer que ocorre de acordo com uma regra? Essa objeção é paralela àquela contra o projeto de esclarecer a natureza do significado perguntando o que é a explicação do significado.<sup>137</sup> Mas assim como lá, aqui não há nenhum círculo:

— Como explico a alguém os significados de “regular”, “uniforme”, “igual”? — A alguém que, digamos, fala apenas francês, explicarei essas palavras por meio das palavras francesas correspondentes. A quem quer que não possua esses *conceitos* ainda, ensinarei o seu uso por meio de *exemplos* e *exercícios* [*Übung*]. — E por meio disso não lhe forneço mais do que eu mesmo sei.

Vou mostrar-lhe, assim, nessas lições cores iguais, comprimentos iguais, figuras iguais, deixarei que as encontre e as produza, e assim por diante. Eu o ensinarei, por exemplo, a continuar ‘uniformemente’ faixas decorativas quando uma ordem for dada. E também a continuar progressões. Desse modo, por exemplo, dado . . . .., prosseguir assim .... .. .

Eu faço primeiro, ele me imita [*er macht es mir nach*]; e eu o incentivo por meio de expressões de contentimento, de rejeição, de expectativa, de encorajamento. Eu o deixo prosseguir ou o interrompo; e assim por diante.

Imagine que você testemunhasse uma tal instrução. Nela nenhuma palavra jamais seria explicada por ela mesma, nenhum círculo lógico seria feito.<sup>138</sup>

Como se pode ver, Wittgenstein não está tentando *reduzir* os conceitos de *regra* e *seguir uma regra* a conceitos mais básicos. Se eles estivessem fazendo isso, seria possível ensinar os conceitos mais básicos primeiro e, depois, ensinar os conceitos de regra e seguir uma regra por meio de definições que se servem desses conceitos mais básicos. A fim de lidar com problemas filosóficos devemos compreender o papel das palavras na nossa linguagem. “Portanto, uma definição normalmente não é suficiente para isso; e ainda menos a conclusão de que uma palavra é ‘indefinível’.”<sup>139</sup> Wittgenstein está sugerindo que as expressões “regra” e “seguir uma regra” são indefiníveis? “Não. Posso afinal defini-las de inumeráveis modos. Simplesmente essas definições não são de nenhuma utilidade para mim nestas reflexões”.<sup>140</sup> Wittgenstein pretende esclarecer o papel

<sup>135</sup> Cf. *PI* §237.

<sup>136</sup> *PI* §208.

<sup>137</sup> Cf. cap. VI, §2.

<sup>138</sup> *PI* §208.

<sup>139</sup> *PI* §182.

<sup>140</sup> *RFM* p. 321.

das palavras “regra” e “seguir uma regra” por meio do uso da palavra “regularidade”. Mas nesse esclarecimento, ele pressupõe que aquele a quem se dirige nas suas reflexões filosóficas já conhece o significado de — já sabe usar — “regra”, “regularidade”, “igual”, etc. Ele apenas quer destacar aspectos negligenciados do uso de “regra”, usando “regularidade”. Ele não pretende que esse esclarecimento possa ser usado para ensinar alguém o conceito de regra. Em suma: Wittgenstein está tematizando e não ensinando o uso de “regra”. Obviamente, aquele que não possui o conceito de regra também não possui o conceito de regularidade e vice-versa. Por isso, não podemos ensinar um conceito apelando para o outro. Podemos ensinar esses conceitos a alguém por meio de exemplos (de regras) e exercícios (da prática de segui-las).

Essa observação é extremamente importante porque chama atenção para um fato corriqueiro mas frequentemente negligenciado nas reflexões filosóficas: primeiro aprendemos a seguir regras, conhecemos *exemplos* de atos de seguir regras, e só depois aprendemos os conceitos de regra e seguir uma regra. Ou, se tanto, aprendemos ambas as coisas simultaneamente.<sup>141</sup> Isso já deveria ser óbvio pelo simples fato de que as primeiras palavras que aprendemos não podem nos ser ensinadas por meio do uso de *outras palavras*, a não ser que estas outras sejam ensinadas *simultaneamente* com as primeiras. Por exemplo: podemos ensinar os conceitos de certo e errado a uma criança ao lhe ensinar a usar os nomes de cores, dizendo “certo” (talvez batendo palmas como uma forma de estímulo) quando a criança os usa corretamente e “errado” quando ela comete um erro. A criança não necessita já conhecer o significado de “certo” e “errado” para que o uso dessas expressões na explicação desempenhe o papel desejado, a saber, fazer com que ela domine o uso dos nomes de cores (ou quaisquer outras palavras que estejam sendo ensinadas). Suponhamos que depois de ter aprendido a usar algumas palavras, a criança diga “certo” sempre que usar uma palavra corretamente e “errado” sempre que cometer um erro, ou então que seja capaz de substituir expressões de aprovação (como sorrisos, carinhos, palmas, etc.) e desaprovação (caras feias, gestos de desaprovação feitos com as mãos, com a cabeça, etc.) por “certo” e “errado” (ou “bonito” e “feio”), respectivamente e vice-versa. Se isso acontecer com suficiente frequência (e não há limite preciso para essa suficiência), essa criança terá iniciado o aprendizado do conceito de correto e incorreto.

Há um pressuposto factual nessas explicações: as crianças reagem a certas ações de modo semelhante, e essas reações são as reações normais. Quando fazemos o que chamamos “encorajamento”, as crianças tendem a continuar a fazer o que faziam e, quando fazemos o que chamamos “reprovação”, elas tendem a parar de fazer o que faziam.<sup>142</sup> Essas reações normais que estão na base do uso da linguagem não podem ser ensinadas. Ou, se podem, é porque o seu ensino depende de outras reações que não são ensinadas. O ensino de

---

<sup>141</sup> Não devemos esquecer que, no *Tractatus*, Wittgenstein acreditava que não era um problema grave explicar o significado de “objeto” sem que fosse capaz de dar um único exemplo de objeto. E essa impossibilidade *não* se devia à inacessibilidade dos objetos (cf. *RFM* pp. 291-292, 294).

<sup>142</sup> O que é um encorajamento? Suponhamos que chegamos a um país desconhecido e vemos duas pessoas, A e B, interagindo. B está colhendo frutas de um arbusto, A balança o indicador insistentemente de um lado para outro e exibe uma expressão de impaciência para B. Talvez disséssemos que se trata de uma expressão de desaprovação. Mas, suponhamos que B siga fazendo o que estava fazendo com mais entusiasmo e rapidez do que antes. Talvez disséssemos que B resolveu agir contra a vontade de A. Mas, e se essa cena se repetisse incontáveis vezes na interação entre as pessoas desse país? Bem, nesse caso, parece que deveríamos dizer que esse povo tem um estranho modo de encorajar. Que algo seja encorajamento, depende do modo com a ação está relacionada com as demais ações.

ações depende do fato de que o aprendiz tem determinadas reações que não foram ensinadas.<sup>143</sup> Se, por exemplo, mostrarmos a uma criança vários objetos diferentes que possuem todos a mesma cor, a saber, vermelho, e dissermos “vermelho”, esperamos que ela em algum momento comece a repetir essa palavra conosco e, depois, repita a palavra quando um objeto vermelho (que não necessita ser um daqueles usados na explicação) lhe for exibido; ou, melhor ainda: a criança repete a palavra espontaneamente quando vê um objeto vermelho. Se a criança não reagir dessa forma, então lhe faltarão as condições para aprender, tal como faltam a um cão, por exemplo. Isso é parte do que Wittgenstein quer dizer quando diz que o ensino, principalmente nesse nível, é um *treinamento* (por oposição a uma explicação verbal, por exemplo). E isso é, também, parte do que Wittgenstein quer dizer quando diz que *explicações têm um fim em algum lugar*. No fim das explicações está “[o] modo humano comum de agir”.<sup>144</sup> Mas a palavra “treinamento” não deve ser mal interpretada nesse contexto. Trata-se de um treinamento para a realização de uma atividade *normativa*. Não somos máquinas: Podemos errar porque “quebramos”, mas máquinas apenas quebram, não erram.<sup>145</sup>

Wittgenstein pretende mostrar que explicações (treinamento) no nível mais básico da linguagem somente podem ser dadas por meio de *exemplos*. Esse ponto é extremamente importante: na base da linguagem não estão regras que determinam condições necessárias e suficientes para o uso de expressões lingüísticas, muito menos regras que são determinantes absolutos. O que o interlocutor vê como algo defeituoso é justamente o que está na base da linguagem.

Mas alguém poderia objetar do seguinte modo: “É óbvio que as primeiras palavras que alguém aprende não podem ser ensinadas por meio da *descrição* das condições necessárias e suficientes para sua aplicação. Isso é trivial, não é matéria de controvérsia. Mas no ensino podemos *exibir* as condições necessárias e suficientes para o aprendiz. Por exemplo: se exibirmos uma série de objetos vermelhos a uma criança dizendo ‘vermelho’ sempre e apenas quando exibimos objetos dessa cor, então ela terá condições de perceber que ‘vermelho’ deve ser dito apenas quando um objeto vermelho for exibido.” Dizer “Deve-se dizer ‘vermelho’ sempre e somente quando forem exibidos objetos vermelhos” é enunciar as condições necessárias e suficientes exibidas para a criança para o uso da palavra ‘vermelho’? Essa “regra” é circular, pois pressupõe o entendimento de “vermelho”. Talvez devêssemos formular assim: “Deve-se dizer ‘vermelho’ sempre e somente quando forem exibidos objetos que tem *essa* cor”, e dizer isso deve ser acompanhado de um gesto de apontar para um objeto vermelho, para um objeto cuja cor denominamos “vermelho”. Essa regra, porém, pressupõe o entendimento de “cor” (e, portanto, de “mesma cor”), um conceito que a criança em questão não possui. “Mas nós adultos possuímos esse conceito.” Sim, mas como pudemos adquiri-lo? (Deve-se notar que essa não é uma pergunta empírica. A pergunta empírica seria: “Como o adquirimos?”) Tivemos primeiramente que aprender nomes de cores, como “vermelho”, por exemplo. Portanto, o entendimento dessa regra pressupõe o entendimento de “vermelho”, ou de algum outro nome de cor que foi aprendido antes que o conceito de

<sup>143</sup> “...o entendimento é, sem dúvida, susceptível de ser instruído e apetrechado por regras, mas [...] a *faculdade de julgar* é um talento especial, que não pode de maneira nenhuma ser ensinado, apenas exercido...” (KANT, *Crítica da Razão Pura*, A133/B172)

<sup>144</sup> *PI* §206.

<sup>145</sup> O chamado “erro de computador” não é normativo. Por isso, seria menos enganador dizer que o computador falhou.

cor fosse aprendido.<sup>146</sup> “Mas qual é problema? Não estamos tentando formular uma regra que possa ser usada para ensinar uma criança a usar ‘vermelho’. Estamos apenas tentando formular a regra que ensinamos às crianças por meio de exemplos.” Mas se não podemos usar essa formulação para ensinar alguém a usar a palavra, como pode essa formulação ser a formulação da regra de uso da palavra? Se essa regra não pode servir de guia nem para a criança que aprende nem para nós mesmos, dado que a criança ainda não entende as palavras nas quais a regra está formulada e nós devemos já saber usar “vermelho” para compreender a formulação da regra, como ela pode ser a formulação de uma *regra*? “Ora, ao formularmos essa regra, estamos apenas descrevendo a regularidade do uso de ‘vermelho’.” *Descrevendo?* Se se trata de uma regra, então deveria ter um caráter *normativo* e, portanto, deveria servir para *orientar a ação*. (Que as pessoas ajam regularmente de um certo modo não implica que elas *devam* agir assim.) Mas a ação a ser orientada é o uso de “vermelho” e o entendimento dessa regra pressupõe a competência no uso de “vermelho”, pressupõe que a ação de usar “vermelho” já está orientada de modo adequado. Portanto, a regra em questão não poderia orientar a ação de quem a compreende.<sup>147</sup>

De nada adianta formular a regra em questão assim: “Deve-se dizer ‘vermelho’ sempre e somente quando forem exibidos objetos que têm essa *propriedade* (ou *característica*, etc.).” Se fosse exibido apenas um objeto, então a pergunta seria: “Que propriedade?” Se fossem exibidos vários objetos vermelhos, então essa explicação poderia ser entendida apenas se soubéssemos que uma cor é uma propriedade e que nem toda propriedade é uma cor. Mesmo que não tivéssemos nenhum nome para a cor vermelha no nosso vocabulário, teríamos que ter *algum* nome de cor, o qual deveria ter sido aprendido independentemente do uso dessa regra.

Pode parecer que estamos aqui tentando negar o óbvio. Não parece claro que há uma condição necessária e suficiente para o uso do predicado “vermelho”, a saber, que seja aplicado apenas a objetos vermelhos? A impressão de que estamos dizendo alguma coisa ao dizer isso é uma das razões que nos levam a crer que todos os conceitos são bem delimitados. Afinal, não devemos aplicar a palavra “jogo” apenas a jogos e a palavra “calvo” apenas a calvos? Jogos não têm algo em comum, a saber, a propriedade de serem jogos? Ora, dizer isso é dizer apenas que a tudo aquilo que se aplica corretamente o predicado “jogo”, aplica-se corretamente o predicado “jogo”; ou seja, não é dizer coisa alguma, ou, pelo menos, não é dizer quais são as condições de uso da palavra “jogo”, muito menos as condições necessárias e suficientes desse uso. Portanto, não estamos negando o óbvio, mas apenas dizendo que o que parece óbvio é na verdade tautológico.

Suponhamos que alguém objete assim: “A regra de uso de ‘vermelho’ é, no seu essencial, *inefável*. Não podemos pôr em palavras o essencial do que entendemos por meio dessa expressão. Com nossas explicações, sempre fornecemos menos do que nós mesmos sabemos.”<sup>148</sup> Wittgenstein considerou essa objeção na sua *Gramática Filosófica*:

<sup>146</sup> É possível aprender o conceito de cor sem aprender a usar “vermelho”. O ponto, entretanto, é: para aprender o conceito de cor sem saber usar “vermelho”, devemos aprender *outros* nomes de cores sem conhecer o conceito de cor.

<sup>147</sup> Cf. nota anterior.

<sup>148</sup> Cf. cap. V, final da seção 6, sobre a impossibilidade de se levar a cabo as exigências de condições necessárias e suficientes para a aplicação de palavras sem adotar uma concepção tractariana de análise.

É uma opinião freqüentemente recorrente que uma pessoa pode *mostrar* [*zeigen*] seu entendimento apenas de modo imperfeito; que uma pessoa sempre apenas o interpreta de uma distância e também chega mais próximo, mas nunca pode tocá-lo; e a coisa última sempre permanece sem ser dita. — Diz-se: “O entendimento é, afinal, algo *diferente* da expressão do entendimento. Não se pode mostrar o *entendimento*; ele é algo interno, mental.” Ou também: “O que sempre faço para sinalizar o entendimento, quer eu repita a explicação de uma palavra ou execute uma ordem para sinalizar que a entendi, essas ações, todavia, não *devem* ser interpretadas como provas [*Beweise*] do entendimento.”<sup>149</sup>

A idéia central aqui é que o entendimento é algo que atinge um ponto, um nível de profundidade, que nossas explicações *não podem* atingir. “O entendimento não se estende [*reicht*] para além de todos os exemplos?”<sup>150</sup> Mas por que chegamos a pensar assim? Isso está relacionado ao entendimento da expressão “e assim por diante”, quando usada em conexão com séries infinitas ou cujo número de elementos é indeterminado. Já nos seus *Cadernos de Notas*, Wittgenstein destacava a importância singular dessa expressão: “O conceito ‘assim por diante’ [*und so weiter*], simbolizado assim ‘...’, é um dos mais importantes, e, como todos os outros, infinitamente fundamental.”

Pois somente por meio dele estamos justificados em construir a lógica e a matemática “assim por diante” a partir das suas leis fundamentais e sinais primitivos.

O “e assim por diante” entra em cena imediatamente no início da velha lógica, quando é dito que podemos agora gerar um sinal após o outro “assim por diante”.

Sem esse conceito, simplesmente iríamos ficar com os sinais primitivos e não poderíamos ir “adiante” [*weiter*].

O conceito de “assim por diante” é equivalente ao conceito de operação.

Depois do sinal de operação segue-se “...”; que significa que o resultado da operação pode ser tomado novamente como base da mesma operação “e assim por diante”.

O conceito de operação é, de modo completamente geral, aquele de acordo com o qual se pode formar sinais de acordo com uma regra.

Em que a possibilidade da operação está baseada?

No conceito geral de similaridade estrutural.<sup>151</sup>

A expressão “assim por diante” é usada para indicar que a série de exemplos de uso de uma expressão ou da aplicação de uma regra dados numa explicação do significado de uma expressão não esgota todos os casos de seu uso. As séries formais aludidas na passagem acima são *um* exemplo disso. Elas são o resultado da aplicação sucessiva de uma operação sobre o resultado da aplicação anterior.<sup>152</sup> Elas são, portanto, um caso de formação de sinais a partir de outros de acordo com uma regra. Na explicação do uso da palavra “vermelho” também se pode usar a expressão “e assim por diante”, após a exibição de uma série de exemplos de objetos vermelhos. Em ambos os casos a explicação de como seguir a regra não “permanece só nos exemplos elaborados”, mas “os *ultrapassa*’ [*hinausweist*].”<sup>153</sup> No primeiro caso, a série pode seguir *ad infinitum*, enquanto que, no segundo, ela pode seguir indeterminadamente. Em ambos os casos, “e assim por diante” não é uma

<sup>149</sup> *PG* p. 44.

<sup>150</sup> *PI* §208.

<sup>151</sup> *NB* pp. 89-90. O que Wittgenstein chama aqui de conceito “e assim por diante” se aproxima do que Kant denominava capacidade de julgar. Sem a capacidade de julgar, não somos capazes de seguir regras (cf. KANT, *Crítica da Razão Pura*, A132-134/B171-174).

<sup>152</sup> Cf. *TLP* 6.02.

<sup>153</sup> *PI* §208. “Como sei que devo escrever ‘20004, 20006’ na seqüência da série +2 e não ‘20004, 20008’? — (Similar é a questão: ‘Como sei que essa cor é “vermelho”?’). (*RFM* p. 36)

abreviação.<sup>154</sup> Isso está relacionado com o assim chamado problema da criatividade lingüística: aprendemos a falar por meio de um número finito de exemplos de sentenças, mas somos capazes de construir um número indeterminado ou possivelmente infinito delas a partir de um número finito de expressões. Como isso é possível?

A pergunta geral é: como sabemos o que devemos fazer para seguir uma regra em casos não mencionados na explicação de como segui-la? Esse é o problema levantado pelo exame do caso do aprendiz da seção 185 das *Investigações*. Mas se perguntamos *como sabemos* o que devemos fazer, parece que o problema em questão é *meramente* epistemológico, como se já estivesse determinado o que devemos fazer, independente de sabermos do que se trata.<sup>155</sup> A resposta então parece ser: podemos saber isso graças à nossa capacidade de entender a regra, graças a nossa “capacidade de julgar”.<sup>156</sup> Ela nos faz captar aquilo que nos “obriga” a “julgar de tal e tal modo”.<sup>157</sup> Se *sei* que fazer  $\Phi$  é seguir a regra R agora, então se quero seguir a regra R agora, *devo* fazer  $\Phi$ . O entendimento ultrapassa os exemplos porque capta aquilo que ultrapassa os exemplos, a saber, a regra que determina todas as ações que estão de acordo com ela. “Se em uma ocasião compreendi uma regra, estou obrigado àquilo que depois eu faço. Mas isso naturalmente significa apenas que estou obrigado no meu *juízo* sobre o que está e o que não está de acordo com a regra.”<sup>158</sup> E isso vale também para as regras de inferência: “Mas apenas posso concluir [*folgern*] o que realmente *se segue* [*wirklich folgt*]!”<sup>159</sup>

Mas de acordo com a última objeção, não se pode pôr em palavras o que é captado pelo entendimento. O entendimento capta, por exemplo, a “similaridade estrutural” entre a seqüência “2, 4, 6...” e a seqüência “...20002, 20004, 20006...”.<sup>160</sup> Mas essa similaridade não pode ser descrita, mas apenas ensinada por meio de exemplos. O mesmo acontece com a similaridade entre dois tons diferentes de vermelho; ela não pode ser *dita*, mas apenas *mostrada*. O apelo ao inefável aqui é indissociável de um apelo a uma espécie de intuição intelectual,<sup>161</sup> pois se trata da aquisição do *conhecimento* de algo que não pode ser descrito. O que não pode ser descrito é algo que sabemos. Mas o que significa dizer que temos um conhecimento inefável? Significa dizer que sabemos, mas não sabemos *justificar* esse conhecimento *por meio de palavras*. Dizemos que sabemos que “...20002, 20004, 20006...” é um certo estágio da continuação da série que começa com “2, 4, 6...” e segue a regra “+2”. Mas não sabemos dizer como sabemos isso. O mesmo vale para “Isso é vermelho” ou “Essa é uma cor primária”.<sup>162</sup> Portanto, o apelo à idéia de inefável é motivado pela dificuldade de se mostrar como sabemos algumas coisas.

Mas a dificuldade origina-se do fato de se interpretar o uso da expressão “Eu sei...” nos contextos em questão a partir do modelo de justificação epistêmica de proposições empíricas somado à concepção realista

<sup>154</sup> *PI* §208.

<sup>155</sup> “Meramente” significa que a resposta a essa questão não tem implicações metafísicas, como pensa o realista.

<sup>156</sup> Cf. nota 143, sobre Kant.

<sup>157</sup> *RFM* p. 59.

<sup>158</sup> *RFM* p. 328-329; cf. p. 330, *RPP* II §370..

<sup>159</sup> *RFM* p. 40; cf. pp. 45, 83, *PG* p. 244. “Se *p* se segue [*folgt*] de *q*, posso concluir [*schließen*] *p* de *q*; inferir [*folgern*] *p* de *q*.” (*TLP* 5.132)

<sup>160</sup> Cf. *PR* p. 127: “O que nos informa isso é sempre apenas a intuição [*Einsicht*] da relação interna das estruturas e não qualquer proposição ou uma consideração da lógica”.

<sup>161</sup> Cf. *PI* §186.

<sup>162</sup> Cf. *PG* pp. 185-186.



da verdade. De acordo com esse modelo, se sei que  $p$ , então existe algo que é como “ $p$ ” descreve, independentemente de que qualquer pessoa saiba isso. Se sei que “...20002, 20004, 20006...” é um certo estágio da continuação da série que começa com “2, 4, 6...” e segue a regra “+2”, então há algo que é tal como descreve a seguinte proposição, independentemente de que qualquer um saiba isso: “‘...20002, 20004, 20006...’ é um certo estágio da continuação da série que começa com ‘2, 4, 6...’ e segue a regra ‘+2’.” Com essa proposição descreve-se uma similaridade estrutural entre “2, 4, 6...” e “...20002, 20004, 20006...”. O que existe tal como a proposição descreve, independentemente de que saibamos isso, é justamente a similaridade estrutural desses dois segmentos. Se souber que isso é vermelho, então existe algo que é tal como a proposição “Isso é vermelho” descreve, independentemente de que qualquer um saiba isso. O que existe tal como essa proposição descreve, independentemente de que saibamos isso, é justamente uma similaridade de cor entre o que descrevemos com essa proposição e os modelos de cores que foram usados para nos ensinar a palavra “vermelho”. Dado que não conseguimos pôr em palavras a similaridade em ambos os casos, somos levados a crer que existem coisas que não podem ser descritas, que não podem ser conhecidas por descrição, mas por meio de uma experiência chamada “intuição”. O que deveríamos dizer se alguém perguntasse “Como sabes que isso é vermelho?”? Que *vemos* que é vermelho? Isso seria uma justificativa? O que deveríamos dizer se alguém olhasse para o mesmo objeto e dissesse “Isso é verde”? Como podemos convencer essa pessoa? Como podemos justificar nossa afirmação de que isso é vermelho e, portanto, mostrar que sabemos isso? Com palavras parece que não podemos realizar essa justificativa, ao menos não *para os outros*. Parece que a intuição é uma fonte privada de conhecimento; algo que tenho mas não posso *comunicar*. Estamos aqui diante do mesmo problema enfrentado pelo professor da seção 185 das *Investigações*.

Wittgenstein não propõe outro modelo de justificação epistêmica para o uso de “eu sei...” nos contextos mencionados. O problema está justamente na suposição de que faz sentido falar em *justificação* nesses contextos.<sup>163</sup> Mas alguém poderia objetar: “Ora, se é *conhecimento*, trata-se de crença verdadeira justificada.” Como se a expressão “crença verdadeira justificada” representasse a essência do conhecimento a que todo uso da palavra “saber” deveria se ajustar. Eis um pouco da ironia de Wittgenstein: “Não olhe nunca para o uso efetivo das palavras ‘eu sei...’! Olhe apenas para as palavras e especule sobre a aplicação a que elas poderiam se ajustar.”<sup>164</sup> Antes de tudo, “[o] que sabemos, então, sobre a intuição?”

Que conceito temos dela? Deveria ser provavelmente um tipo de visão, um reconhecimento em *um único* lampejo: não saberia mais que isso. “Portanto, você sabe o que é intuição afinal!” Aproximadamente do mesmo modo como sei o que significa “um corpo visto de todos os lados ao mesmo tempo”. Não quero dizer que não podemos usar essa expressão em algum processo, por alguma boa razão. Todavia, o que sei sobre o que ela significa?

“Reconhecer a causa intuitivamente” significa: conhecer a causa *de algum modo* (experienciá-la de algum modo diferente do usual). Agora alguém a conhece — todavia, para que serve isso — se seu conhecimento não é *comprovado* [*bewhárt*] da maneira usual e no devido tempo? Mas ele não é diferente daquele que de algum modo *adivinhou corretamente*. Isto é, não temos nenhum conceito desse *conhecimento* especial da causa. Podemos imaginar alguém que diz com sinais de inspiração que ele *CONHECE* a causa; mas isso não impede que agora *testemos* se ele com razão sabe.<sup>165</sup>

<sup>163</sup> Cf. p.ex. *RFM* pp.

<sup>164</sup> *CE* p. 391.

<sup>165</sup> *CE* p. 393.

De fato, *sabemos* que “...20002, 20004, 20006...” é um certo estágio da continuação da série que começa com “2, 4, 6...” e segue a regra “+2”. Mas saber isso não é ter um tipo de visão de certas propriedades dos sinais “2, 4, 6...” e “...20002, 20004, 20006...”. Se alguém nos perguntasse como sabemos isso, tudo o que poderíamos fornecer é uma explicação perfeitamente ordinária de como seguir a regra “+2”, a qual se daria por meio de *exemplos*. E o que fornecemos é tudo o que podemos fornecer para nós mesmos, pois o que estamos ensinando não é um conhecimento sobre um estado de coisas que pode ser conhecido somente por intuição, mas uma habilidade, uma técnica, uma prática; algo que se exhibe nas ações (públicas), não algo privado. É como aprender a dançar, a andar de bicicleta, a tocar um instrumento musical, etc. E faz parte dos critérios de identidade dessas práticas o papel que elas desempenham na nossa forma de vida.

“Sim, mas nesses últimos casos, o que deve ser feito pode ser exaurido na lição. A aplicação da técnica não ultrapassa os exemplos. O problema surge apenas nos casos em que essa ultrapassagem é necessária e inevitável.” A aplicação da técnica de construção da série “2, 2, 2, 2...” ultrapassa os exemplos? “Como sei que eu deveria escrever ‘2’ após o ‘2’ de número quinhentos? Isto é, que nesse ponto ‘2’ é ‘o mesmo numeral’? E se sei isso *de antemão*, como esse conhecimento me ajuda posteriormente? Quero dizer: se o passo deve realmente ser dado, como então sei o que devo fazer com aquele conhecimento anterior.”<sup>166</sup> Nesse sentido, *todas* as aplicações de regras ultrapassam os exemplos dados no seu ensino. “Ora, ‘2’ é igual a ‘2’. Na série ‘2, 2, 2, 2...’ o que se faz é *repetir a mesma coisa*.” Em primeiro lugar, “2, 2, 2, 2...” pode ser o começo da série “2, 2, 2, 2, 3, 3, 3, 3, 4, 4, 4, 4...”. Além disso, alguém que escreve a série “1, 2, 3, 4...” não está em cada passo repetindo a mesma coisa?<sup>167</sup> “Não, pois ‘2’, por exemplo, é diferente de ‘1’.” Se é diferente, não é o mesmo. Mas não é o mesmo *o quê?* Escrever “2” depois de “1” e “3” depois de “2” não é repetir a mesma coisa, a saber, seguir a regra “+1”?<sup>168</sup> No entanto, os sinais “1”, “2” e “3” são diferentes. A identidade que interessa aqui certamente não é a identidade do *sinal* (no sentido tractariano). Se alguém ordenasse “Escreva uma série de *números* contendo apenas o sucessor de 2”, escrever a série “3, III, 3, III, 3, III...” seria obedecer a essa ordem. No entanto, “3” não é o mesmo sinal que “III”. Em suma: fazer o mesmo é seguir a mesma regra.<sup>169</sup> É por isso que é difícil ver que sentido poderia ter a sentença “se você não fizer a mesma coisa todas as vezes, não estará seguindo a regra”.<sup>170</sup> Na seqüência “3, III, 3, III, 3, III...”, pode ser que se faça a mesma coisa em cada passo, mas pode ser que não, tudo depende de que regra esteja sendo seguida.

O que o objetor parece querer dizer é o seguinte: “Quando descrevemos um objeto com a proposição ‘Isso é vermelho’ não descrevemos *a cor* do objeto; não descrevemos como é essencialmente o vermelho.” E isso significa: não *definimos* “vermelho”. Mas se uma definição é algo que determina o significado de uma expressão, então “Isso é vermelho” pode ser usado para definir “vermelho”.<sup>171</sup> Mas o que o objetor quer dizer

<sup>166</sup> *RFM* p. 36; cf. *PI* §§213-214.

<sup>167</sup> Cf. *RFM* p. 331: “Seguir uma regra de transformação não é mais problemático do que seguir a regra ‘escreva sempre o mesmo novamente’. Pois a transformação é uma espécie de identidade.”

<sup>168</sup> Cf. *PI* §226.

<sup>169</sup> Cf. *PI* §225.

<sup>170</sup> Cf. *PI* §227.

<sup>171</sup> Cf. *PG* pp. 60-61.

é que não determinamos por meio dessa definição (destas palavras) as condições necessárias e suficientes para que algo seja vermelho.

Nessa objeção está operante a idéia de objeto privado (a sensação de vermelho), de algo cujas propriedades (os *qualia*) podem ser conhecidas apenas por uma intuição interna (introspecção) e que não podem tornar-se públicas por meio de uma descrição, pois não podem ser descritas. O conhecimento desse objeto privado seria aquilo no qual nos baseamos para usar a palavra “vermelho”. A esse respeito Wittgenstein formula uma crítica interna:<sup>172</sup> “Elimine sempre o objeto privado supondo: ele muda constantemente; você todavia não nota, porque sua memória o engana constantemente.”<sup>173</sup> O que é eliminar o objeto privado e como essa suposição pode fazê-lo? Eliminá-lo é mostrar que ele não desempenha nenhuma função lógica (necessária) no uso da linguagem.<sup>174</sup> E a suposição acima faz isso ao mostrar que o uso *correto* da expressão (de acordo com os critérios ordinários) e a mudança constante do objeto privado são compostíveis. A mudança do objeto é compensada pela falha da memória e, no final, esse duplo infortúnio passa despercebido. Se essa suposição faz sentido, talvez a situação nela representada seja o caso em relação a todos os usuários da linguagem. Mas que diferença isso poderia fazer? Nossa *prática* ficaria intacta. E se nessa situação nos afastamos da verdade, então parece que nos afastamos de algo que não tem importância, o que vai contra nossas intuições fundamentais sobre a verdade.

Mas como seria possível que *todos* usassem “vermelho” *corretamente* mesmo que todos aplicassem essa palavra a cada momento tendo diferentes sensações de cor? Qual seria aqui o critério de correção? Alguém poderia dizer: “Se a palavra foi definida por meio de um determinado exemplo, então usá-la corretamente é usá-la para descrever um objeto que tenha a mesma cor do exemplo e ambos têm a mesma cor se causam a mesma sensação de cor.” Se isso fosse o caso, então se o referido duplo infortúnio ocorresse apenas a uma pessoa, ela estaria usando a palavra “vermelho” *incorretamente*, embora a estivesse usando exatamente como a usam todos aqueles que não sofrem esse duplo infortúnio e usam a palavra *corretamente*, ou seja, embora estivessem descrevendo como vermelhos ou não-vermelhos *os mesmos objetos*. Portanto, essa pessoa estaria agindo privadamente de modo incorreto, mesmo que estivesse agindo publicamente de modo correto! Mas nossa linguagem não tem essa esquizofrenia semântica.

A similaridade estrutural entre “2, 4, 6...” e “...2002, 2004, 2006...” não é um objeto privado. Mas dado que, para o objetor, a apreensão dessa similaridade é inefável, poderia ser o caso que todos julgassem erroneamente apreendê-la e, mesmo assim, julgassem que “2, 4, 6...” e “...2002, 2004, 2006...” têm uma similaridade estrutural; que “...20002, 20004, 20006...” é um certo estágio da continuação da série que começa com “2, 4, 6...” e segue a regra “+2”. Isso mostra que o problema com a idéia de privacidade da sensação é o fato de que ela está conjugada com a idéia de inefabilidade. É o inefável que não desempenha ne-

---

<sup>172</sup> Trata-se de uma crítica interna porque nela Wittgenstein assume, para efeito de argumento, (a inteligibilidade de) o ponto de vista do interlocutor: a visão *sub specie aeternitatis*.

<sup>173</sup> *PI* p. 207.

<sup>174</sup> A estratégia argumentativa da passagem recém citada é a mesma de §293, onde Wittgenstein formula o seu famoso argumento do besouro na caixa.

nhum papel lógico no uso da linguagem. Dado que o privado é inefável, ele também não desempenha nenhum papel lógico no uso da linguagem.

### 9. *Fundamento, Verdade e a Autonomia da Gramática*

Usar uma palavra sem justificação não é o mesmo que usá-la de modo incorreto. • Usar uma palavra de modo mecânico não significa que é usada não normativamente. • Seguímos regras sem refletir sobre o que fazemos. • Pensar que só podemos usar palavras mecanicamente porque aprendemos a usar as palavras refletidamente implica admitir a existência de uma “linguagem do pensamento”. • Agir mecanicamente de acordo com uma regra não é suficiente para que se esteja seguindo essa regra, mas também não é incompatível. • O critério de “aprender a reconhecer uma identidade de cor” é o comportamento lingüístico. • É parte da lógica dos nossos nomes de cores desconsiderar as dúvidas céticas. • Wittgenstein não nega as relações empíricas entre o uso de nomes de cores e certas capacidades perceptuais. Mas a descoberta dessas relações pressupõe o uso desses nomes e não pode, pois esclarecer esse uso. • Certas palavras são usadas sem justificação porque a cadeia de justificações deve ter um fim e o uso dessas palavras está nesse fim. • O fundamento, o que está no fim da cadeia de justificações, (1) não é fundamentado (como a terra, que não está sobre nada), (2) não é uma verdade auto-evidente — o fundamento da verdade não é verdadeiro, (3) não é uma suposição assumida irresponsavelmente, (4) não é nem razoável nem não razoável, (5) é um padrão de ação. • As ações fundamentais envolvem crenças, mas essas crenças não envolvem a “representação de um estado de coisas”. • Essas crenças não têm fundamento, mas isso não é um defeito. • Nossas ações fundamentais não são razoáveis (nem não-razoáveis), pois são os padrões de razoabilidade. • O fato de aceitarmos nossas ações sem escolha dá a impressão de que são ações fundamentadas. Mas “não escolhemos” significa aqui “não faz sentido falar de escolha”. Se as ações fundamentais são condições para que dominemos nossos conceitos, então a descoberta de que as crenças nas quais essas ações se baseiam são falsas nos levará a abandonar essas ações e, com isso, nossos conceitos. • A impossibilidade de que essas crenças sejam equivocadas nos leva a crer que se tratam de crenças fundamentadas. • Dizer que o fundamento é verdadeiro supõe a possibilidade de se julgar o jogo de linguagem fora de qualquer jogo de linguagem. Mas julgar é algo que se faz em um jogo de linguagem. • Dizer do fundamento que é o fundamento é o mesmo que dizer do metro padrão que ele tem um metro. • Regras gramaticais não são nem justificadas nem injustificadas. • É possível imaginar uma linguagem em que há negação mas na qual a lei da dupla negação não vale. Essa lei é uma regra que determina o sentido do sinal de negação na nossa linguagem. Mas não determina o sentido do sinal de negação da linguagem fictícia recém mencionada. • A lei da dupla negação não se segue do significado de “não”, mas determina ou constitui esse significado na nossa linguagem. • Supor que a lei de dupla negação expressa a essência de qualquer linguagem possível é supor que a palavra “não” expressa uma operação mental determinada que deve acompanhar o uso de um sinal para que ele seja o sinal de negação. • Não há uma realidade independente ao qual o uso de “não” corresponda. • Não faz sentido dizer que sem a regra  $\sim\sim p=p$  não poderíamos expressar certos fatos, se não há como determinar esses fatos sem fazer uso da regra  $\sim\sim p=p$ . • Podemos comparar gramáticas entre si, mas não uma gramática e a realidade. • A gramática é arbitrária na medida em que a ela não corresponde nada na realidade. • Os objetivos do uso da linguagem ou são extra-lingüísticos mas não determinam a gramática, ou determinam a gramática mas são lingüísticos. • Um exemplar apresentado numa definição ostensiva, *qua* objeto físico, é independente da linguagem, mas não *qua* exemplar. • Não faz sentido dizer que algo é um exemplar de vermelho porque é vermelho. • A determinação das correlações entre capacidades perceptuais e a gramática pressupõe a gramática e, por isso, não pode justificá-la. • As regras gramaticais não são arbitrárias, se isso significa que escolhemos ao acaso seguí-las.

O que parece inefável em ambos os casos descritos no final da secção anterior é uma similaridade, uma identidade, algo que reconhecemos — como o mesmo. Para Wittgenstein, não há nada de inefável envolvido no

uso da linguagem. Mas se há realmente uma identidade de cor entre certos objetos e de estrutura entre certos sinais, com sabemos isso? Em outras palavras: quais são nossos critérios de identidade nesses casos? Sobre essa questão, há uma passagem das *Observações sobre os Fundamentos da Matemática* que é particularmente esclarecedora:

Um jogo de linguagem: trazer alguma *outra* coisa; trazer a *mesma* coisa. Agora, podemos nos representar como ele é jogado. — Mas como posso explicá-lo a alguém? Posso dar-lhe essa instrução. — Todavia, como ele sabe o que deveria trazer da próxima vez como o ‘mesmo’ — com que direito posso dizer que ele trouxe a coisa certa, ou errada? — Sim, reconheço saber que as pessoas em certos casos se dirigiram a mim com sinais de protesto.

Isso significa agora talvez que a definição de “o mesmo” seria essa: o mesmo é aquilo que todas ou a maioria das pessoas concorda em ver como o mesmo? — Certamente que não.

Pois, a fim de constatar a identidade, naturalmente não utilizo o acordo entre as pessoas. Que critério você então utiliza? Absolutamente nenhum.

Usar a palavra sem justificação [*ohne Rechtfertigung*] não significa usá-la ilegitimamente [de modo incorreto — *Unrecht*].<sup>175</sup>

Parece que dizer que uma palavra foi usada sem critério é o mesmo que dizer que ela foi usada caoticamente e, portanto, de modo incorreto. Se não temos critérios para o uso de uma palavra, parece que estamos perdidos, desorientados. Mas todas as nossas ações regulares são ou devem ser baseadas em critérios? Não pode haver uma ação regular que não seja baseada em critérios?

Poder-se-ia objetar que, nesse caso, a ação seria meramente *mecânica* e não normativa, com sentido. Mas uma ação mecânica é necessariamente não normativa? Isso depende de como se entende “mecânica”. Quem está familiarizado com a habilidade de se tocar um instrumento sabe que quando prestamos muita atenção nas ações que realizamos ao tocar, pensando se o movimento que estamos fazendo está correto, pensando no movimento que devemos fazer a seguir, tendemos a cometer erros. Ou seja, é mais fácil tocar o instrumento se realizamos as ações sem refletir sobre elas, sem pensar no que estamos fazendo. Ações realizadas sem reflexão, tal como as ações reflexas, não são, num certo sentido, ações mecânicas? Mas tocar um instrumento não é realizar ações regulares normativas, realizar ações de acordo com regras, mesmo quando estamos improvisando? (Quando estamos improvisando temos que nos manter dentro da escala, p.ex..) Portanto não se trata de seguir estas regras mecanicamente? “Segue-se a regra ‘*mecanicamente*’. Compara-se ela portanto a um mecanismo. “Mecanicamente” — isso significa: sem pensar [*ohne zu denken*]. Mas completamente sem pensar? Sem refletir [*ohne nachzudenken*].”<sup>176</sup> O objetor poderia então dizer: “Podemos seguir a regra mecanicamente apenas porque aprendemos a segui-la refletindo sobre o que fazemos.” Entretanto, o que a criança pensa quando aprende a usar “vermelho”? Ela pensa que *os exemplos exibidos possuem todos a mesma propriedade*? Em que linguagem ela pensa isso? Do pensamento? Ou o ato de pensar não é lingüístico? Podemos pensar o pensamento expresso por “os exemplos exibidos possuem todos a mesma proprieda-

<sup>175</sup> *RFM* p. 406. Wittgenstein faz aqui um jogo de palavras em alemão que *poderia* ser traduzido assim: “Usar uma palavra sem justificação [*ohne Rechtfertigung*] não significa usá-la de modo injustificado [*Unrecht*].” Cf. *PI* §289. Sobre a inexistência de critérios para a identidade nos contextos examinados, cf. *PI* §377.

<sup>176</sup> *RFM* p. 412.

de” e não sabermos usar nenhuma palavra para expressar os conceitos de *ser o mesmo* e de *propriedade*, p.ex.? (Cf. mais adiante.)

Suponhamos que o objetor diga: “Uma ação mecânica que está de acordo com uma regra não é necessariamente um ato de *seguir* a regra.” Isso está correto. Mas tampouco há uma incompatibilidade entre as duas coisas, pelo menos no sentido de “mecânica” explicado acima. Quando a criança é ensinada a usar a palavra “vermelho”, é treinada a realizar uma atividade normativa; é repreendida quando erra e estimulada quando acerta. No final desse processo ela usará a palavra corretamente sem pensar no que faz nem no que deve fazer. Ela simplesmente responderá mecanicamente a um estímulo *de maneira correta*.

A idéia que parece atrair nossa atenção de maneira irresistível aqui é que no ensino da palavra “vermelho” a criança vê que os objetos exibidos têm *a mesma* cor, ela percebe a identidade. Isso seria o critério no qual ela se baseia para usar a palavra. Mas o que significa dizer que a criança percebe a identidade? Qual é o nosso critério para dizer isso? Ora, o fato de que a criança usa a palavra “vermelho” corretamente, ou seja, ela chama de vermelho aquilo que *nós* chamamos de vermelho. Do mesmo modo, o fato de que o daltônico não pode usar alguns nomes de cores como nós é o nosso critério para dizer que ele não percebe certas *diferenças*. O seguinte fato tem uma importância *lógica* e é esclarecedor aqui: se a criança usa o nome de cor corretamente, não consideramos a “hipótese” de que ela, afinal, não esteja percebendo a mesma cor e esteja usando o nome de cor apenas acidentalmente de modo correto. Desconsiderar essa hipótese faz parte do (constitui o) jogo de linguagem com nomes de cores. A mesma reflexão vale para a percepção de similaridades estruturais entre expressões lingüísticas.

(Deve-se ter em mente aqui que Wittgenstein não está negando a possibilidade de se descobrir empiricamente relações entre nossas habilidades lingüísticas e certos fenômenos psico-fisiológicos. Seu ponto é: estas investigações não podem elucidar a lógica da nossa linguagem; não esclarecem o uso de “seguir a regra”, “o mesmo”, “significado”, etc., mas pressupõem o domínio da técnica de usar essas expressões.)

O fato de que a criança usa a palavra sem justificação não implica que ela a usa de modo errado. Quando dizemos que alguém não pode justificar suas ações, que suas ações são injustificáveis, que não há justificativa para suas ações, normalmente queremos dizer que ela fez algo errado. Não se pode justificar um erro. Não há justificativa para um erro. Não se podem dar *razões* para se ter feito algo de errado; caso contrário, não seria errado.<sup>177</sup> Justificar uma ação é mostrar que ela é uma ação correta. Pode-se, no máximo, explicar o erro, mostrar as suas *causas*. Wittgenstein não está usando “sem justificação” (*ohne Rechtfertigung*) no sentido normal. O uso de expressões que compõem a base da nossa linguagem é feito sem justificativa porque a cadeia de justificativas deve ter um fim: “Se exauri as justificativas [*Begründungen*], então cheguei à rocha dura e minha pá entorta. Estou tentado a dizer: ‘Simplesmente ajo assim.’”<sup>178</sup> Justificativas devem

<sup>177</sup> É certo que em algumas circunstâncias, o melhor a ser feito ainda é algo moralmente indesejável. Mas, se não podemos fazer mais nada, salvo o menor dos males, e se fazê-lo é melhor do que não fazê-lo, então estamos justificados em fazê-lo e, portanto, essa é a ação correta nessas circunstâncias.

<sup>178</sup> *PI* §217. Já nos seus *Cadernos de Notas*, Wittgenstein expressava esse ponto. Ao comparar a visão de mundo (*Weltanschauung*) dos modernos e dos antigos, ele diz: “A dos antigos, todavia, nesse respeito, é mais clara, uma vez que eles reconhecem um término claro [*klaren abschluß*], enquanto que pelo novo sistema parece que *tudo* deveria estar justificado [*begründet*].” (*NB* p. 72; cf. *PG* pp. 96-97)

*poder* ser exauridas (embora não seja necessário que sejam exauridas). E se o são, então o que obtemos no final é algo que não pode mais ser justificado. Caso contrário, não seria o final, não seria a exaustão das justificativas e, portanto, não seria uma justificativa.<sup>179</sup> Mas isso não significa nem que o que obtemos seja uma verdade auto-evidente nem que seja uma pressuposição assumida irresponsavelmente.<sup>180</sup>

A fundamentação, todavia, a justificação da evidência, chega a um fim; — mas o fim não são proposições que se nos evidenciam imediatamente como verdadeiras, justamente como uma espécie de *visão* [*Sehen*] da nossa parte, é antes nossa *ação* [*Handeln*], que está no fundo [na parte mais profunda — *Grunde*] do nosso jogo de linguagem.<sup>181</sup>

“Grunde” *pode* ser traduzido em alguns contextos por “fundamentos” ou “fundações”. Wittgenstein, entretanto, quer justamente evitar a metáfora *usual* da construção, como mostra uma passagem da *Gramática Filosófica*. Ali ele afirma que a lógica e a matemática não estão *baseadas em* axiomas, mas *desenvolvidas a* partir deles. Ele então introduz uma nova metáfora de construção para ressaltar essa diferença. A matemática e a lógica estariam baseadas em axiomas se fossem como casas que estão baseadas nas suas fundações. Estas fundações estão apoiadas sobre a Terra. Sua função é fixar a casa num determinado ponto da superfície da Terra. Se os axiomas matemáticos ou lógicos fossem fundamentos, no sentido tradicional, então, tal como as fundações de uma casa, eles teriam de estar baseados em alguma outra coisa. “Uma fundação [*Fundament*] que não está sobre nada é uma má fundação.”<sup>182</sup> A matemática e a lógica são, todavia, para Wittgenstein, como um planeta artificial que começou a ser construído do centro. Sua parte mais profunda não está sobre coisa alguma e ele poderia muito bem ter sido construído em outro lugar. “Ensine-nos [matemática], então você a terá fundamentado [*begründet*]”.<sup>183</sup> Ou seja, a parte mais profunda da matemática, do corpo de verdades matemáticas, é constituída por ações (o uso de sinais matemáticos), e essas ações não estão *baseadas em* nenhuma verdade auto-evidente, ou seja, não há nenhuma *visão* sobre a qual se baseia a ação de se usar sinais matemáticos no seu nível mais elementar.

O fim do processo de dar justificativas é a parte mais profunda do jogo de linguagem. “Mas o fim não é uma pressuposição infundada [*unbegründete*], mas um modo de agir sem fundamento [*unbegründete Handlungsweise*].”<sup>184</sup> “Como sei? — Se isso significa ‘Tenho razões [fundamentos — *Gründe*]?’”, então a resposta é: logo esgotarei as razões. E então terei de agir sem razões [*ohne Gründe*].”<sup>185</sup>

Não é errado dizer que esse modo de agir fundamental envolve certas crenças. Mas “crenças” não significa aqui “*proposições* pensadas e admitidas como verdadeiras”. As ações envolvem crenças no mesmo

<sup>179</sup> Oswald Hanfling explica a diferença entre “ohne Rechtfertigung” e “Unrecht” dizendo: “...meu uso de uma palavra pode ser justificado embora nenhuma justificação (por regra, exemplo ou de outro modo) possa ser produzida.” (HANFLING, 1989, p. 148) Se o uso está justificado mas não podemos produzir uma justificação, então parece que se trata de uma impossibilidade epistêmica. O ponto de Wittgenstein, entretanto, é que não faz sentido falar de justificação.

<sup>180</sup> Esse uso de “sem justificação” é análogo ao seguinte uso de “não tem religião”: uma criança pergunta ao pai qual é a religião do seu cachorro. O pai responde que cachorros não têm religião. Certamente o pai não está dizendo, salvo por brincadeira, que cachorros são ateus.

<sup>181</sup> OC §204.

<sup>182</sup> PG p. 297.

<sup>183</sup> *Idem*.

<sup>184</sup> OC §110.

<sup>185</sup> PI §211.

sentido em que dizemos que as ações de um cão, por exemplo, envolvem certas crenças. O critério que temos para falar sobre crenças aqui é a ação. Dizer que um modo de agir fundamental envolve a crença de que *p* é dizer que agimos desse modo sem nenhuma dúvida, nenhuma hesitação, que poderia ser descrita como uma dúvida em relação à verdade de *p*. Por exemplo: digito estas palavras agora sem mostrar qualquer dúvida sobre a existência de um monitor de computador na minha frente. Apenas nesse sentido podemos dizer das ações fundamentais que envolvem crenças.<sup>186</sup> Essas crenças fundamentais não estão baseadas em nada, não estão fundamentadas, pois não se trata de uma “representação de um estado de coisas”. “No fundo [*Grunde*] da crença fundamentada [*begründeten*] está a crença sem fundamento [*unbegründete*].”<sup>187</sup> Mas essa falta de fundamento não é um defeito. O fato de não serem baseadas em fundamentos não torna nossas ações fundamentais irracionais ou não razoáveis. Elas também não são racionais ou razoáveis. E a razão disso é: elas são nossos paradigmas de racionalidade e razoabilidade.<sup>188</sup> Assim como não podemos dizer do metro-padrão que ele tem um metro, a não ser que não o consideremos como o metro-padrão,<sup>189</sup> não podemos dizer dos nossos paradigmas de racionalidade ou razoabilidade que eles são racionais ou razoáveis.

Wittgenstein expressa essa assimetria entre o que é fundamentado e o seu fundamento também do seguinte modo: “Se a verdade é o que é fundamentado [*Begründete*], então o fundamento [*Grund*] não é verdadeiro, nem falso.”<sup>190</sup> Aquilo que dá apoio para a verdade não está apoiado em nada (não é verdadeiro), mas não porque careça de apoio (porque seja falso). Dizer que o fundamento não é verdadeiro é análogo a dizer de uma rosa não tem dentes. A sentença “Rosas não têm dentes” parece ser obviamente verdadeira, no sentido em que a sentença “Rosas não são verdes” ou “Crianças recém nascidas não têm nenhum dente” são verdadeiras. Mas onde uma rosa teria dentes?<sup>191</sup> Sabemos usar as palavras “rosa”, “ter” e “dente”. Mas não é claro que estejamos representando alguma situação com a sentença “Rosas têm dentes”. Portanto não é claro que estejamos negando a ocorrência de alguma situação com a sentença “Rosas não têm dentes”. Quando Wittgenstein está dizendo que o fundamento não é nem verdadeiro, nem falso, as sentenças “O fundamento não é verdadeiro” e “O fundamento não é falso” são análogas às sentenças “Rosas têm dentes” e “Rosas não têm dentes”. Elas estão sendo usadas para resumir o ponto principal de uma reflexão: *não faz sentido* dizer

---

<sup>186</sup> Poder-se-ia pensar que essas observações são muito permissivas. Enquanto digito estas palavras não demonstro qualquer dúvida de que a pedra mais ao sul da base da pirâmide de Miquerinos tem três mil quilos. Isso significa que acredito nisso? Obviamente que não. As observações em questão não pretendem apresentar uma *definição* de crença. Elas não pretendem mostrar que ter uma crença é o mesmo que ter um comportamento que não exiba dúvidas sobre a verdade de uma determinada proposição. Afinal, podemos fingir que acreditamos em algo. Elas visam simplesmente mostrar quais são os critérios para a atribuição de crenças a alguém que ainda não possui linguagem. Portanto, pretendem mostrar como a palavra “crença” é usada em tais contextos. (“Ele pensou que a porta para cachorros estivesse destrancada, pois correu direto para ela e bateu seu focinho com toda força! Ele não parou e nem empurrou a porta com a pata antes de passar. Ele devia estar com medo mesmo, pois ele sempre verifica se a porta está aberta antes de passar.”)

<sup>187</sup> OC §253; cf. §§166, 404, 411.

<sup>188</sup> “Você deve ter em mente que o jogo de linguagem é, por assim dizer, imprevisível. Quero dizer: ele não é baseado em fundamentos. Não é razoável [*vernünftig*] (ou não razoável [*unvernünftig*]). Ele está aí — como nossa vida.” (OC §559)

<sup>189</sup> Cf. PI §50. Sobre esse tópico, cf. LUCKHARDT (19??).

<sup>190</sup> OC §205.

<sup>191</sup> PI p. 221.



que o fundamento é verdadeiro (ou falso); ao menos não no sentido que faz dizer que aquilo que o fundamento fundamenta é verdadeiro.<sup>192</sup>

Mas em que sentido se *podia* dizer das nossas *ações* fundamentais que são verdadeiras? No sentido em que são baseadas em crenças verdadeiras? Mas em que sentido de “crença”? Não no sentido de “proposição pensada e admitida como verdadeira”. Por que temos a inclinação a dizer que elas são verdadeiras? Porque temos a impressão que as aceitamos *porque* são verdadeiras; que sua aceitação é justificada; que nossas ações são baseadas em crenças verdadeiras. Mas a intuição correta que está por trás dessa impressão é que essa aceitação não é produto de uma escolha (cf. próxima secção). Mas ela não é produto de uma escolha não porque seja a aceitação de uma crença que corresponde a como a realidade é. Se fizer sentido falar de crença aqui, trata-se do sentido de “ausência de dúvida” explicado acima, a qual é um aspecto das nossas ações fundamentais. Ao agirmos como agimos, não escolhemos reflexivamente entre várias opções, como se nossas ações fossem o produto de uma cuidadosa deliberação. A ausência de escolha, entretanto, não se deve ao fato de não haver opções de possíveis ações alternativas, mas ao fato de que uma tal deliberação exige o domínio de técnicas mais complexas cujo aprendizado depende do domínio das técnicas mais fundamentais. Em outras palavras: não faz sentido falar em deliberação no nível mais fundamental da linguagem. Quando então *refletimos* sobre o que está no nível mais profundo da linguagem, temos a impressão de que se trata de algo que não pode ser de outro modo: a essência da realidade que é refletida na gramática da linguagem. De fato não podemos cortar o galho no qual estamos apoiados. Se nossas ações fundamentais nos permitiram dominar a linguagem (até o ponto de poder refletir sobre sua natureza), como poderíamos conceber a possibilidade de que estas ações estejam de algum modo *equivocadas*? Se nossas crenças fundamentais, aquelas que estão incorporadas nas nossas ações fundamentais, são falsas, então não dominamos os conceitos que acreditamos dominar ao refletir sobre a natureza da linguagem. Se um equívoco aqui é inconcebível, então *parece* que nossas ações fundamentais estão baseadas em crenças necessariamente verdadeiras.<sup>193</sup>

Na suposição de que o fundamento deve ser algo verdadeiro está incorporada a suposição de que podemos olhar para a nossa linguagem “de fora”. Se a linguagem possui um fundamento, um nível mais básico, mais profundo, então sempre que a usamos o estamos aceitando, *tratando-o*, como o fundamento, tal como aceitamos ou tratamos o chão como um apoio pisando com segurança sobre ele. Ao *dizermos* que o fundamento é *verdadeiro*, assumimos que faz sentido ao menos tentar provar que ele é verdadeiro. Mas se quisermos provar que o fundamento é verdadeiro, isto é, que ele é o fundamento, então estamos considerando-o como um mero candidato a fundamento. Mas isso está em conflito com considerá-lo ou tratá-lo como fundamento. Portanto, ao dizermos que o fundamento é verdadeiro, estamos tentando fazer duas coisas incompatíveis: usar a linguagem sem tratar seu fundamento como fundamento. Tentar fazer isso é o mesmo que tentar

---

<sup>192</sup> “...a escolha de uma unidade [de medida] não é ‘verdadeira’ e a outra ‘falsa’, como o enunciado de medida é verdadeiro ou falso.” (PG p. 185)

<sup>193</sup> O argumento, em suma, é o seguinte: Se nossa crença em  $p$  não é equivocada, então  $p$  é verdadeira. Se nossa crença em  $p$  não pode ser equivocada, então  $p$  é necessariamente verdadeira. A possibilidade de uma crença equivocada em  $p$  depende da possibilidade de que  $p$  seja falsa ou sem sentido. Mas, a impossibilidade de que a crença em  $p$  seja equivocada pode dever-se não ao fato de que  $p$  é necessariamente verdadeira, mas porque o domínio dos conceitos que necessitamos para conceber a falsidade de  $p$  estão fundados justamente na verdade de  $p$ .

provar que o metro padrão tem um metro. Se se trata do metro padrão, então o aceitamos como o metro padrão sem prova. Se medirmos o metro padrão, então ou o fazemos por meio de algum outro padrão de medida (o sistema inglês, p.ex.) ou não estamos tratando-o como o metro padrão. Tentar provar que o metro padrão tem um metro, considerando-o como o metro padrão, é o mesmo que tentar medi-lo por meio dele mesmo. Nesse caso, faria sentido dizer: “Essa barra tem um metro, pois afinal é o metro padrão e, portanto, tem o mesmo tamanho do metro padrão.” Mas faz sentido dizer de um objeto que ele tem o mesmo tamanho que o tamanho que tem? (Faz sentido dizer de um objeto que ele é idêntico a si mesmo?) Se usamos nossa linguagem, aceitamos o fundamento como fundamento — sem prova. Ele é um dado. Se admitirmos a possibilidade de provar que ele é o fundamento, então estaremos tentando nos colocar *fora* da linguagem, considerando-a como um todo, juntamente com o seu fundamento, e tentando determinar a partir de um padrão exterior se ela é correta, verdadeira. Mas o fazemos usando a palavra “verdadeiro” tentando jogar o jogo de linguagem na qual dizemos que as proposições fundamentadas são verdadeiras, ou seja, o fazemos tentando fazer um lance *dentro* da linguagem. Podemos pedir razões apenas *dentro da* linguagem e não podemos, portanto, pedir razões *para a* linguagem.<sup>194</sup> “Não posso sair fora da linguagem com a linguagem.”<sup>195</sup>

Essa reflexão pode parecer paradoxal àquele que concebe o fundamento como um conjunto de proposições. Se forem proposições, como pode a questão sobre sua verdade ou falsidade não ter importância? Esse caráter paradoxal, no entanto, pode desaparecer se reconhecermos que se tratam de modos de agir incorporados numa forma de vida. (Mas surge então a questão: nossas ações fundamentais são arbitrárias? Essa questão será tratada na próxima seção.)

Se, pois, nossas ações fundamentais não são nem justificadas nem injustificadas, as regras gramaticais, as regras que determinam o significado das nossas expressões lingüísticas, também não são justificadas ou injustificadas, pois ao realizar as ações lingüísticas fundamentais estamos seguindo regras gramaticais.

Uma definição ostensiva pode colidir com as regras restantes para a aplicação de uma palavra? — Pois parece que sim; mas regras afinal não podem colidir, a menos que se contradigam. Pois, de resto, elas determinam um significado e não prestam contas a um significado que poderiam contradizer.

A gramática não presta contas a nenhuma realidade [*Wirklichkeit*]. Regras gramaticais determinam antes de tudo o significado (constituem-no) e, portanto, não prestam contas a nenhum significado e, nesse sentido, são arbitrárias.

Não pode haver qualquer discussão sobre se essa regra ou aquela é a regra correta para a palavra “não” (isto é, se ela está de acordo com o seu significado). Pois a palavra ainda não tem nenhum significado sem estas regras, e se alteramos as regras, então ela tem agora outro significado (ou nenhum), e podemos então do mesmo modo também alterar a palavra.<sup>196</sup>

Wittgenstein certamente não está pensando numa situação em que estamos tentando fornecer a expressão de uma regra que já seguimos ao usar uma palavra. Se, por exemplo, dizemos que o sinal de negação em lógica formal, digamos “~”, é usado de acordo com a regra “~~p=~p”, então estamos simplesmente errados.<sup>197</sup> Em lógica formal seguimos essa regra: “~~p=p”. “Em lógica formal?”, alguém poderia indagar. “A proposição

<sup>194</sup> Cf. *PG* pp. 110-111; *LFM* pp. 241-142.

<sup>195</sup> *PR* 54: “Ich kann mit der Sprache nicht aus der Sprache heraus”

<sup>196</sup> *PG* p. 184.

<sup>197</sup> Cf. *RFM* p. 398.

‘ $\sim\sim p=p$ ’ não é uma proposição necessária da lógica que expressa a essência da negação?” Se isso significa que é impossível uma linguagem que contenha um símbolo para negação e não seja usado de acordo com a regra “ $\sim\sim p=p$ ”, então a resposta de Wittgenstein é “não”. O ponto de Wittgenstein é: se passarmos a usar o sinal “ $\sim$ ” seguindo a regra “ $\sim\sim p=\sim p$ ”, não entraremos em contradição com o significado desse sinal, enquanto uma realidade independente, pois o seu significado não é uma realidade independente. Não há uma essência independente, uma coisa que possui propriedades necessárias, que tentamos representar na linguagem. A questão importante, entretanto, é: esse ainda seria um sinal *de negação*? A resposta de Wittgenstein é: “Sim, poderia ser.”

O alvo de ataque de Wittgenstein aqui é algo que ele próprio defendeu nos seus *Cadernos de Notas*:

“ $\sim p$ ” é verdadeira se “ $p$ ” é falsa. Portanto, na proposição verdadeira “ $\sim p$ ”, parte é uma proposição falsa. Agora, como pode o til “ $\sim$ ” levá-la a concordar [*zum Stimmen bringen*] com a realidade? Já dissemos, todavia, que não é o til “ $\sim$ ” apenas mas tudo o que é comum a diferentes sinais de negação. E o que é comum a tudo isso deve seguir-se [*hervorgehen*] do significado [*Bedeutung*] da própria negação.<sup>198</sup>

Na passagem correspondente do *Tractatus*, Wittgenstein se expressa de uma forma um pouco diferente. As duas primeiras sentenças são praticamente as mesmas. Segue-se então o seguinte:

O que nega em “ $\sim p$ ” não é, porém, o “ $\sim$ ”, mas o que é comum a todos os sinais dessa notação que negam  $p$ .

Portanto, a regra comum segundo a qual “ $\sim p$ ”, “ $\sim\sim p$ ”, “ $\sim p \vee \sim p$ ”, “ $\sim p.\sim p$ ”, etc. etc. (*ad inf.*) são constituídas. E isso que lhes é comum espelha [*spiegelt*] a negação.<sup>199</sup>

O *Grundgedanke* do *Tractatus* é que as constantes lógicas não têm referência (*Bedeutung*), que elas não representam nada. Isso explica o fato de Wittgenstein não dizer no *Tractatus* que o que é comum aos sinais de negação se segue do *significado* da negação, mas que espelha a negação. Todavia, ele diz que uma regra espelha a negação. A regra do sinal de negação é algo que deve espelhar a negação, a operação lógica realizada pela mente de negar uma proposição;<sup>200</sup> caso contrário não seria a regra do sinal *de negação*. Uma destas regras é expressa assim: “ $\sim\sim p=p$ ”.<sup>201</sup>

Mas não ocorre freqüentemente que usamos a palavra “não” assim “Não, não é caso que  $p$ ” (“Não, não está chovendo”, p.ex.) querendo dizer enfaticamente “Não é o caso que  $p$ ”? O que devemos dizer nesse caso? Que (1) “não” e “ $\sim$ ” não significam a mesma coisa ou que (2) significam a mesma coisa, embora “não” esteja sendo usada em desacordo com o seu significado?<sup>202</sup> Parece absurdo dizer que estamos cometendo algum erro ao usar a dupla negação como uma negação enfática.

Nesse ponto, devemos lidar com uma objeção que pode impedir a compreensão correta do ponto em questão. Alguém poderia dizer: “A proposição ‘Não, não é o caso que  $p$ ’ não é a dupla negação. A dupla negação é aquela proposição construída de acordo com a regra ‘ $\sim\sim p=p$ ’, é uma instância de ‘ $\sim\sim p$ ’. Conse-

<sup>198</sup> NB pp. 34-35.

<sup>199</sup> TLP 5.512.

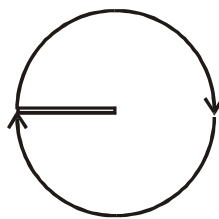
<sup>200</sup> Cf. RFM p. 105.

<sup>201</sup> Cf. PG p. 52-53.

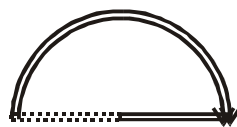
<sup>202</sup> Cf. RFM pp. 102ss.

qüentemente, a proposição ‘Não, não é o caso que p’, que não é uma instância de ‘ $\sim\sim p$ ’, não é uma exceção a essa regra.” Para vermos que essa objeção não toca no ponto essencial em questão, basta que imaginemos que a proposição “Não, não é o caso que p” e a proposição “ $\sim\sim p$ ” sejam expressas do mesmo modo, usando o mesmo sinal para a negação. Suponhamos que essa expressão seja “\*\*p”. Nesse caso, o sinal “\*\*” seria ambíguo. Em ambos os usos “\*\*” seria o sinal de negação, pois parece absurdo dizer que não teriam o mesmo significado de “não” e “ $\sim$ ”. As proposições “não-p”, “ $\sim p$ ” e “\*\*p” seriam equivalentes entre si. Mas em um uso de “\*\*”, “\*\*p” equivaleria a “p” e, no outro, não equivaleria. Ou seja, em um uso “\*\*” seria usado de acordo com a regra “\*\*p=p” e no outro não seria. Mas por que estamos inclinados a pensar que se “\*\*” é um sinal de negação, deve ser usado de acordo com a regra “\*\*p=p”? A razão parece ser a seguinte: se “\*\*” e “ $\sim$ ” têm o mesmo significado, e “ $\sim\sim p$ ” é equivalente a “p”, então “\*\*p” deve ser equivalente a “p”, caso contrário os sinais “\*\*” e “ $\sim$ ” não seriam sinais da mesma operação, a saber, a negação. Como poderia ser o caso que duas aplicações da mesma operação se anulassem em um caso e não se anulassem no outro? Mas o que deveríamos então dizer do uso de “\*\*” em que “\*\*p” não equivale a “p”? Que esse não é um sinal de negação, o que parece absurdo, ou que é um sinal de negação sendo usado em desacordo com o seu significado, em desacordo com a essência da negação expressa por “ $\sim\sim p=p$ ”? Se usar “\*\*” em desacordo com a essência da negação não o impede de ser um sinal de negação, por que deveria ser usado de acordo com essa essência? Ademais, a possibilidade desse desacordo implicaria que a essência da negação teria duas expressões na linguagem: o sinal de negação e as regras sintáticas desse sinal: “Como se a essência da negação tivesse uma dupla expressão na linguagem: aquela cujo significado eu capto quando compreendo a expressão da negação em uma sentença e as conseqüências desse significado na gramática.”<sup>203</sup>

Negar que a dupla negação seja necessariamente igual a uma afirmação parece ser o mesmo que negar que meia volta mais meia volta seja igual a uma volta inteira. O seguinte desenho seria a representação gráfica dessa verdade:



Se “invertemos o sentido” de uma proposição e depois o invertemos novamente, então obteremos a proposição original novamente. Mas as duas meias voltas não poderiam ser adicionadas da seguinte forma?



<sup>203</sup> PG p. 53.

A objeção óbvia aqui é: “Se um corpo é girado meia volta e depois é girado meia volta novamente, então o resultado é, *necessariamente*, um giro de uma volta inteira, e o objeto volta à posição inicial.”<sup>204</sup> Mas isso é simplesmente uma explicação do significado de “mais” em “meia volta mais meia volta”: essa expressão deveria ser entendida de acordo com a primeira figura. Por que, entretanto, *deveríamos* entender essa expressão assim? Estaremos usando a expressão em desacordo com o seu significado se a usarmos de acordo com a última figura?<sup>205</sup> Analogamente: “dupla” estará sendo usada em desacordo com o seu significado se dissermos que uma dupla negação é igual a uma negação enfática?

Esse problema surge apenas a partir de uma concepção mentalista de significação, a qual está conjugada com a idéia de “corpo de significado”<sup>206</sup> e com a concepção composicionalista do sentido de uma proposição: como se o sentido de uma proposição fosse “um complexo composto de [partes] simples e suas combinações, tal como uma mesa é composta de várias partes arranjadas de um certo modo”.<sup>207</sup> Dado que “~” significa a negação, a dupla negação deve ser igual a uma afirmação, pois essa é uma propriedade necessária da negação. Mas não é o significado de “~” que determina que  $\sim\sim p=p$ ; justamente o contrário: “~” tem o significado que tem porque é usado de acordo com a regra “ $\sim\sim p=p$ ”. Uma expressão não possui significado (esse ou aquele) porque se realiza um determinado ato mental de significar (isso ou aquilo) ao usá-la, mas porque é usada de um determinado modo; é usada de acordo com certas regras. Se o significado é o uso, então podemos conceber a possibilidade de uma intersecção dos usos de “não” e “~” e expressar isso através da equivalência “ $\text{não}-p=\sim p$ ”. O caso aqui é semelhante ao seguinte: suponha que haja duas unidades de medida, o metro e W, tal que  $1W=1m$ , mas  $2W=4m$ ,  $3W=9m$ ,  $4W=16m$ , e assim por diante. Nesse caso,  $2W \neq 2m$ , por exemplo.<sup>208</sup> Outro exemplo: poderíamos ter duas escalas de temperatura, a Celsius e uma outra fictícia, chamemo-la A, das quais a única unidade equivalente fosse o 0. Nesse caso, se disséssemos que a temperatura atual é de  $0^\circ\text{C}$  estaríamos dizendo também que é de  $0^\circ\text{A}$ ? Não? Mas  $0^\circ\text{C}=0^\circ\text{A}$ .<sup>209</sup>

A identidade de uso implica identidade de significado. Mas o contrário é verdadeiro? Dado que “não” e “~” são usados de acordo com regras diferentes, isso significa que têm significados diferentes? Bem, podemos dizer “Não é o caso que não está chovendo”, e isso corresponde a “ $\sim\sim p$ ”. Mas “ $\sim\sim$ ” nunca é usado para expressar uma negação enfática — embora *possa* ser usado para isso. O caso é que “~” foi criado para expressar apenas os aspectos lógicos do uso de “não”, aqueles pertinentes para a determinação de relações inferenciais. “Não, não está chovendo” e “Não está chovendo” seriam ambas traduzidas assim “ $\sim$ (está chovendo)”. Disso se segue que “Não, não está chovendo” e “Não está chovendo” têm o mesmo sentido? Não; se segue apenas que têm as mesmas condições de verdade. Mas então elas não têm o mesmo sentido? Podemos substituir uma proposição pela outra em qualquer contexto? Se estivermos apenas preocupados com

<sup>204</sup> “A negação inverte o sentido da proposição”. (TLP 5.2341)

<sup>205</sup> “Suponha que alguém inverta a posição de [turn round] uma cadeira e depois seja ordenado a fazer o mesmo novamente. O que é ‘o mesmo’ aqui? Deve-se girá-la de volta a sua posição original ou deve-se colocá-la na sua posição original e girá-la novamente?” (LFM p. 180)

<sup>206</sup> Wittgenstein qualifica essa concepção como mitológica (cf. PG pp. 53, 56).

<sup>207</sup> LFM p. 80.

<sup>208</sup> RFM pp. 106-107.

<sup>209</sup> Cf. GIANNOTTI (1995), p. 146.

substituições *salva veritate*, então podemos. Mas se “Não, não-p” fosse sempre usado para dizer o mesmo que “não-p”, então ou a dupla negação não seria uma negação enfática ou não haveria negação não enfática. As expressões “não” e “~” não são usadas do mesmo modo. Mas o modo como são usadas é semelhante demais para que digamos que não têm o mesmo significado.<sup>210</sup> Essa reflexão serve para mostrar que a questão de identidade de sentido não é uma questão de identidade de uma entidade independente. *Seria* uma questão desse tipo, se o sentido fosse algo absolutamente determinado, uma das “possibilidades” da “totalidade de possibilidades”.

Suponhamos que tivéssemos uma linguagem que tivesse apenas um sinal de negação, “\*”, e que a dupla negação significasse apenas uma negação enfática. Não haveria então sentenças correspondentes a nossa sentença “Não é o caso que não está chovendo”. Se alguém dissesse que não está chovendo (“\*Está chovendo”) e outra pessoa quisesse negar isso, então diria que está chovendo. Nessa linguagem não surgiria o problema originado pelo fato de que  $*p \sim \sim p$  e  $**p \neq \sim \sim p$ . Nessa linguagem, “\*\*p=p” seria uma falsidade lógica. Alguém poderia replicar: “Mas se ‘\*’ é um sinal de negação, então deve conter a *possibilidade* de ser usado de tal forma que a dupla negação seja igual a uma afirmação.” Mas do que dizemos que contém essa possibilidade? Do *sinal* de negação, certamente. Entretanto, se isso significa que podemos passar a usar “\*” de acordo com a regra “\*\*p=p” e, dessa forma, tornar o sentido de “\*\*p” ambíguo, então não há dúvidas de que “\*” contém essa possibilidade. Mas qualquer sinal contém essa possibilidade, não apenas o sinal de negação. A peculiaridade do sinal de negação é que ele não mudará de significado por causa dessa mudança de regra. Mas isso não mostra que o uso de “\*”, antes dessa mudança, ocorra de acordo com a regra “\*\*p=p”. Portanto, não implica que essa regra expresse o significado de “\*”. Antes dessa mudança, é errado usar “\*” de acordo com essa regra. O sinal “\*” não necessita ser usado de acordo com a regra “\*\*p=p” para ser um sinal de negação.

Se “não” expressasse uma operação lógica realizada pela mente independentemente do uso de “não”, então poderia ser o caso que “não” fosse usado de acordo com as regras gramaticais de “sim” e, mesmo assim, fosse um sinal de negação? “Se digo a um homem ‘Saia’ e ele se imagina entrando, mas sai, o que ele significa por meio do símbolo?”<sup>211</sup>

Não há, pois, uma realidade independente ao qual o uso da palavra “não” corresponda.<sup>212</sup> Ou então: “com relação às palavras ‘não’, ‘ou’, etc., podemos dizer que a realidade que corresponde a elas é que nós temos um uso para elas.”<sup>213</sup>

Dizer “Uma realidade corresponde a ‘2+2=4’” é como dizer “Uma realidade corresponde a ‘dois’”. É como dizer que uma realidade corresponde a uma regra, o que viria a ser dizer: “É uma regra útil, *maximamente* útil — não poderíamos passar sem ela por mil razões, não por apenas *uma*.”<sup>214</sup>

<sup>210</sup> Cf. *LFM* pp. 81-82.

<sup>211</sup> *LFM* p. 81.

<sup>212</sup> Poder-se-ia pensar que Wittgenstein já pensava assim no *Tractatus*. Mas, naquela obra, ele pensava que “não” expressava uma operação lógica realizada pela mente independentemente do que, nas *Investigações*, ele passaria a chamar de “uso de ‘não’”. Nesse sentido, a palavra “não”, para o autor do *Tractatus*, corresponde a uma entidade independente, ou a uma operação realizada por uma entidade independente.

<sup>213</sup> *LFM* p. 249.

Alguém poderia dizer: “Sim, ‘ $\sim\sim p=p$ ’ é útil justamente porque sem essa regra não poderíamos usar ‘não’ para significar a negação.” Mas vimos que poderíamos significar a negação por meio de “não” mesmo que o seu uso não fosse governado por essa regra. A objeção poderia continuar assim: “A linguagem tem a gramática que tem a fim de, entre outras coisas, poder expressar os fatos que expressa e porque essa gramática espelha a essência dos elementos desses fatos e a palavra ‘não’ desempenha um papel essencial nessa tarefa (ainda que ela própria não espelhe um elemento dos fatos expressos na linguagem). Portanto,” “[s]e nossa linguagem não tivesse essa gramática, não poderia expressar esses fatos”.<sup>215</sup> A resposta de Wittgenstein é: deve-se perguntar “o que ‘*poderia*’ significa aqui.”<sup>216</sup> Se faz sentido dizer que nossa linguagem não poderia expressar esses fatos, então faz sentido dizer que ela pode. E parece que é óbvio que ela pode, pois ela o faz (se é o caso que  $p$ , então *pode* ser o caso que  $p$ ). Mas o que significa dizer que nossa linguagem *pode* expressar os fatos que expressa graças à gramática que tem? Ao dizermos isso, consideramos nossa linguagem como algo cuja identidade é independente da capacidade de expressar os fatos que *agora* ela expressa. Consideramos a possibilidade de uma situação na qual nossa linguagem existiria mas seria incapaz de expressar os fatos que agora ela expressa. Entretanto, a gramática de uma linguagem é um dos critérios de sua identidade. Uma linguagem que tivesse os mesmos sinais que a nossa mas tivesse outra gramática seria outra linguagem.<sup>217</sup>

Mas a objeção poderia ser reformulada de modo que a incapacidade em questão fosse um aspecto nosso, não da nossa linguagem: “Se não tivéssemos uma linguagem com essa gramática, não poderíamos expressar esses fatos.” Mas o que é ter uma linguagem com essa gramática? É usar sinais de um determinado modo, de acordo com determinadas regras. O que são fatos aqui? Obviamente que não se trata de algo que é o caso. Fatos são aqui aquilo que é representado por uma proposição, quer seja o caso, quer não seja. Fatos são, portanto, fatos possíveis ou, na terminologia do *Tractatus*, estados de coisas. E expressão “expressar fatos” deve, pois, ser entendida como “usar os sinais para formar proposições”. Conseqüentemente, dizer “Se não tivéssemos uma linguagem com essa gramática, não poderíamos expressar esses fatos” é o mesmo que dizer “Se não usássemos sinais do modo como usamos, isto é, formando proposições, entre outras coisas, então não poderíamos usar sinais para formar proposições”. Num certo sentido, isso é falso. O que nos impediria de usar os sinais como nós usamos numa situação em que não fizéssemos isso? Trata-se de uma impossibilidade física? Deveríamos então excluir “poderíamos” da afirmação? “Se não usássemos sinais do modo como usamos, isto é, formando proposições, entre outras coisas, então não *usaríamos* sinais para formar proposições.” Isso, no entanto, é tautológico.

<sup>214</sup> *Idem.*

<sup>215</sup> *PI* §497.

<sup>216</sup> *Idem.*

<sup>217</sup> Suponhamos que a gramática da nossa linguagem seja  $G$ . Suponhamos que o sentido que se está tentando dar a “Nossa linguagem não tem a gramática  $G$ ” nessa objeção seja  $S$ . Estamos tentando incorporar a sentença “Nossa linguagem não tem a gramática  $G$ ” à nossa linguagem. Essa sentença expressa uma possibilidade? Se sim, então suponhamos que ela seja verdadeira. Mas, se essa sentença fosse verdadeira, então ou ela não teria sentido ou não teria o sentido  $S$ . Portanto, se “Nossa linguagem não tem a gramática  $G$ ” tivesse o sentido  $S$  e fosse verdadeira, então ou ela não teria sentido ou teria um sentido diferente de  $S$ . Mas, isso é evidentemente absurdo. Portanto, “Nossa linguagem não tem a gramática  $G$ ” não expressa uma possibilidade. “Não é como se você quisesse dizer: ‘Se não ocorresse isso e aquilo, não faria mais sentido dizer que ocorre?’” (*Z* §132)

Podemos, de fato, comparar as gramáticas de duas linguagens. Wittgenstein faz isso o tempo todo por meio da descrição de jogos de linguagem. Suponhamos que haja uma tribo cuja linguagem tenha apenas os seguintes numerais: “nenhum”, “1”, “2”, “3”, “4”, “5” e “muitos”. Suponhamos que as pessoas dessa tribo saibam somar. Podemos dizer então que nessa linguagem não haveria a sentença “ $5+5=10$ ”, não que nessa linguagem *não se poderia* dizer que  $5+5=10$ . “Ao invés de ‘não se pode’ diga: ‘não há nesse jogo’; ao invés de ‘não se pode rocar em damas’ — ‘não há roque em damas’.”<sup>218</sup> Isso, entretanto, não é comparar a linguagem com uma realidade independente.

O que é tão difícil de entender pode ser expresso assim: *desde que* permaneçamos no âmbito dos jogos verdadeiro-falso [*Wahr-Falsch-Spiele*], uma alteração na gramática pode nos levar apenas de um desses jogos para outro, mas não de alguma coisa verdadeira para alguma coisa falsa. E se, por outro lado, saímos do âmbito desses jogos, não os denominaremos mais ‘linguagem’ e ‘gramática’ e novamente não entraremos em contradição com a realidade.<sup>219</sup>

Wittgenstein diz que a gramática é arbitrária. Mas ele tem o cuidado de especificar bem o significado da palavra “arbitrária”. Dizer que a gramática é arbitrária significa *apenas* que não se pode justificar as regras gramaticais apelando-se para uma realidade independente. “Está-se tentado a justificar as regras da gramática dizendo, por exemplo: ‘mas há afinal realmente 4 cores primárias’. E é contra essa possibilidade de justificação que nos dirigimos quando dizemos que as regras da gramática são arbitrárias.”<sup>220</sup> Essa suposta justificação justificaria a não aplicação da expressão “cor primária” a outras cores que não aquelas quatro às quais ela é aplicada. Mas se nessa justificação é usada a palavra “cor primária”, então se comete uma espécie de petição de princípio. Se o uso de “cor primária” em “laranja não é uma cor primária” necessita de justificação, então o mesmo acontece com o seu uso em “Há realmente quatro cores primárias”. “As regras da gramática não se deixam justificar mostrando-se que sua aplicação leva a representação a concordar com a realidade. Pois essa justificação ela própria teria de descrever o [que é] representado.”<sup>221</sup>

Uma regra não é arbitrária quando pode ser justificada em relação a uma realidade independente. O exemplo mais famoso de Wittgenstein são as regras culinárias.<sup>222</sup> Estas regras são justificadas em relação à finalidade da culinária: preparar boas refeições. Essa finalidade pode ser determinada independentemente de se determinar quais são as regras que devemos seguir para atingi-la. Mas que fim poderia ser determinado para as regras de “não”, por exemplo, de modo independente dessas regras? De nada adianta dizer que a finalidade de se seguir a regra gramatical de “não” é expressar a negação, pois como podemos determinar o que é *expressar a negação* independentemente do apelo à gramática de *algum* sinal de negação? De nada adianta dizer que a finalidade é simplesmente (realizar a operação de) negar, pois negar é agir de acordo com certas regras, as regras gramaticais da negação, dentre as quais estão as regras do uso de “não”. “Pode-se chamar as regras da gramática de ‘arbitrárias’, se com isso fosse dito que o *propósito* da gramática é somente

<sup>218</sup> Z §134.

<sup>219</sup> PG p. 111.

<sup>220</sup> PG pp. 185-186.

<sup>221</sup> PG p. 186.

<sup>222</sup> Cf. Z §320.



o da linguagem.”<sup>223</sup> O propósito de se adotar uma regra gramatical não é, digamos, extra-lingüístico. O estado de coisas obtido pela obediência a algumas regras culinárias talvez fosse obtido por meio da obediência a outras regras ou por acaso. Mas o propósito de se adotar uma determinada regra gramatical não é algo que possa ser atingido por meio de outras regras e muito menos por acaso. O objetivo de adotarmos as regras de “não” é negar, mas negar não é algo independente destas regras, mas é constituído por elas.

A seguinte objeção poderia ser apresentada nesse ponto: “Quando explicamos o significado uma palavra por meio de uma definição ostensiva, não estamos apresentando uma realidade independente da linguagem?”<sup>224</sup> Essa realidade independente não determina o significado da palavra?” Qualquer objeto físico, *enquanto é tomado apenas como um objeto físico*, é independente das regras gramaticais. Como qualquer objeto físico, ele pode ser destruído sem que isso implique na extinção das regras gramaticais e vice-versa. Mas se *usamos* um determinado objeto físico como um exemplar de cor numa definição ostensiva de um nome de cor, por exemplo, então este objeto não pode existir independentemente do uso desse nome de cor e vice-versa. Mas isso não ocorre porque a existência desse objeto seja indubitável ou necessária, mas porque, *qua* exemplar, ele pertence à linguagem; ele é um *instrumento da linguagem*.<sup>225</sup> A relação entre esse objeto e a linguagem é semelhante àquela entre o português e as palavras do português. Há, entretanto, uma diferença. Suponhamos que todos os objetos vermelhos deixassem de existir por algum tempo. Durante esse tempo poderíamos usar a palavra “vermelho” para descrever os objetos vermelhos que deixaram de existir. Todavia, não poderíamos mais ensinar o uso da palavra “vermelho”. “Ora, isso não prova que ‘vermelho’ refere-se a algo independente?” Não, isso apenas mostra que um exemplar de vermelho é um instrumento de ensino do uso de “vermelho”. “Sim, mas por quê?” Porque aplicamos a palavra “vermelho” aos objetos que possuem uma cor semelhante à cor *do exemplar*. Se não podemos mostrar um exemplar da cor, não podemos ensinar o uso de “vermelho”. “Ora, mas o exemplar é um exemplar *de vermelho* porque é vermelho, e não vice-versa.” Para dizer que um objeto é vermelho, o significado de “vermelho” já deve estar determinado. Mas se algo é tomado como o exemplar de vermelho, então serve para fixar o significado de “vermelho”. Portanto, não faz sentido dizer que algo é um exemplar de vermelho *porque é vermelho*. Dizer que algo é um exemplar de vermelho é o mesmo que dizer que algo é usado no ensino da palavra “vermelho” para fixar o seu significado, o seu uso. “Esse raciocínio pretende ser paralelo àquele sobre a impossibilidade de se dizer que o metro padrão tem um metro. Mas enquanto a escolha da unidade de medida é convencional, não é convencional que dois objetos tenham a mesma cor, *seja ela qual for*.” Mas podemos obter o conceito de cor independentemente do uso de nomes de cores? E como justificamos a aplicação dos nomes de cores? Se dissermos que um determinado objeto é vermelho, tudo o que podemos fazer para justificar esse uso de “vermelho” é dizer algo

---

<sup>223</sup> *PI* §497.

<sup>224</sup> Para o *Tractatus*, o sinal de negação e os nomes não têm a mesma função. Nomes estão no lugar de objetos e contribuem para determinar o sentido da proposição. O sinal de negação não está no lugar de nada no mundo e, por isso, não contribui para determinar o sentido da proposição, dado que o sentido de uma proposição é a representação de um estado de coisas. Não obstante, o sinal de negação expressa uma operação, cuja realidade é independente desse sinal. Portanto, mesmo que o significado do sinal de negação não possa ser explicado por meio de uma definição ostensiva, o que determina o significado desse sinal é algo independente.

<sup>225</sup> Cf. *PI* §50.

como “Ele tem a mesma cor que aquele outro objeto, que é certamente vermelho”. Se a aplicação de vermelho a esse outro objeto é questionada, teremos que chegar em algum momento a um *paradigma* de vermelho, isto é, a algo cuja função é semelhante àquela do metro padrão. Todos ou a maioria deve usar o paradigma do mesmo modo; caso contrário não será um paradigma (comum). Se isso não acontecer, o uso de “vermelho” perde a sua função. “Não, não perde. Perde, talvez, sua função pública. Mas podemos usar ‘vermelho’ privadamente.” Voltaremos a esse ponto.

Antes de finalizar essa secção, convém destacar um ponto. Wittgenstein não está negando *a priori* que haja correlações empíricas entre a habilidade de se usar “vermelho” e certas capacidades perceptuais. A existência de daltônicos prova que estas correlações existem. A questão é: a determinação dessas correlações pressupõe o uso justificado de “vermelho” e, por isso, não pode justificá-lo.

As regras gramaticais não são arbitrárias se dizer que o são significa que escolher segui-las é como escolher entre um pastel de carne e um pastel de queijo. Mas se as regras gramaticais não estão justificadas por uma realidade independente por que elas não são arbitrárias no sentido recém explicado? Trataremos dessa questão na próxima secção.

## 10. *Compulsão e Necessidade*

O fato de não escolhermos ao seguirmos regras gramaticais nos leva a pensar que não escolhemos por falta de alternativas. Mas não é porque não tenhamos alternativas que não escolhemos. • Nossas ações fundamentais são tão arbitrárias quanto padrões primitivos de comportamento. • Cada um desses padrões de comportamento tem sua identidade determinada pelo papel que desempenha na nossa vida, isto é, por meio das relações que mantém com os demais padrões. • A formulação da regra nos guia na medida em que é o árbitro último a que apelamos para justificar nossas ações. • Seguir uma regra não é seguir uma voz. • O que nos compele a agir quando seguimos uma regra são as atitudes dos demais frente àqueles que não se ajustam aos padrões de ação institucionalizados. • A utilidade não justifica uma ação como estando de acordo com uma regra. • Certas atividades constituem a matemática porque possuem um determinado uso (uma determinada utilidade) na nossa vida. • A totalidade dos seres humanos não pode ser compelida por algo independente, pois isso implica a possibilidade de que todos estejam errados o tempo todo. • O que não é arbitrário é o jogo de linguagem como um todo. Mas essa falta de arbitrariedade não está fundada no fato de que o jogo de linguagem espelhe a essência independente da realidade. • Não podemos justificar um jogo de linguagem pela sua utilidade porque sua utilidade lhe é constitutiva. • Podemos justificar o engajamento num jogo de linguagem apelando para sua utilidade, mas apenas em casos que são exceções. • Wittgenstein não nega que “ $2+2=4$ ” seja uma proposição necessária. Ele combate uma certa concepção da natureza dessa necessidade. • A pergunta “Por que ‘ $2+2=4$ ’?” é enganadora. • O ser verdadeiro de uma proposição necessária não tem exatamente a mesma natureza do ser verdadeiro de proposições contingentes. • A noção de verdade matemática é constituída pela nossa atitude de tratar proposições matemáticas como necessárias. • A aplicação não prova a verdade da proposição matemática, mas a constitui. • Num certo sentido, não ensinamos verdades matemáticas, mas uma técnica matemática. • A necessidade da proposição matemática é constituída pela ininteligibilidade da sua rejeição. Sabemos usar “ $2+2=4$ ” e não sabemos usar “ $2+2\neq 4$ ”. • Há condições factuais para o uso de “ $2+2=4$ ”. • Conjecturas matemáticas são sentenças aguardando uma prova de que são ou proposições matemáticas ou meras sentenças sem sentido. Proposições matemáticas falsas são sentenças sem sentido que não pertencem ao corpo da matemática. • Nem sempre uma pergunta exige uma proposição com sentido, pois ela pode ser justamente sobre se

essa proposição tem sentido. • Quando queremos algo impossível, sabemos o que queremos porque sabemos formular uma descrição. Mas essa descrição não representa nada. • O significado de uma expressão é determinado não apenas pelo seu uso regrado, mas também por papel que esse uso regrado desempenha na nossa forma de vida. • Um ponto difícil de se compreender nas reflexões de Wittgenstein é o seguinte: como pode a matemática ser arbitrária e necessária ao mesmo tempo? Como ela pode ser dependente de fatos, da nossa forma de vida e não ser contingente? • Necessário não é a representação infalível de uma situação e arbitrário não se opõe àquilo que é independente da vontade individual.

Alguém poderia objetar o seguinte: “Deve haver um fundamento para nossas ações fundamentais porque sentimos que *não há escolha* quanto ao que deve ser feito. Agimos *guiados pelas instruções* e não por alguma escolha que poderia ser feita de outra maneira. Portanto, não agimos arbitrariamente. Estamos por acaso iludidos acerca disso tudo? Nossas ações são arbitrárias?” Realmente, não diríamos que alguém está seguindo uma regra se suas ações fossem tomadas após uma escolha feita ao acaso, mesmo que a providência divina fizesse com que as ações escolhidas estivessem de acordo com a regra. Mas o fato é: não escolhemos (salvo em casos que são exceções e logicamente posteriores). Mas não poderíamos “interpretar” as instruções (reagir a elas) de modo anormal e defender nossa interpretação como “pessoas racionais”? Poderíamos; mas isso não ocorre, salvo em casos que são exceções. “Seguimos a regra *cegamente [blind]*.”<sup>226</sup> Mas “cegamente” não significa aqui que estamos incapacitados de ver algo ou que fazemos algo *irresponsavelmente*,<sup>227</sup> mas significa que seguimos a regra “mecanicamente”, no sentido explicado acima, ou seja, “sem refletir”,<sup>228</sup> sem deliberar. Dado que nossas ações fundamentais não são o produto de uma escolha deliberada, tendemos a pensar que ao realizá-las agimos sem possibilidade de escolha, sem opção alternativa. E isso nos leva a pensar que nossas ações fundamentais são fundamentadas. Alguém poderia dizer: “Não escolher e não ter escolha não são, realmente, a mesma coisa. Mas não escolhemos *porque* não temos escolha!”. O que isso significa? Que se queremos seguir a regra “+2”, *devemos* escrever “2004” depois de “2002”? Não poderíamos fazer outra coisa e estar ainda seguindo a regra “+2”? “Não como ela é normalmente entendida.” Mas fora o fato de que normalmente não aceitamos qualquer outro procedimento como estando de acordo com a regra “+2”, fora a explicação por meio de exemplos, ao que mais podemos apelar para explicar para nós mesmos como essa regra é “normalmente entendida”? “Não temos escolha”, portanto, não significa “Não temos como defender racionalmente uma interpretação divergente”.<sup>229</sup>

O que, então, determina a diferença entre agir ao acaso e seguir a regra, se não é o fato de que não temos como defender racionalmente uma interpretação divergente? Se pudermos fazer algo diferente do que normalmente se considera um ato de seguir uma determinada regra<sup>230</sup> e defender racionalmente essa atitude, não se segue que não temos melhores razões lógicas para fazer isso do que para fazer aquilo ao tentar seguir a referida regra? Não estamos, portanto, apenas num coincidente ou persuadido acordo nas nossas ações normativas? O que fazemos não é, do ponto de vista lógico, tão arbitrário quanto o que fazemos ao tentar

<sup>226</sup> *PI* §291.

<sup>227</sup> Cf. *PI* §222.

<sup>228</sup> Cf. §§7 e 9 acima.

<sup>229</sup> Cf. *RFM* pp. 79-80.

adivinhar a cor de um objeto oculto, ou seja, dizer o primeiro nome de cor que nos vem à mente? “Tanto quanto o medo do fogo ou de alguém furioso que se aproxima de nós.”<sup>231</sup> Nossas ações fundamentais são refinamentos de padrões naturais de comportamento. Elas são tão arbitrárias, tão passíveis de escolha, quanto o são esses comportamentos. Nós poderíamos *escolher* agir como agimos tanto quanto podemos escolher ter medo do fogo, ou quanto escolhemos querer nadar depois de cairmos acidentalmente no mar. Em uma passagem das *Observações Sobre os Fundamentos da Matemática*, Wittgenstein conecta esse ponto à natureza da inferência e do pensamento em geral:

“De acordo com você, portanto, qualquer um poderia continuar a série como quisesse; e, do mesmo modo, também poderia inferir de *qualquer* maneira.” Não chamaríamos “continuar a série” e tampouco presumivelmente “inferir”. E pensar e inferir (tal como contar) não são para nós circunscritos por uma definição arbitrária, mas por limites naturais [*natiürliche Grenzen*] o corpo dos quais corresponde ao que podemos chamar o papel da inferência e do pensamento em nossas vidas.<sup>232</sup>

Se não chamaríamos uma ação arbitrária “continuar a série”, “inferir” ou “contar”, então nenhuma ação arbitrária poderia constituir a continuação da série, uma inferência ou uma contagem. E a razão pela qual não chamaríamos uma ação arbitrária “continuar a série”, “inferir” ou “contar” não é uma “definição arbitrária”. O papel dessas atividades na nossa vida é o critério de sua identidade. Nada que não desempenhe o mesmo papel pode ser um ato de continuar a série, de inferir ou contar. Mas como podemos saber se alguma atividade desempenha o mesmo papel em nossas vidas e, portanto, é a mesma atividade? Como veremos mais adiante, isso depende do modo como essa atividade se relaciona com as restantes.

Faz sentido dizer que a regra nos guia enquanto a seguimos. Dizer isso, entretanto, não é dizer que apelamos para um determinante absoluto para saber o que fazer para seguir a regra. Dizer isso é dizer que a *formulação* da regra é o “árbitro último” para justificarmos o que fazemos ao segui-la.<sup>233</sup> Essa formulação, entretanto, não nos *obriga* a nada. Como ela poderia? Por meio de uma voz? Quando seguimos uma regra esperamos passivamente pelas ordens de uma voz? Para resistirmos à tentação a descrever o ato de seguir uma regra assim, temos apenas de considerar o seguinte: se as coisas fossem assim, não poderíamos ensinar ninguém a seguir uma regra, salvo se se tratasse de ensinar uma espécie de “receptividade” (uma espécie de escuta). Não poderíamos ensinar a *técnica* de seguir a regra, pois não haveria nenhuma.<sup>234</sup>

Se algo nos compele a agir de determinado modo quando seguimos uma regra, não se trata da formulação da regra, salvo se isso significa que temos uma compulsão *psicológica* gerada pelo aprendizado do uso dessa formulação.<sup>235</sup>

<sup>230</sup> O uso de “normalmente se considera” nesse ponto visa apenas deixar em aberto se, afinal, esse ato é realmente um ato de seguir a referida regra.

<sup>231</sup> *PG* p. 110; cf. *RFM* p. 394, *RPP* II §435.

<sup>232</sup> *RFM* p. 80.

<sup>233</sup> *PI* §230. A explicação por meio de exemplos pode ser entendida também como uma formulação da regra. O início de uma série numérica pode ser tomado como a formulação da regra que devemos seguir para continuar a série.

<sup>234</sup> *PI* §232.

<sup>235</sup> *RFM* p. 395.

Pode-se, todavia, dizer que as leis de inferência nos compelem; quer dizer, no mesmo sentido em que outras leis na sociedade humana. O escriturário que infere como em (17),<sup>236</sup> *deve* fazer assim; ele seria punido se inferisse de outro modo. Quem quer que infira de modo diferente certamente entra em conflito: com a sociedade, p.ex.; mas também com outras conseqüências práticas.<sup>237</sup>

Nosso aprendizado de atividades normativas (nossa educação) ocorre por meio de recompensas e punições. Essas recompensas e punições se estendem de uma forma ou de outra durante toda nossa vida. São elas que nos compelem a agir de determinado modo. Se não faço o que me é exigido pelos outros, entro em conflito com eles. Mas posso também entrar em conflito comigo mesmo. Se determinadas ações são úteis para atingir determinados fins, então se me recuso a realizar essas ações, posso ter dificuldades para atingir esses fins. Portanto, se desejo atingir esses fins e me recuso a realizar as ações que são úteis para atingi-los, posso entrar em conflito (não em contradição) comigo mesmo. Ambos conflitos são de natureza prática. (Wittgenstein diz “outras conseqüências práticas” depois de falar sobre o conflito com os outros.). Se os conflitos me fossem indiferentes, não me sentiria compelido.

Uma objeção de espírito pragmatista poderia ser feita aqui: “Essa utilidade prática não é justamente o que justifica uma determinada ação como estando de acordo com uma determinada regra?” A esse respeito Wittgenstein diz:

Quero dar a um bloco de madeira uma determinada forma; portanto o corte é um bom corte se produz essa forma. Todavia, não digo que um argumento é correto porque tem as conseqüências desejadas. (Pragmatismo.) Ao invés disso, denomino incorreto um cálculo, embora as ações que se originam do seu resultado tenham levado ao fim desejado. (Compare com a anedota: “Ganhei o prêmio e ele ainda quer me ensinar!” [Nota de rodapé: A diz a B que ganhou o prêmio da loteria; ele viu uma caixa no chão da rua com os números 5 e 7 sobre ela. Ele calculou que  $5 \times 7 = 64$  — e escolheu o número 64.]) Isso mostra que as justificações nos dois casos são diferentes, e, portanto, que “justificação” significa duas coisas diferentes. Em um caso pode-se dizer: “Simplesmente espere, você verá que o correto (isto é, o desejado) aparece [*herauskommt*]”; no outro caso isso não é nenhuma justificação.<sup>238</sup>

Podemos usar uma determinada técnica de seguir uma determinada regra para um fim que pode ser determinado independentemente dessa técnica. Mas que o fim seja atingido por meio dessa técnica não justifica que essas ou aquelas ações devem constituir a técnica de seguir essa regra.<sup>239</sup> Erros podem levar alguém a atingir acidentalmente o fim desejado. Se alguém encontrar uma aplicação prática (uma “interpretação”) para o jogo de xadrez,<sup>240</sup> não terá encontrado a justificação desse jogo. A utilidade do jogo nos levaria a continuar jogando-o do mesmo modo. (O xadrez sofreu mudanças desde sua criação). Mas o modo como é jogado, suas regras e a técnica de segui-las, pode ser determinado independentemente da consideração da sua utilidade. A matemática, entretanto, é um jogo que, por assim dizer, já nasceu com uma utilidade. Mas poderia haver um povo que soubesse contar, que não tivesse aritmética e que fizesse manipulações com os numerais de acordo com regras apenas para se divertir, como um passatempo. Suponhamos que essas manipulações fossem exatamente as mesmas que fazemos ao realizar as operações fundamentais de aritmética. Podemos, então, ima-

<sup>236</sup> Cf. *RFM* p. 43.

<sup>237</sup> *RFM* pp. 80-81.

<sup>238</sup> *PG* p. 185.

<sup>239</sup> Cf. *RPP* I §266.

ginar que em um dado momento eles descobririam uma utilidade para esse passatempo, a saber, a mesma que tem para nós. Esse passatempo não seria aritmética antes da descoberta da sua utilidade, a despeito da sua semelhança com nossas operações aritméticas. Do mesmo modo, nossas operações aritméticas não seriam um passatempo, a despeito da sua semelhança com o passatempo deles.<sup>241</sup> Todavia, as manipulações corretas no passatempo deles e as manipulações corretas nas nossas operações aritméticas seriam as mesmas.

Os conflitos que podem surgir quando nos desviamos do padrão de ação que nos é ensinado são independentes da vontade individual. Por isso, sentimos que alguma coisa “exterior”, “objetiva”, “independente”, nos compele. Mas nem nós mesmos nem os outros nos parecem ser aquilo que nos compele. “Ora, nada mais natural. Pois se o que nos compele é independente da vontade individual, como nós mesmos ou os outros podemos ser aquilo que nos compele? Como posso compelir-me se essa compulsão é independente da minha vontade? Por outro lado, as pessoas de um grupo não podem estar todas desejando o que é errado?” Isso dependerá de que grupo se está falando e de quantas vezes isso se dá. Aqui temos o extremo oposto do que aparece na reflexão da secção 199 das *Investigações*. Não é possível que, na história da humanidade, apenas uma pessoa apenas uma vez siga uma regra (corretamente). Também não é possível que, na história da humanidade, todas as pessoas todo tempo errem ao tentar seguir regras. Quanto à “auto-compulsão”, o conflito em que posso entrar comigo mesmo ao agir em desacordo com o padrão, bem como o desejo de evitar esse conflito, é independente da minha vontade de agir de acordo ou em desacordo com o padrão.

A utilidade de um jogo de linguagem é o que nos leva a considerar que o que fazemos para seguir suas regras é correto porque pode ser justificado por apelo a uma realidade independente e, portanto, não é arbitrário. Mas essa falta de arbitrariedade não pertence àquilo que fazemos para seguir uma regra do jogo de linguagem, mas ao jogo de linguagem como um todo. Isso não está em conflito com a afirmação de que não podemos *justificar* um jogo de linguagem, no sentido explicado acima, pois essa falta de arbitrariedade está fundada nos nossos interesses práticos, relativos à nossa forma de vida, não num espelhamento da essência da realidade.<sup>242</sup> Essa ausência de arbitrariedade não se deve ao fato de que o jogo de linguagem é *correto*. “Mas não podemos então justificar um jogo de linguagem apelando para sua utilidade?” Mas, nesse caso, o que estamos justificando? Não estamos justificando nosso juízo sobre que ações estão de acordo com as regras desse jogo de linguagem. Nem estamos justificando essas regras como sendo regras corretas. O que seria justificar a matemática, por exemplo, apelando-se para sua utilidade? É possível aprender matemática e *depois* perguntar para que ela serve? Para quem a matemática poderia ser justificada como algo útil? Tanto a matemática quanto o xadrez são autônomos no sentido explicado acima, ou seja, não espelham nenhuma essência, suas regras não são nem corretas nem incorretas. Entretanto, a matemática não é arbitrária *como o*

---

<sup>240</sup> Cf. *WVC* p. 104; *RFM* pp. 143-144.

<sup>241</sup> Cf. *WVC* p. 170.

<sup>242</sup> “Pense: ‘O único correlato na linguagem de uma necessidade essencial [*Naturnotwendigkeit*] é uma regra arbitrária. É a única coisa que se pode extrair dessa necessidade essencial numa proposição.’ (PI §372) Wittgenstein não está aqui admitindo a existência de necessidades fundadas em essências independentes. Ele está dizendo que, dentre os tipos de usos legítimos de sentenças que compõe a linguagem, o mais próximo que podemos encontrar do que a tradição considerou a representação de uma necessidade essencial é uma regra arbitrária, no sentido de “autônoma”.

*xadrez*, justamente porque possui uma aplicação.<sup>243</sup> Portanto, algo que é independente da sua aplicação, não é matemática. Conseqüentemente, o que podemos justificar por apelo à sua utilidade não é matemática (embora possa passar a ser).

“Muito bem, não podemos justificar a matemática apelando para sua utilidade. Mas nós fazemos matemática porque é útil.” Mas não porque *descobrimos* que é útil e nem porque sempre soubemos que é útil. O problema está nesse “porque”. Ele produz novamente a ilusão de que a matemática é algo independente de sua aplicação. Dizer que fazemos matemática *porque* é útil é semelhante a dizer que caminhamos por que é útil. A vida de um paraplégico é certamente mais difícil que a de uma pessoa normal (entre outras coisas, porque as pessoas normais não são paraplégicas e organizam a vida tendo como modelo pessoas normais). Mas o que se deveria dizer se alguém perguntasse: “Por que tu caminhas?” Certamente é possível que alguém algum dia resolva, por livre e espontânea vontade, não caminhar mais. Para convencer essa pessoa a caminhar novamente, poderíamos então apelar para a utilidade do ato de caminhar. Do mesmo modo, podemos motivar uma criança a aprender matemática dizendo que graças à sua aplicação podemos ir à Lua. Mas isso não mostra que a matemática foi introduzida nas nossas vidas porque percebemos que era algo útil, como se ela existisse independentemente de ser aplicada. Os casos recém descritos são *exceções*. Mesmo nos casos em que se pode justificar a matemática apelando-se para sua utilidade, essa justificação não serve para mostrar que é *errado* fazer matemática de outra forma. Bem, se alguém fizesse de outra forma, *talvez* não disséssemos que se trata de matemática (depende do quão diferente é essa atividade — e aqui não há limite preciso). Mesmo assim, não se trata de um erro (salvo, é claro, se a pessoa pretende fazer *matemática*). De qualquer forma, não se trata de um erro *matemático*. Essa pessoa estaria simplesmente fazendo outra coisa — semelhante à matemática, talvez, mas seria outra coisa.

Wittgenstein está argumentando que “ $2+2=4$ ” não é uma proposição necessária? Ele está dizendo que se trata de uma proposição contingente? Não.

Eu constantemente enfatizei que dado um conjunto de axiomas e regras, poderíamos imaginar diferentes modos de usá-los. Você poderia dizer: “Portanto, Wittgenstein, você parece dizer que não há algo como essa proposição se seguir necessariamente daquela.” — Deveríamos dizer: porque chamamos atenção para o fato de que seja qual for o conjunto de axiomas e regras que você dê, você ainda pode aplicá-los sempre de muitos modos diferentes — que isso destrói a necessidade matemática?

*Von Wright*: Não devemos dizer isso; pois a espécie de coisa que obtemos em matemática é o que chamamos necessidade matemática.

*Wittgenstein*: Sim, uma resposta é: “Mas isso é o que *chamamos* necessidade matemática. Dizemos que ‘ $25 \times 25 = 625$ ’ segue-se necessariamente disso e daquilo.”<sup>244</sup>

Wittgenstein não está negando que “ $2+2=4$ ” seja matematicamente necessário. Ele está tentando mostrar a natureza dessa necessidade, o significado de “necessidade” nesse contexto. Não descreveremos de modo errado as essências daquilo a que nos referimos com “2”, “4”, “5”, “+” e “=”, se dissermos que “ $2+2=5$ ”.

<sup>243</sup> Cf. *RFM* p. 150. No curso de um exame crítico do conceito wittgensteiniano de critério, John Cook faz comparações entre o uso da linguagem e os lances num jogo de cartas. Wittgenstein também o faz. Mas, Cook assume erroneamente que, para Wittgenstein, ambos têm a mesma espécie de arbitrariedade (cf. COOK, 2000, cap. 8). Examinaremos com mais detalhe as críticas de Cook ao conceito de critério de Wittgenstein no próximo capítulo.

<sup>244</sup> *LFM* p. 241.

Uma das razões que podem nos levar a pensar que proposições matemáticas descrevem essências é a pergunta: “*Por que ‘2+2=4’ é necessária?*” Essa pergunta nos desvia do ponto que Wittgenstein está investigando: a natureza da necessidade. Se perguntarmos por que uma proposição é necessária, deixaremos fora de questão o que significa dizer que ela é necessária. “Ora, significa dizer que ela não pode ser falsa!” Mas a questão é: o que é para uma proposição matemática (necessária) ser verdadeira? O que é para “2+2=4”, por exemplo, ser verdadeira e como podemos (se podemos) distinguir a verdade dessa proposição da sua necessidade? As respostas a essa última questão parecem óbvias apenas de um ponto de vista a partir do qual a natureza da verdade matemática seja a mesma da verdade física, sendo a diferença entre ambos os tipos de proposições explicada em termos da diferença entre os tipos de coisas que ambas descrevem. As proposições da física seriam contingentes porque descreveriam o que é contingente. As proposições da matemática, por sua vez, seriam necessárias porque descreveriam o que é necessário. A próxima tarefa dessa agenda filosófica seria determinar que tipo de coisas é descrito pelas proposições matemáticas. Em oposição a essa agenda, Wittgenstein propõe uma reflexão sobre *natureza* da necessidade matemática, sobre *o que significa* dizer que as proposições matemáticas são necessárias, sobre *nossos critérios* para dizer que uma proposição matemática é necessária, sobre o uso de “necessária” em conexão com proposições matemáticas.

O que é difícil de se entender aqui é: não temos um *conceito* de verdade matemática independente de tratarmos as proposições matemáticas como necessárias. Isso parece um perfeito absurdo, pois parece que tratamos as proposições matemáticas como necessárias justamente *porque* elas são necessariamente verdadeiras. Mas aparte os exemplos que podemos dar da aplicação de “2+2=4” (quando fazemos inferências como “Havia duas canetas no meu bolso; coloquei mais duas canetas no meu bolso; portanto agora há quatro canetas no meu bolso”, por exemplo), *nada* mais nos leva a considerar “2+2=4” como verdadeira. Isso não significa que a aplicação dessa proposição *prova* que ela é verdadeira. Significa, entretanto, que o seu ser verdadeira é constituído pela sua aplicação. Se isso é absurdo, é menos absurdo dizer que a verdade dessa proposição *nada* tem a ver com o seu reconhecimento e, muito menos com sua aplicação, e que, portanto, a humanidade inteira deveria esperar pela prova de que  $2+2=4$  para certificar-se de que não está errada ao crer na verdade dessa proposição? O que deveríamos fazer, segundo Wittgenstein, para dissipar essa controvérsia é examinar o uso de “verdadeira” em conexão com as proposições matemáticas. *Isso* tornará claro nosso entendimento dessa expressão, não um (pre)conceito filosófico qualquer sobre a natureza da verdade. E um modo de se fazer isso é examinando-se o modo como ensinamos matemática, pois isso nos coloca em condições de ter clareza sobre a ordem lógica dos conceitos adquiridos. O caso é: não ensinamos aritmética elementar usando a expressão “verdadeira” em sentenças tais como “Essa proposição é verdadeira”. Simplesmente damos exemplos da aplicação das proposições aritméticas elementares e, nesse processo, nenhuma controvérsia demanda uma prova da sua verdade (o que certamente não ocorre com o ensino de história). Que razões poderiam nos levar a pensar que elas podem não ser verdadeiras, exceto uma pré-concepção sobre a natureza da verdade? Não precisamos de tal pré-concepção para *aprendermos* aritmética. E de fato aprendemos. O ponto de Wittgenstein é: *num certo sentido*, não ensinamos verdades, mas uma técnica.



Dizer que algo é matematicamente necessário, isto é, que é matemático *e* necessário, é uma espécie de redundância, pois nada *matemático* é considerado contingente. Mas o que é considerar “ $2+2=4$ ” uma proposição necessária? Tudo que sabemos é que usamos as proposições matemáticas de modo inexorável. “Tudo que sabemos”? Podemos saber mais? “Tudo que sabemos” serve apenas para nos alertar contra nossa tendência em filosofia a dizer mais do que realmente sabemos; a falar sob a influência de preconceitos filosóficos.<sup>245</sup> Usamos “ $2+2=4$ ” de modo inexorável e exigimos inexoravelmente o mesmo uso. Nossa atitude é inexorável porque o uso de “ $2+2=4$ ” desempenha um importantíssimo papel na nossa vida. “Não, não. Usamos ‘ $2+2=4$ ’ inexoravelmente porque não fazemos a menor idéia de como ‘ $2+2\neq 4$ ’ poderia ser verdadeira”. Bem, “fazemos idéia” de como “ $2+2=4$ ” *pode* ser verdadeira? Sabemos *usar* “ $2+2=4$ ” e não fazemos a menor idéia de como *usar* “ $2+2\neq 4$ ”. Mas imaginemos a seguinte situação: *todas* as vezes que contamos o total de coisas de dois conjuntos de duas coisas, surge uma quinta coisa, ou uma das coisas desaparece. Num mundo em que isso fosse o caso, não poderíamos usar a proposição “ $2+2=4$ ” *como nós a usamos agora*. Se, num tal mundo, alguém dissesse “Havia duas canetas nesse estojo e coloquei mais duas; portanto, há quatro canetas nesse estojo” teria cometido um erro. “Bem, teria cometido um erro, digamos, físico, mas não um erro matemático. Mesmo sendo inútil, a proposição ‘ $2+2=4$ ’ ainda seria verdadeira”. Mas tendo o cuidado para não dizer mais do que sabemos, devemos responder: o que seria, nesse caso, a verdade de “ $2+2=4$ ”? Suponhamos que a estranha situação recém descrita fosse o caso antes do surgimento da aritmética. O que poderia levar alguém desse mundo possível a pensar que, embora seja inútil, “ $2+2=4$ ” é uma proposição verdadeira, ou, mais que isso, que é *necessariamente* verdadeira? Uma prova matemática? Mas e se o que ocorre nesse mundo com “ $2+2=4$ ” ocorresse com todas as equações em que aparecem números menores ou iguais a 2? As premissas de qualquer prova de “ $2+2=4$ ” nesse mundo estariam na mesma situação da conclusão.

“Mas não há conjecturas em matemática? E se há, isso não mostra que a verdade matemática nada tem a ver com o modo como tratamos uma proposição?” Antes de qualquer coisa, qual o critério para se chamar a sentença “ $2+2=4$ ” de “proposição matemática”? “Ora, ela é constituída apenas de sinais matemáticos.” Da mesma forma, a sentença “São 5 horas no sol agora” também é constituída apenas de palavras do português. Mas essa última sentença não tem sentido (embora seja possível dar-lhe um) e, portanto, não pertence ao português.<sup>246</sup> Não há como explicar o “sentido” de “ $2+2=5$ ” sem negar que esse sentido seja de alguma forma dependente do modo de emprego dessa sentença, pois se trata de uma sentença perfeitamente inútil dentro e, mais ainda, fora da matemática. Ela serve no máximo para testar a habilidade de alunos que estão aprendendo matemática. Mas essa não é uma utilidade (um uso) *matemática*. “Proposição matemática *verdadeira*” é, *num certo sentido*, uma redundância.

“Mas, afinal, há ou não há conjecturas em matemática?” O que significa aqui “conjectura”? A equação “ $1234+5678=6912$ ” pode ser considerada uma conjectura se não sabemos se é verdadeira, isto é, se não a

---

<sup>245</sup> Cook interpreta essas advertências de Wittgenstein quanto ao que sabemos como sinais de que ele sempre defendeu, mesmo nas *Investigações*, um fenomenalismo “não analítico”, como se suas análises da linguagem ordinária fossem orientadas por uma teoria filosófica (cf. p.ex. COOK, 2000, pp. 84-86). O que Cook faz aqui é interpretar mal os resultados dessas análises, rejeitar esses resultados e depois anunciar como uma descoberta interpretativa que esses resultados seguem-se trivialmente de uma teoria filosófica tacitamente assumida por Wittgenstein.

verificamos por meio de um cálculo. Essa é uma conjectura no mesmo sentido que a possibilidade da triseção de um ângulo com régua e compasso, por exemplo? Há semelhanças e diferenças. Sabemos exatamente o que fazer para verificar a equação. Há um método para decidir a questão. Entretanto, durante dois mil anos alguns pensaram que um ângulo poderia ser triseccionado usando-se apenas régua e compasso. A dificuldade da questão está relacionada ao fato de que não há, dentro do sistema geométrico de Euclides, um método para decidi-la. As tentativas de solução (de construção da triseção) sempre fracassaram. Porém, dado que não era evidente que se tratava de algo impossível — dado que não havia uma prova dessa impossibilidade — o problema permaneceu. Para decidir a questão, o problema foi reformulado a partir de uma técnica não disponível a Euclides: a geometria analítica, que dá uma interpretação algébrica para as figuras geométricas e permite examinar sistematicamente as possibilidades de construções de figuras geométricas dentro do sistema de Euclides. Provou-se, então, que a triseção era impossível. Encontrou-se um método para decidir a questão. A questão agora é: o que a expressão “triseção do ângulo com régua e compasso” significa? Ela representa um estado de coisas que não pode ocorrer?<sup>247</sup> “Mas como poderíamos descobrir que não podemos triseccionar o ângulo, se não soubéssemos o que queremos fazer? Como podemos tentar responder a pergunta, se não tem sentido?”<sup>248</sup> Posso querer dar xeque-mate no jogo de damas? Sei usar as expressões “xeque-mate” e “jogo de damas” em sentenças com sentido. Isso garante que a expressão “xeque-mate no jogo de damas” tem significado? “Ora, quem conhece ambos os jogos não poderia querer dar xeque-mate no jogo de damas. Não faria sentido dizer que quer isso.” Pois bem; se alguém conhece xadrez e está aprendendo a jogar damas, então, tendo notado as semelhanças entre ambos os jogos, pode perguntar se *podemos dar xeque-mate no jogo de damas*. Essa pergunta faz sentido? Se fizer, deve conter a representação de uma situação cuja possibilidade está sob investigação? A expressão “xeque mate no jogo de damas” representa um estado de coisas? Em que circunstâncias poderíamos dizer que demos um xeque mate num jogo de damas? Dadas as regras do jogo de damas, em *nenhuma* circunstância. Do mesmo modo, em nenhuma circunstância há impedimento no jogo de damas, ou ace, ou cesta, etc. Aqui poderíamos parafrasear Wittgenstein: a indagação sobre o significado de uma expressão, quando formulada como uma questão que trata da possibilidade de um estado de coisas (ao invés de tratar de sinais), deve exigir uma proposição ‘*a priori*’ como resposta, isto é, uma proposição verdadeira que descreve a realidade e cuja verdade é necessária e independente dos fatos empíricos.<sup>249</sup> Em outras palavras: ao dizer que tratamos da possibilidade de um estado de coisas quando perguntamos sobre a possibilidade de dar xeque mate no jogo de damas, assumimos um sentido nem lógico nem físico de “possibilidade”, mas *metafísico*.

“Mas então a pergunta ‘Podemos dar xeque mate no jogo de damas?’ não tem sentido? Pois, como poderia ter, dado que ‘dar xeque mate no jogo de damas’ não tem significado?” Essa pergunta *tem* sentido; tem o mesmo sentido que tem a pergunta: “A expressão ‘dar xeque mate no jogo de damas’ tem significa-

<sup>246</sup> Cf. *PI* §350.

<sup>247</sup> É o que pensa Richard Kirkham, por exemplo. “De fato, mesmo fatos impossíveis contam como estados de coisas, embora esses estados de coisas nunca ocorram mesmo em qualquer mundo possível.” (KIRKHAM, 1995, p. 73) Como exemplo de sentença que descreve um fato impossível ele menciona “Há um círculo quadrado sobre minha mesa”.

<sup>248</sup> Cf. *PG* p. 392.

do?” A resposta a essa questão é fácil de ser encontrada: basta examinar as regras do jogo de damas. O mesmo, entretanto, não ocorre com a questão “Podemos triseccionar um ângulo com régua e compasso?” (ou “A expressão ‘triseccção de um ângulo com régua e compasso’ faz sentido?”). Essa pergunta é do mesmo tipo que a seguinte: “Podemos atravessar todas as pontes de Königsberg sem atravessar nenhuma delas duas vezes?” (uma questão resolvida pela topologia). Quando essas perguntas foram feitas, não havia nenhum método disponível para decidir a questão. A criação de um tal método aproxima essas perguntas de questões como “ $1234+5678=6912$ ?”.<sup>250</sup>

O sentido de uma pergunta (de uma sentença interrogativa) é determinado pelo modo como ela está inserida nas nossas práticas. Portanto, perguntar o que devemos fazer, que método, que técnica devemos empregar, para responder uma pergunta é uma maneira de perguntar qual é o sentido da pergunta. Se a resposta é “não sei”, então temos aqui duas possibilidades: ou a pergunta não tem sentido (ou, mesmo tendo, não foi compreendida), ou trata-se de uma pergunta tal como aquela sobre a possibilidade da triseccção de um ângulo. Antes de saber que se trata de algo impossível, o máximo que podemos fazer é usar régua e compasso para tentar construir a triseccção. Sabemos descrever nosso objetivo sem nos referirmos ao método: triseccionar um ângulo qualquer. *Por outros meios* é possível triseccionar um ângulo. Sabemos o que queremos utilizar como ferramenta para atingir esse objetivo: régua e compasso. É possível usar régua e compasso para *biseccionar* um ângulo. Isso é *tudo* que nos leva a crer que, *talvez*, a expressão “triseccionar um ângulo com régua e compasso” represente uma ação possível. Se podemos triseccionar um ângulo por outros meios e podemos usar régua e compasso para biseccionar um ângulo, por que não poderíamos triseccionar um ângulo usando régua e compasso? O que nos leva a procurar a triseccção portanto, é, de certa forma, a *expressão* “triseccção do ângulo com régua e compasso”, não a compreensão dessa expressão.

Somos convencidos pela prova da impossibilidade da triseccção do ângulo com régua e compasso porque somos convencidos de que não podemos fazer *exatamente aquilo que queríamos fazer*. Mas aquilo que queríamos fazer era algo *x* que satisfizesse as descrições “ser uma triseccção” e “ser uma figura construída apenas com régua e compasso”, não um estado de coisas representado pela expressão “triseccção de um ângulo com régua e compasso”. Não há nenhum *x* que *possa* satisfazer as descrições “ser uma triseccção” e “ser uma figura construída apenas com régua e compasso”. Portanto, “a triseccção do ângulo com régua e compasso” não representa nada.

Há vários pontos sobre a natureza das conjecturas matemáticas que deveriam ser mais bem tratados. Mas um ponto importante aqui é o seguinte: nem sempre uma pergunta contém a representação de uma situação possível, pois muitas vezes nossa pergunta é justamente sobre se algo é possível. “Se *algo* é possível?” Melhor: muitas vezes nossa pergunta é justamente sobre se uma determinada expressão representa *algo*; não qualquer expressão, mas uma que nos parece representar algo.<sup>251</sup> Demonstrações em matemática delimitam o âmbito do que é matemático. O que é matemático é necessário. Não, porém, porque seja um espelhamento de

<sup>249</sup> Cf. Z §442.

<sup>250</sup> Cf. *PG* p. 392.

<sup>251</sup> Cf. *PG* pp. 362-363, 388.

essências. Mas porque o que é diferente não é matemático. Por quê? Porque o que é diferente não desempenha o mesmo papel que a matemática desempenha em nossas vidas.

“Se alguém também concebe a proposição como uma figuração [*Bild*] de um estado de coisas possível e diz que ela mostra a possibilidade do estado de coisas, então realmente a proposição pode fazer no máximo o que um quadro, ou uma pintura, ou um filme faz; e ela não pode apresentar [*hinstellen*] o que não é o caso. Portanto, depende completamente da nossa gramática o que será chamado (logicamente) possível e o que não será, — a saber, precisamente o que ela permite?” — Mas isso é, afinal, arbitrário! — É arbitrário? — Não é com toda construção sentencial que sabemos o que fazer, nem toda técnica tem uma aplicação em nossas vidas, e se estamos tentados em filosofia a considerar algo totalmente inútil como uma proposição, então isso ocorre frequentemente porque não consideramos suficientemente sua aplicação.<sup>252</sup>

Compreender uma expressão lingüística não é simplesmente compreender a regra de uso de um sinal. É também compreender o papel que seguir essa regra tem em nossas vidas: “...representar uma linguagem significa representar uma forma de vida.”<sup>253</sup>

Um ponto difícil de se compreender nas reflexões de Wittgenstein é o seguinte: como pode a matemática ser arbitrária e necessária ao mesmo tempo? Como ela pode ser dependente de fatos, da nossa forma de vida e não ser contingente? Isso parece difícil de se entender simplesmente porque parece uma contradição. Mas parece uma contradição se temos certos preconceitos sobre a natureza da necessidade e se não damos a devida atenção àquilo que Wittgenstein contrasta com o que ele chama de arbitrário. Necessário não é a representação infalível de uma situação e arbitrário não se opõe àquilo que é independente da vontade individual.

Temos um sistema de cores como temos um sistema de números.

Esses sistemas residem na nossa natureza, ou na natureza das coisas? Como se deveria dizer? — Não na natureza das coisas.

Esse sistema, então, tem alguma coisa de arbitrário? Sim e não. É aparentado com o arbitrário e com o não-arbitrário.<sup>254</sup>

É aparentado com o que é arbitrário porque não é correto nem incorreto. Correção é algo que se encontra dentro do sistema. É aparentado com o que é não arbitrário porque é independente da vontade individual e porque estamos compelidos a adotar esses sistemas pela gigantesca mudança que a não adoção acarretaria na nossa forma de vida, o que inclui o acordo com os outros. Como diz Stroud, “não decidimos aceitá-los ou rejeitá-los mais do que decidimos sermos seres humanos e não árvores.”<sup>255</sup>

## 11. Acordo

O acordo generalizado sobre como devemos agir para seguir uma regra faz parte da nossa forma de vida. • Mas não apelamos para o acordo para justificar o que fazemos. As pro-

<sup>252</sup> *PI* §520.

<sup>253</sup> *PI* §19.

<sup>254</sup> *Z* §§357-358.

<sup>255</sup> STROUD (2000), p. 16.

posições “p” e “Todos concordam que p” não dizem a mesma coisa. • No entanto, “Todos concordam que p” é uma pressuposição factual do sentido de “p”. • O acordo é o uso regular, repetido, em escala social. • Há uma distinção entre acordo sobre definições, acordo de opiniões e acordo nos juízos. • Toda opinião é um juízo, mas não vice-versa. • Não há uma distinção exata entre juízos e opiniões. • Wittgenstein não está dizendo que o acordo de opiniões determina em cada caso o que é verdadeiro. • O acordo nos juízos (que não são opiniões) é o acordo no modo como as expressões são usadas e portanto, um acordo no modo de agir, na forma de vida, e um acordo sobre os significados das expressões. • As opiniões surgem apenas quando já há acordo nos juízos. • Fazer a lógica depender de um acordo parece aboli-la, pois parece torná-la contingente e subjetiva. • O acordo, entretanto, não é uma condição de verdade das proposições da lógica, mas uma pressuposição sua. • O desacordo de opiniões, como diz Frege, pressupõe uma certa dose de acordo. • Mas, o fundamento não é o que gera esse acordo, mas o próprio acordo. • Por pensar que o fundamento é o que gera o acordo, Frege é levado a afirmar que o desacordo entre os filósofos da matemática é um desacordo sobre esse fundamento. • Se por “a comunidade” entendemos a totalidade do seres humanos, então a comunidade não pode estar errada o tempo todo.

O que podemos dizer se alguém nos pergunta pelo fundamento das nossas ações fundamentais? Antes de dizermos qualquer coisa, devemos lembrar, segundo Wittgenstein, que nossas ações fundamentais não podem ser caracterizadas independentemente do papel que desempenham na nossa vida. E nossa vida não é o que é independentemente do fato de que na maioria esmagadora dos casos, não discordamos sobre como agir quando a questão é seguir uma regra, principalmente quando a ação de seguir uma regra é uma das nossas ações lingüísticas fundamentais.

Dizer isso não é apelar para o acordo como um fundamento, como uma justificativa. Dizer que todos concordam que “ $2+2=4$ ” é verdadeira não seria uma justificativa dessa proposição, pois “ $2+2=4$ ” — Wittgenstein reconhece explicitamente<sup>256</sup> — não diz o mesmo que “Todos concordam que  $2+2=4$ ”. Essa diferença é uma das fontes da concepção realista de verdade. Pensa-se: se “ $2+2=4$ ” não significa o mesmo que “Todos concordam que  $2+2=4$ ”, então “ $2+2=4$ ” é verdadeira independentemente de que todos concordem que  $2+2=4$ . Mas se uma proposição “p” nem implica nem contradiz uma outra “q”, isso significa que ambas têm valores de verdade mutuamente independentes? A resposta óbvia parece ser “sim”. Mas há uma outra relação lógica entre proposições: a *pressuposição*. Se “p” pressupõe “q”, então se “q” for falsa, “p” não será falsa, mas sem sentido. Nesse caso, “q” não é uma das condições de verdade de “p”, ou seja, “q” não é uma das proposições das quais “p” é uma função de verdade.

A primeira vez que Wittgenstein referiu-se explicitamente a esse tipo de relação nos seus escritos publicados, talvez tenha sido na seguinte passagem das *Observações Filosóficas*: “Considero cada fato cuja existência é uma pressuposição [*Voraussetzung*] do sentido de uma proposição como pertencente à *linguagem*.”<sup>257</sup> Para que uma expressão tenha significado, especialmente no caso de expressões cujo uso constitui nossas ações fundamentais, deve haver uma regra de acordo com a qual é usada, ou, o que é dizer a mesma coisa, deve ser usada de modo regular e normativo. Regularidade pressupõe repetição. A existência de uma repetição é um fato. Portanto, a existência de uma expressão com significado pressupõe o fato de que é usada repetidamente de um certo modo. Uma expressão lingüística de uso comum ou compartilhado pressupõe um

<sup>256</sup> *PI* p. 226.

<sup>257</sup> *PR* p. 78; cf. p. 169, *PG* p. 142.

fato adicional: o fato de que ela é usada repetidamente de um certo modo por todos aqueles que são usuários dessa expressão. Isso significa, entre outras coisas, que uma expressão lingüística de uso comum pressupõe um acordo no modo como ela é usada. Esse é o ponto principal das secções 240-242 das *Investigações*. Se esse ponto parece trivial, Wittgenstein não pretende que seja de outro modo. Nessas secções, entretanto, ele chama atenção para um mal entendido a respeito de como compreender esse ponto trivial. Para evidenciar isso ele procura enfatizar uma diferença, normalmente negligenciada, entre três coisas: o acordo sobre definições, o acordo de opiniões e o acordo nos juízos.

Na secção 240 Wittgenstein diz:

Nenhum conflito irrompe (entre matemáticos, por exemplo) sobre se alguém procedeu de acordo com uma regra ou não. Não se chega a atos de violência por isso, por exemplo. Isso pertence à armação [*Gerüst*] a partir da qual nossa linguagem opera [*wirkt*] (dá uma descrição, por exemplo).<sup>258</sup>

Nossa linguagem, ou seja, essa linguagem compartilhada por todos nós, e, portanto, as descrições que nela damos, existe porque conflitos sobre se alguém procedeu de acordo ou em desacordo com uma regra são raros entre nós. Por exemplo: é porque concordamos, entre outras coisas, que  $2+2=4$  e que um ser humano normal possui dois olhos, que as expressões “2” e “dois” fazem parte da nossa linguagem, são usadas de acordo com uma regra (comum).

Uma objeção mais ou menos óbvia é antecipada por Wittgenstein: “Portanto, você está dizendo que o acordo entre as pessoas decide o que é verdadeiro e o que é falso [certo e errado — *was richtig und was falsch ist*]?”<sup>259</sup> Tomemos o exemplo do predicado “2m”. Usar essa expressão corretamente é dizer de coisas que têm 2m que elas têm 2m e não dizer de coisas que não têm 2m que elas têm 2m ou dizer delas que não têm 2m. O uso correto dessa expressão, portanto, é o uso que fazemos dela para dar uma descrição verdadeira. Sendo assim, julgar que alguém usou “2m” corretamente é julgar que essa pessoa usou o predicado “2m” para descrever algo corretamente, para dar uma descrição verdadeira. Conseqüentemente, o acordo sobre se uma regra foi seguida ou não é um acordo sobre a verdade ou falsidade. Até aqui parece que está tudo bem. Mas se esse acordo pertence à armação a partir da qual podemos dar uma descrição, então a possibilidade de se dar uma descrição (verdadeira ou falsa) depende do acordo sobre a verdade das proposições nas quais as expressões dessa descrição são usadas. As proposições em questão também são descrições. Portanto a possibilidade dessas descrições depende do nosso acordo sobre seu valor de verdade. Mas dado que não há nada mais fundamental do que esse acordo, dado que ele pertence à armação a partir da qual nossa linguagem opera, parece que a verdade e falsidade das nossas descrições são determinadas, decididas, por esse acordo. Mas como nosso acordo pode decidir o que é verdadeiro e o que é falso, o que é correto e o que é incorreto? Isso significa que “( ) é verdadeiro” e “( ) é falso”, “( ) é correto” e “( ) é incorreto”, significam respectivamente “Todos concordam que ( ) é verdadeiro (ou correto)” e “Todos concordam que ( ) é falso (ou incorreto)”? Que deve haver um determinado acordo para que haja uma linguagem comum parece algo in-

<sup>258</sup> *PI* §240; cf. *RFM* pp. 197, 323.

<sup>259</sup> *PI* §241.

controverso. Mas trata-se do acordo acerca de quais proposições são verdadeiras e quais são falsas? Não é o acordo nas *definições* das palavras? Ora, as proposições “Todos concordam que ( ) é verdadeiro (ou correto)” e “Todos concordam que ( ) é falso (ou incorreto)” são contingentes. Além disso, a única mudança que deveria ocorrer no mundo para que seus valores de verdade mudassem é na opinião das pessoas, não naquilo sobre o qual suas descrições dizem alguma coisa. Bem, talvez estejamos o tempo todo falando de nós mesmos, mesmo quando isso não parece ser o caso.<sup>260</sup> Nesse caso, dado que “p” = “É verdade que p”, “p” = “Todos concordam que é verdade que p”. Portanto, “ $2+2=4$ ” = “Todos concordam que  $2+2=4$ ”.

Wittgenstein começa a responder essa objeção do seguinte modo: “— Verdadeiro e falso é o que as pessoas dizem; e na *linguagem* as pessoas estão de acordo. Esse não é um acordo de opiniões, mas de forma de vida.”<sup>261</sup> Essa talvez seja uma das passagens mais controversas de todos os escritos de Wittgenstein. Na primeira frase Wittgenstein parece estar assinando embaixo de tudo o que é dito na explicação da objeção dada no parágrafo anterior, ou seja, parece estar concordando com o objetor, mas tentando dizer que não se trata de uma objeção. Entretanto, como vimos, Wittgenstein admite explicitamente que “ $2+2=4$ ” não tem o mesmo sentido de “Todos concordam que  $2+2=4$ ”.<sup>262</sup> Além disso, a segunda frase da passagem recém citada mostra que a resposta de Wittgenstein consiste em dizer que o seu objetor está interpretando erroneamente o que ele diz sobre acordos, como se Wittgenstein estivesse se referindo a acordos de *opiniões*. Mas qual é a diferença entre um acordo de opiniões e um acordo de *forma de vida*? Antes de tudo, chamar atenção para nossa forma de vida tem o papel de afastar a idéia de que o acordo em questão seja algo dependente da nossa vontade individual, ou que se trate de uma coisa que possa ser o produto de uma decisão. Não se trata de algo sujeito ao capricho, ao arbítrio negligente e irresponsável, pois não se trata de algo sujeito ao arbítrio.

“Verdadeiro e falso é o que as pessoas dizem.” É o que as pessoas dizem, sentenças com sentido, que qualificamos como verdadeiro ou falso. “...e na *linguagem* as pessoas estão de acordo.” As pessoas estão de acordo quanto ao que as palavras e sentenças de sua linguagem significam. Mas esse acordo não é nem um acordo de opiniões, nem um acordo em definições. Na secção 242 Wittgenstein diz que um acordo nos juízos é uma condição para um entendimento por meio da linguagem. Qual é a diferença entre o acordo nas opiniões e o acordo nos juízos? Isso se torna mais claro a partir do contraste entre acordo nas definições e acordo nos juízos.

Para um entendimento [*Verständigung*]<sup>263</sup> por meio da linguagem, é necessário não um acordo [*Übereinstimmung*] nas definições, mas (por estranho que isso possa soar) um acordo nos juízos. Isso parece abolir [*aufzuheben*] a lógica; todavia, não abole. — Uma coisa é descrever o método de medição, outra coisa é encontrar os resultados da medição e enunciá-los. Mas o que chamamos “medir” é também determinado por uma certa constância nos resultados da medição.<sup>264</sup>

<sup>260</sup> Compare com *PI* §24.

<sup>261</sup> *Idem.* Cf. *RFM* pp. 332, 353.

<sup>262</sup> Cf. *RFM* p. 332.

<sup>263</sup> Wittgenstein não está dizendo “Para que o entendimento lingüístico seja possível...” Ele não está se referindo a qualquer circunstância de entendimento, mas ao entendimento intersubjetivo. A palavra “*Verständigung*” está sendo usada aqui para descrever um fenômeno intersubjetivo, tal como quando usamos “entendimento” em frases como “Eles discutiram muito, mas não chegaram a um entendimento.”

Parece natural pensar que o acordo nas definições é tudo o que é necessário para que haja uma linguagem comum. O acordo nas definições parece suficiente para que possamos entender qualquer proposição em que as palavras definidas ocorrem. Que isso seja, para Wittgenstein, um equívoco, é incontroverso. Baker e Hacker sustentam que Wittgenstein pretende mostrar que apesar de ser *necessário*, o acordo nas definições é insuficiente.<sup>265</sup> Isso parece ser um equívoco tanto em si mesmo quanto como uma interpretação de Wittgenstein.

Há inúmeras situações em que os usuários de uma determinada expressão lingüística a usam do mesmo modo e, no entanto, descrevem ou explicam esse uso de modo diferente. A habilidade de usar uma expressão lingüística de um determinado modo não é a mesma coisa que a habilidade de descrever esse modo de uso. Analogamente, a habilidade de deslocar-se numa cidade, sabendo escolher o caminho mais curto entre dois pontos, por exemplo, não é a mesma coisa que a habilidade de fazer um mapa da cidade (dos caminhos percorridos).<sup>266</sup> Certamente, há uma conexão entre as explicações que damos do significado de uma palavra, entre as quais estão as definições, e o modo como usamos essas palavras.<sup>267</sup> As definições são formulações de regras para o uso das palavras. Mas somente podemos definir as palavras se já houver palavras significativas disponíveis. Por isso, o uso é logicamente anterior à explicação (verbal). Se duas pessoas dessem duas definições diferentes de uma mesma palavra, mas a usassem exatamente do mesmo modo (excetuando-se o seu uso na definição, obviamente), elas significariam coisas distintas com essa palavra? Isso seria o caso somente se o significado não fosse o uso. O acordo no modo de uso da palavra é justamente o acordo nos juízos. Mas o acordo nos juízos não é resultado de uma deliberação, pois o modo de uso da palavra constitui, ou está inserido na, nossa forma de vida, e nossa forma de vida não pode ser matéria de deliberação. É por isso que o acordo nos juízos é parte de um acordo de forma de vida.

Para entendemos melhor a diferença entre opiniões e juízos, consideremos o seguinte: alguém, que enxerga normalmente, mostra um objeto vermelho para outra pessoa, que também enxerga normalmente, e pergunta: “Qual é tua opinião sobre a cor deste objeto?” Se alguém nos fizesse essa pergunta talvez perguntássemos: “O que queres saber? Se gosto dessa cor?” O que deveríamos dizer se a resposta fosse: “Não; quero saber qual é, de acordo com tua opinião, a cor deste objeto”? Se disséssemos “Este objeto é vermelho”, estaríamos nos posicionando em favor da verdade dessa proposição, assim como estaríamos se disséssemos “A guerra entre EUA e Iraque durará mais de um ano”. Em outras palavras, em ambos os casos estaríamos fazendo um juízo, mas apenas no último caso podemos dizer que estaríamos expressando uma *opinião*. Ninguém é da opinião que  $2+2=4$ , mas todos julgam que  $2+2=4$ , todos se posicionam a favor da verdade de  $2+2=4$ . Podemos ter uma opinião apenas onde uma dúvida *faz sentido* e uma dúvida faz sentido apenas con-

<sup>264</sup> PI §242; cf. RFM pp. 343, 392.

<sup>265</sup> Cf. BAKER & HACKER (1992), p. 258.

<sup>266</sup> Cf. Z §121.

<sup>267</sup> Nas *Observações sobre os Fundamentos da Matemática* (p. 343), Wittgenstein parece estar dizendo que não compreendemos uma expressão cujo significado não podemos explicar. Mas, o contexto mostra que a explicação em questão não é uma definição (verbal), mas a exibição de exemplos (cf. p. 344). De fato, o modo como explicamos uma palavra é *um* critério para determinar o modo como entendemos essa palavra. Mas, entre as definições e o uso, o uso goza, sem dúvida, de prioridade lógica. Concordância nas definições e discordância no uso indicam que o entendimento das expressões é diferente. Uma definição é a formulação de uma regra. Como entendemos essa regra depende essencialmente de como a aplicamos, depende do que fazemos para segui-la.



tra o pano de fundo de “um grande número de juízos”,<sup>268</sup> onde a dúvida não faz mais sentido. Por exemplo: podemos ser da opinião que devemos chamar a cor de um determinado tom de cor de azul apenas se temos uma dúvida, de que talvez seja um tom de verde, e essa dúvida faz sentido apenas contra o pano de fundo de uma grande quantidade de juízos nos quais usamos as palavras “azul” e “verde”. (Podemos também ter uma opinião sobre a cor de um objeto que não estamos vendo, mas apenas contra o pano de fundo de juízos sobre a cor de objetos que vemos.) Os juízos (aqueles que não são opiniões) determinam o significado de “verde” e “azul”, pois constituem o seu uso. Bem, também usamos “verde” e “azul” na expressão de opiniões. É por isso que se adotarmos determinadas opiniões em certas circunstâncias, isso pode mostrar que não compreendemos (não sabemos usar) alguma ou algumas das expressões que constituem a expressão dessas opiniões. Mas não poderíamos ter uma opinião sobre a cor de um objeto se não usássemos os nomes de cores em juízos, embora pudéssemos ter um juízo sobre a cor de um objeto sem ter qualquer opinião sobre isso. Juízos e opiniões determinam o significado das expressões que neles são usadas, mas uma palavra não adquire significado por ser usada *apenas* na expressão de opiniões. “Acredito que é característico do ser humano primitivo que ele não age a partir de opiniões”.<sup>269</sup> Podemos sustentar opiniões falsas *em certas circunstâncias* sem que isso implique que não compreendemos as palavras contidas nas expressões dessas opiniões. O mesmo não ocorre com os juízos.<sup>270</sup>

Por que as considerações de Wittgenstein parecem abolir a lógica? Porque parecem abolir “a rigidez do ‘deve’ lógico”.

O que você diz parece que vem a ser que a lógica pertence à história natural do ser humano. E isso não é compatível com a rigidez do “deve” lógico.

Mas o “deve” lógico é um componente das proposições da lógica e essas não são proposições da história natural humana. Se uma proposição da lógica diz: as pessoas concordam umas com as outras desse e daquele modo, então sua oposta diz que há uma *falta* de acordo. Não que há um acordo de um outro tipo.

O acordo entre as pessoas que é um pré-requisito do fenômeno da lógica não é um acordo de *opiniões*, muito menos de opiniões sobre questões de lógica.<sup>271</sup>

Se a existência de regras, dentre as quais estão as regras lógicas, tem como pré-requisito o acordo entre as pessoas e se esse acordo pertence à história natural do ser humano, então a lógica pertence à história natural do ser humano. Ora, as proposições que descrevem a história natural do ser humano são contingentes. Portanto, parece que se Wittgenstein está certo, as proposições da lógica deveriam ser contingentes. Como a lógica pode depender de fatos contingentes e não ser ela própria contingente?

Essa formulação da dificuldade é um pouco confusa. Alguém poderia dizer que nela está contida a confusão da necessidade *em* um sistema com a necessidade *de* um sistema. Mas, a mesma dificuldade pode ser apresentada de outro modo. A lógica trata da validade das inferências, uma determinada relação entre os possíveis valores de verdade das proposições que compõem a inferência. Por exemplo: é impossível que na inferência “Todo homem é mortal; Sócrates é homem; portanto Sócrates é mortal” as duas primeiras proposi-

<sup>268</sup> *RFM* p. 343.

<sup>269</sup> *CE* p. 137.

<sup>270</sup> No sentido explicado acima opiniões são juízos, mas nem todos os juízos são opiniões.

ções sejam verdadeiras e a última falsa. Essa forma de inferência corresponde à verdade lógica que pode ser expressa assim: “ $(x)(Fx \supset Gx) \wedge Fa \supset Ga$ ”. Todos concordam que a inferência acima é válida e que a última proposição é uma verdade lógica. Mas se a validade da inferência e a verdade da proposição lógica não são independentes desse acordo, e se esse acordo é um fato contingente, então que uma inferência seja válida e que uma determinada proposição seja uma verdade lógica parecem ser fatos contingentes. Disso se seguiria que não há *necessidade* lógica nem verdade *objetiva*.

Um dos problemas dessa objeção consiste em supor que Wittgenstein está sustentando que nas proposições da lógica nós de algum modo descrevemos o acordo em questão. Em outras palavras: o problema consiste em introduzir a descrição desse acordo nas condições de verdade da proposição da lógica, como se “Todos concordam que  $(x)(Fx \supset Gx) \wedge Fa \supset Ga$ ” fosse uma forma mais analisada de “ $(x)(Fx \supset Gx) \wedge Fa \supset Ga$ ”. Como vimos, entretanto, a relação entre “ $(x)(Fx \supset Gx) \wedge Fa \supset Ga$ ” e “Todos concordam que  $(x)(Fx \supset Gx) \wedge Fa \supset Ga$ ” é a pressuposição. Se “Todos concordam que  $(x)(Fx \supset Gx) \wedge Fa \supset Ga$ ” fosse falsa, “ $(x)(Fx \supset Gx) \wedge Fa \supset Ga$ ” não seria uma falsidade lógica (como a contradição); sequer seria uma proposição.<sup>272</sup> “O acordo de ratificações é um pré-requisito para os usuários do jogo de linguagem, não é constatado nele [no jogo de linguagem].”<sup>273</sup>

Se for falso que um determinado objeto seja vermelho, então é verdade que ele possui uma das cores restantes ou é incolor. Mas mesmo que seja falso que as pessoas concordem que o objeto em questão seja vermelho, não se segue que elas concordam que ele tenha uma outra cor ou seja incolor; não se segue que elas concordem em qualquer outra coisa. Essa falta de acordo não significa um descordo de opiniões, o acordo fundamental de que se trata aqui não é um acordo de opiniões. Se não houvesse o acordo fundamental, não haveria sequer *desacordo* de opiniões. Isso parece um eco de uma passagem das *Leis Fundamentais da Aritmética* de Frege:

Se todos designassem alguma coisa diferente pelo nome “Lua”, a saber, uma de suas representações, assim como poderia expressar sua dor pelo grito “Ai!”, então o modo psicológico de se encarar as coisas, admito, seria justificado; mas uma disputa sobre as propriedades da Lua seria sem sentido: uma pessoa poderia afirmar de sua lua o oposto que outra pessoa, com igual direito, afirmaria da sua. Se não pudéssemos captar nada além do que está em nós mesmos, então um conflito genuíno de opiniões, uma reciprocidade de entendimento, seria impossível, dado que não haveria nenhum fundamento comum, e nenhuma representação no sentido psicológico poderia ser um tal fundamento. Não haveria nenhuma lógica a qual se poderia apelar como árbitra no conflito de opiniões.<sup>274</sup>

O argumento de Frege estava em geral correto. Seu erro, diria Wittgenstein, foi não perceber o que estava diante dos seus olhos o tempo todo; foi não reconhecer o fundamento como fundamento. O fundamento, o que é mais fundamental, aquilo que deve ser considerado como o “dado”, é o uso das expressões, o qual está inserido na nossa forma de vida.

<sup>271</sup> *RFM* pp. 352-353.

<sup>272</sup> Cf. *RFM* p. 272.

<sup>273</sup> *RFM* p. 365.

<sup>274</sup> *GA* p. 206.

Por que o apelo ao uso não satisfaz Frege (cf. mais abaixo) e não satisfaz a maior parte dos filósofos? Frege tinha alguma dúvida de que ele e os formalistas ou os psicologistas usavam os numerais em matemática do mesmo modo? Por que então isso não poderia servir de fundamento? O que Frege diria se lhe perguntássemos se um aluno do ensino fundamental *sabe* que  $2+2=4$ ? Se souber, por que a *descrição* de como uma criança aprende aritmética e do papel dessa atividade na nossa vida não é suficiente para apresentar o referido fundamento? Há várias razões. Mas uma delas é certamente o desejo de *explicar* a atividade matemática; de dizer, por exemplo, *por que*  $2+2=4$ . O apelo ao uso e a nossa forma de vida parece algo evidentemente incompleto, se nosso desejo é uma explicação.

Aqui é poderosa a tentação de dizer ainda alguma coisa, quando tudo já está descrito. — De onde vem essa demanda?

Que analogia, que interpretação errônea a origina?

Deparamo-nos aqui com um fenômeno notável e característico nas reflexões filosóficas: a dificuldade — eu poderia dizer — não é encontrar a solução, mas reconhecer como a solução algo que parece primeiramente um estágio inicial para ela. “Já dissemos tudo. Não alguma coisa que se segue disso, mas *isso* justamente é a solução!”

Isso, creio, está conectado com o fato de que esperamos, erroneamente, uma explicação; ao passo que uma descrição é a solução da dificuldade, se a arranjamos corretamente na nossa consideração. Se nos detivermos nela e não tentarmos ir para além dela.

A dificuldade aqui é: simplesmente parar.<sup>275</sup>

A dificuldade aqui é não cavar até o fundamento, mas reconhecer o fundamento, que está diante de nós, como fundamento.

Pois o fundamento sempre nos reflete novamente uma profundidade maior, e se procuramos atingi-la, encontramos-nos sempre novamente no antigo nível.

Nossa doença é querer explicar.<sup>276</sup>

A dificuldade é renunciar a toda teoria: devemos entender isso e aquilo, que parece tão evidentemente incompleto, como algo completo.<sup>277</sup>

A analogia que nos cativa aqui é entre as proposições da aritmética e as proposições da física. O modo como Frege descreve a situação da matemática pode ser entendido como fruto dessa analogia, se imaginarmos que sua descrição é da atividade dos físicos. Frege inicia sua introdução a *Os Fundamentos da Aritmética* com as questões “O que é o número um? Ou: o que significa o sinal 1?” e “Qual é sentido da sentença ‘ $1=1$ ?’”.<sup>278</sup> Ele então diz:

A maior parte dos matemáticos não está preparada para oferecer uma resposta satisfatória a tais questões. Ora, não é vergonhoso para a ciência estar tão pouco esclarecida acerca de seu objeto mais próximo, e aparentemente tão simples? Tanto menos poder-se-á dizer o que seja número. Quando um conceito que serve de base a uma importante ciência oferece dificuldades, torna-se tarefa irrecusável investigá-lo de modo mais preciso e superar estas dificuldades [...]

Muitos estimarão decerto que isto não paga a pena. Deste conceito [de número inteiro positivo] tratam suficientemente, acreditam eles, os livros elementares, encerrando-se assim o assunto de uma vez por todas. Pois, quem julga ter ainda o que aprender sobre algo tão simples? Tanto é o conceito de número inteiro positivo tomado como livre de qualquer dificuldade, que se imagina poder tratá-lo de maneira cientificamente completa e adequada a crianças, cada uma delas podendo conhecê-lo sem maiores reflexões e sem se familia-

<sup>275</sup> Z §§313-314; cf. *RFM* p. 102-103.

<sup>276</sup> *RFM* p. 333.

<sup>277</sup> *RPP* I §723.

<sup>278</sup> *GA* pp. 84-85.

rizar com o que outros pensaram a seu respeito. Falta portanto frequentemente aquele primeiro pré-requisito da aprendizagem: o saber do não saber. A consequência é contentar-se com uma concepção ainda grosseira [...]<sup>279</sup>

Por que não há esse tipo de dificuldade na física? Qual seria a situação da física se os físicos não soubessem o que suas expressões significam, se não soubessem o que é um corpo ou que sentido tem a sentença “Todos os corpos se atraem”? Como alguém poderia estar fazendo *ciência* numa situação dessas? Se essa situação é impensável na física, por que é possível na matemática? É difícil dar uma resposta aqui sem fazer a seguinte analogia (e, portanto, sem prejudicar muito do que Frege quer demonstrar): a sentença “Todos os corpos se atraem” é verdadeira ou falsa porque descreve algo, os corpos, que existem independentemente dessa sentença; se, pois, a sentença “ $2+2=4$ ” é verdadeira ou falsa, o que ela descreve?

Alguém poderia dar como resposta à primeira pergunta de Frege uma explicação do uso de “1”. Frege provavelmente diria: “Não quero saber como se usa o numeral ‘1’. Já sei fazer isso. Quero saber *o que é* o número um, pois ele certamente não é o numeral ‘1’.” Mas por que mostrar como se usa o numeral “1” não responde a pergunta “O que é o número um?”? O uso de “1” certamente não é o numeral “1”! O que está nos atravancando o caminho aqui é a seguinte intuição *correta*, mas mal interpretada: o uso de “1” não é aquilo que “1” significa (“aquilo que ‘1’ significa” significa aqui “aquilo no lugar do qual ‘1’ está”, “aquilo que ‘1’ representa”).

Formalistas e psicologistas são vítimas da mesma analogia. Sua diferença em relação a Frege consiste apenas em dar respostas diferentes às questões de Frege interpretadas a partir dessa analogia: “1” não significa coisa alguma (formalismo) e “1” significa uma representação mental (psicologismo). A partir dessa analogia, nenhuma explicação *ordinária* do significado das expressões matemáticas será satisfatória. Elas parecerão sempre incompletas, pois não são teorias sobre “aquilo sobre o que estamos falando” em matemática e, portanto, não podem ajudar a explicar por que  $2+2=4$ .

Mas, e aqui reside um ponto importante, mesmo a partir dessa analogia ou justamente por ela, não parece aceitável que os matemáticos não saibam do que estão falando. Como eles podem estar *provando* alguma coisa sobre algo que eles não sabem o que é? O que Frege diria? Um dos erros de Frege foi ter considerado o desacordo filosófico sobre a natureza do número como tendo importância para a matemática, como se o problema filosófico fosse também matemático. Ele pretendia estabelecer um acordo matemático por meio de uma investigação filosófica: “Minhas considerações tornaram-se por isso, é certo, bem mais filosóficas do que pode parecer apropriado a muitos matemáticos; mas uma investigação radical do conceito de número deverá sempre resultar um tanto filosófica. Essa tarefa é comum à matemática e à filosofia.”<sup>280</sup> O desacordo entre os matemáticos ao qual Frege se referia era um desacordo *filosófico* entre matemáticos, não um desacordo matemático. E esse desacordo é fruto de uma falsa analogia.

Para encerrar essa seção, devemos considerar a seguinte questão: se o acordo é o fundamento, a comunidade não pode estar errada? Essa questão já foi tratada na seção 10. Lá foi dito que não é possível que,

<sup>279</sup> GA pp. 85-86.

<sup>280</sup> GA p. 87.

na história da humanidade, todas as pessoas todo tempo errem ao tentar seguir regras. Aqui pode haver, pois, uma variação de tempo e quantidade de pessoas. A comunidade *pode* estar errada em relação a *uma* ou *algumas* aplicações de *uma* ou *algumas* regras. Mas esse caso deve ser a *exceção*. Esse tema será tratado novamente no próximo capítulo.

## 12. Linguagem Privada

As reflexões de Wittgenstein sobre o problema da linguagem privada (RPLP) fazem parte das suas reflexões sobre seguir uma regra. • As RPLP visam eliminar a concepção mentalista de significação e, com isso, de prática privada. • Essa concepção de significação constitui a concepção realista da verdade e da necessidade. • Wittgenstein está interessado em mostrar que a linguagem psicológica não é privada. Ele não está interessado num conceito geral e abstrato de linguagem privada. • Wittgenstein introduz a idéia de uma linguagem privada por meio do conceito de privacidade mental. • As reflexões sobre a linguagem privada devem ser entendidas como um monólogo interno. • A possibilidade de que a linguagem psicológica seja privada é examinada examinando-se a possibilidade de uma linguagem inteiramente privada. • A tese de que a linguagem psicológica é privada se segue de duas premissas aparentemente incontroversas: (1) Para compreender uma palavra devemos conhecer aquilo ao que ela se refere e (2) o conteúdo da mente é epistemicamente privado. • A hipótese da inversão do espectro nos leva a aceitar (1) e (2). • O uso de palavras de uma linguagem privada não possui nenhuma relação lógica com o comportamento (público). • Wittgenstein pede que se reflita sobre o que seria nomear numa situação de privacidade. • Não basta dizer que é fazer a mesma coisa que fazemos publicamente ao nomearmos. • Os objetos não nos ensinam como usar as palavras. • Wittgenstein quer mostrar que não podemos entender a idéia de uma linguagem usada independentemente das atividades públicas. • Há uma relação criterial entre o uso da linguagem psicológica e o comportamento. • A primeira expressão de uma linguagem privada deveria ser definida ostensivamente. • A definição ostensiva serve para estabelecer um uso normativo. • A memória serve de critério de correção apenas se houver critérios de correção para a memória. • O argumento de Wittgenstein não é cético nem verificacionista. • A mera associação entre uma expressão e um objeto não determina como a expressão deve ser usada. • As lembranças privadas não poderiam justificar o uso de uma expressão, pois elas deveriam estar sujeitas a um padrão de correção e não estão. • Sequer podemos errar ao apelar para a memória numa situação de privacidade para justificar o uso de uma expressão, pois não poderíamos apelar para ela. Não poderíamos detectar a existência de memória privada, na medida em que não podemos distinguir o que é memória do que apenas parece memória. • Wittgenstein não tem um argumento cético contra a existência ou eficiência de memórias de vivências interiores, mas um argumento contra a idéia de memória privada. • A justificação de um juízo consiste em apelar para algo independente desse juízo. Numa situação de privacidade não há nada assim independente. • Numa situação de privacidade não há como identificar e distinguir práticas, pois não há como se distinguir o que é a mesma prática do que apenas parece ser. Portanto, nessa situação não há práticas. • Propor-se a usar uma expressão para se referir a uma sensação privada não é propor-se nada. • As reflexões de Wittgenstein não visam mostrar que não podemos seguir uma regra privada, mas que não há regras privadas. • Não é possível que haja regras logicamente impossíveis de serem seguidas, pois tais supostas regras deveriam conter a descrição de uma situação concebível mas impossível.

Para encerrar esse capítulo sobre as reflexões de Wittgenstein sobre o conceito de seguir uma regra, devemos examinar a relação entre essas reflexões e suas reflexões sobre o problema da linguagem privada. O que se segue são considerações um tanto sumárias. Por isso, muitos pontos não serão abordados. Elas, entretanto, são inevitáveis no presente contexto, justamente porque, como se tentará mostrar, as reflexões de Wittgenste-

in sobre a noção de uma linguagem privada fazem parte das suas reflexões sobre o conceito de seguir uma regra e não são, portanto, como pensa Kripke, logicamente dispensáveis.

Com suas reflexões sobre a noção de uma linguagem privada Wittgenstein pretende eliminar de maneira incisiva a concepção mentalista de significação e pôr em xeque a posição daqueles que aceitam todos os resultados das suas reflexões sobre o conceito de seguir uma regra, mas concebem a prática de seguir uma regra como algo não público. Os dois pontos são importantes para as reflexões de Wittgenstein sobre a natureza da necessidade. Os defensores de uma concepção de regra como determinante absoluto, a qual faz parte da concepção realista da natureza da necessidade, adotam a concepção de significação como uma operação mental independente das práticas públicas. Por outro lado, mostrar que a prática de seguir regras não é privada faz parte do esforço de Wittgenstein para mostrar que suas reflexões não abolem a objetividade da necessidade, mas apenas mostram a verdadeira natureza dessa objetividade.

Normalmente costuma-se caracterizar o alvo das reflexões de Wittgenstein sobre a noção de linguagem privada dizendo que ele apresenta um argumento contra a possibilidade de uma linguagem privada, o assim chamado “argumento da linguagem privada”. Essa caracterização *pode* ser enganadora e desviar a atenção de pontos importantes da reflexão de Wittgenstein. Ele nunca se interessou pelo conceito de linguagem privada em si mesmo, isto é, independentemente de como essa linguagem privada deveria ser exemplificada concretamente. O que interessava a Wittgenstein era a inclinação que alguns filósofos têm de conceber a linguagem psicológica (ou parte dela) como uma linguagem privada (Russell, p.ex.), ou de assumir certas teses que conjugadas implicam a tese de que a linguagem psicológica (ou parte dela) é uma linguagem privada (Locke, p.ex.). Wittgenstein demonstraria um interesse no conceito de linguagem privada *em si* se ele tentasse formular um argumento *geral* contra a possibilidade de uma linguagem privada. Isso implicaria em *não ser necessário* apelar, nesse argumento, para qualquer aspecto próprio de algum pretense *exemplo* de linguagem privada. Mas não é isso que acontece nas reflexões de Wittgenstein; nem poderia acontecer. O principal ponto da reflexão de Wittgenstein consiste em chamar atenção para o fato de que, numa situação de privacidade *mental*, não temos critérios para distinguir (e, portanto, não existe a distinção) entre o que é e o que parecer ser (portanto, entre o que é correto e o que parece correto).<sup>281</sup> Mas a privacidade, considerada em si mesma, independentemente da consideração da privacidade mental, não implica a inexistência dessa distinção. Mesmo que implique, Wittgenstein não procurou mostrar isso. A distinção entre o que é e o que parece ser é inexistente no caso da privacidade mental porque o que é *mentalmente* privado (e aqui “privado”=“necessariamente privado”) não é objetivo (o que não é o mesmo que dizer que o que é mental não é objetivo). Entretanto, a caracterização de algo como privado *simpliciter* não implica que se trata de algo não objetivo.

Como é bem sabido, Wittgenstein apresenta a noção de linguagem privada na secção 243 das *Investigações*:

---

<sup>281</sup> Essa relação entre critérios de correção e correção, como veremos, não torna o argumento verificacionista. Se não há critérios de correção, não temos o conceito de *correção*. Portanto, não temos como pensar atividades como corretas ou incorretas. Portanto, não podemos instituir regras.

Um ser humano pode encorajar a si mesmo, ordenar a si mesmo, obedecer, repreender, punir, formular uma questão e respondê-la. Poder-se-ia imaginar portanto, também pessoas que falariam apenas por monólogos. Elas acompanhariam suas atividades com solilóquios. — Um explorador que os observasse e espreitasse suas falas poderia ter sucesso em traduzir a linguagem deles para a nossa. (Ele seria colocado por isso na posição de prever ações dessas pessoas corretamente, pois ele as ouviria também tomando resoluções e decisões.)

Seria, todavia, também concebível uma linguagem na qual alguém anotasse para seu uso pessoal e desse expressão verbal [*aussprechen*] a suas vivências internas — seus sentimentos, estados de espírito, etc. — Não podemos fazer isso na nossa linguagem ordinária? Mas não é isso que quero dizer. As palavras dessa linguagem deveriam se referir àquilo que apenas o falante pode conhecer; suas sensações imediatas, privadas. Portanto, outra pessoa não pode entender essa linguagem.<sup>282</sup>

No primeiro parágrafo Wittgenstein enfatiza a possibilidade de traduzir os monólogos em questão. Portanto, ele enfatiza a possibilidade de torná-los linguagens compartilhadas, públicas.

No segundo parágrafo, ele nega que a linguagem cuja possibilidade ele nos propõe investigar seja a nossa linguagem ordinária. Na nossa linguagem ordinária, em que expressamos nossas “vivências internas”, não há apenas sinais que se referem às nossas vivências internas. Wittgenstein quer investigar se uma linguagem formada apenas por tais sinais é possível. Por quê? Wittgenstein não está interessado em saber se a primeira palavra a ter sido criada poderia ter sido uma palavra que se refere a vivências internas, como “dor”, por exemplo. Se não concebemos as vivências internas como algo necessariamente privado, que, necessariamente, ninguém mais pode ter e, principalmente, conhecer, então a referida hipótese genética não apresenta os problemas para os quais Wittgenstein quer chamar atenção. Nesse ponto, como parte de sua estratégia argumentativa, Wittgenstein assume o ponto de vista daquele que defende a tese de que as vivências interiores podem ser possuídas ou conhecidas apenas por aquele que as tem. Ele está interessado na possibilidade de uma linguagem formada apenas por sinais que se referem às nossas vivências internas *privadas*, pois, se nossas vivências internas podem ser conhecidas apenas por quem as tem, e se, para entender uma expressão que se refira a elas, devemos conhecê-las, então a linguagem em questão pode ser entendida apenas pelo seu falante.

Como se pode ver, Wittgenstein *não* introduz a idéia de uma linguagem privada apelando para um conceito geral de privacidade, mas para o conceito de privacidade mental. Mas para quê Wittgenstein quer investigar a possibilidade de uma linguagem *inteiramente* privada? Ele não obteria os mesmos resultados investigando se parte de nossa linguagem é privada? Sim, obteria. Mas a investigação da possibilidade de uma linguagem inteiramente privada nos torna mais atentos para o fato de a explicação do modo como essa linguagem funciona não poder ser dada em termos da linguagem não privada, caso contrário a linguagem explicada não será uma linguagem privada (voltaremos a esse ponto). Aqui em especial, a reflexão de Wittgenstein compartilha um aspecto das *Meditações* de Descartes: cada leitor terá de acompanhar as reflexões como se constituíssem um monólogo consigo mesmo. Se se trata de uma linguagem privada, então qualquer explicação que se possa dar do modo como essa linguagem funciona deverá ser uma explicação que cada um poderá dar apenas a si mesmo. Essa estratégia evita a óbvia objeção que consiste em dizer “Ora não posso explicar a ti como funciona uma linguagem privada, pois essa explicação teria de ser dada numa linguagem

---

<sup>282</sup> *PI* §243.

privada. Mas isso não é evidência contra a existência de tal linguagem, mas é um dos seus aspectos essenciais.” Essa objeção é, de certa forma, um apelo ao inefável. “De certa forma”, pois o seu proponente dirá que o que não pode dizer a outro ele pode dizer a si mesmo.

A tese segundo a qual ao menos parte da nossa linguagem psicológica (formada por — embora não apenas por — expressões psicológicas) é privada, como vimos, é consequência de duas teses: (1) Para compreender uma palavra, devemos conhecer aquilo ao qual ela se refere. (2) As vivências internas de uma pessoa podem ser conhecidas apenas por essa pessoa. Estamos naturalmente inclinados a aceitar essas duas teses, tão logo nos ponhamos a pensar na natureza da linguagem e do mental — isto é, tão logo nos ponhamos a *filosofar*. Essas seriam opiniões *filosóficas* de senso comum, se é permitido dizer isso. Mas quando Wittgenstein diz que ele quer nos levar do entendimento metafísico de volta ao entendimento de senso comum, ele não está se referindo ao entendimento *filosófico* de senso comum. Não devemos esquecer, e Wittgenstein jamais esqueceu, que temos inclinações naturais para cometer certos *erros* ou para sofrer certas *ilusões*. (Quem não sofre certas ilusões de ótica, por exemplo, não pode ser considerado normal.) Nesse sentido, podemos falar dos erros que fazem parte do senso comum. Também não devemos esquecer que Wittgenstein estava interessado no *uso* que as pessoas de senso comum fazem das palavras (ainda que não apenas nesse uso), não no modo como as pessoas de senso comum *descrevem o uso* que ela fazem das palavras. Nem sempre há uma harmonia entre essas duas coisas.<sup>283</sup>

Nossa inclinação natural a aceitar (1) e (2) manifesta-se paradigmaticamente na nossa inclinação natural a aceitar a hipótese da inversão do espectro, já mencionada no capítulo VI, seção 5. Estamos inclinados a pensar que, afinal, não podemos saber se outra pessoa vê realmente a mesma cor que vemos quando dizemos que vemos vermelho. Portanto, talvez onde metade da humanidade vê vermelho, a outra metade veja verde e vice-versa. Isso seria compatível com a existência de um consenso acerca de quais objetos deveriam ser qualificados por meio dos predicados “vermelho” e “verde”. Mas, nesse caso, apesar desse consenso, as duas metades da humanidade não estariam dizendo a mesma coisa com as frases “Isso é vermelho” e “Isso é verde”. Portanto, *mesmo o acordo total, nesse caso, não garantiria a existência de uma genuína linguagem comum*. Isso conflita com um dos resultados das reflexões de Wittgenstein sobre o conceito de seguir uma regra, a saber: se há acordo nos juízos, a linguagem em que esse acordo se manifesta é comum.

Já foi oferecido um argumento contra essa concepção de significação (cap. VII, §8). De acordo com esse argumento, a hipótese da inversão do espectro deveria mostrar que nenhuma sensação *determinada*<sup>284</sup> desempenha qualquer papel lógico no uso dos nomes de cores. O argumento decisivo de Wittgenstein, entretanto, encontra-se na passagem formada pelas seções 256-265 e cujo núcleo é a seção 258.

Na seção 256, Wittgenstein apresenta um aspecto da linguagem privada: o uso das palavras dessa linguagem não pode ter nenhuma ligação *lógica* com o comportamento, pois, dado que o comportamento é

---

<sup>283</sup> Há pessoas que acham que estão sendo muito críticas ao suporem, em uma conversa, que  $2+2$  pode não ser igual a 4. Mas, terminada a conversa essa possibilidade é repudiada com todas as forças ou simplesmente desconsiderada nas atividades em que os sinais “2”, “+”, “=” e “4” são usados.



público, essa ligação tornaria público o uso dessas palavras (o comportamento — em determinadas circunstâncias — seria um *critério* público). Para evitar esse inconveniente Wittgenstein sugere o seguinte: “— Que tal se eu não possuísse nenhuma expressão natural da sensação, mas apenas a sensação? Agora eu simplesmente *associo* nomes com as sensações e uso esses nomes em descrições.”<sup>285</sup> O interlocutor de Wittgenstein observa que se isso fosse o caso, não poderíamos ensinar o uso da palavra “dor de dente” a uma criança.<sup>286</sup> Wittgenstein então pede que suponhamos, a fim de explorar outro ponto, que a criança seja um gênio e invente um nome para a sensação. Desse modo, apenas ela poderia entender esse nome e, por isso, ela poderia explicar o significado desse nome apenas a si mesma. Obviamente, esse nome seria um sinal que a criança simplesmente associaria à sensação, isto é, gravaria ambas as coisas na memória de tal modo que a lembrança de uma evocasse a lembrança da outra. Nesse ponto, Wittgenstein pergunta o que significa dizer que a criança “nomeou sua dor”. Com isso ele quer chamar a atenção para o seguinte: se escrevermos um sinal e, enquanto isso, fixarmos nossa atenção numa sensação, na dor, por exemplo, não necessariamente *nomeamos a sensação*. O que torna esse ato um ato de nomeação? Além disso, como podemos descrever o ato de nomear sem apelar para as atividades públicas?

Uma reação comum a essa última pergunta consiste em dizer mais ou menos o seguinte: “Ora, por que devemos nos abster de usar palavras da nossa linguagem comum, pública, para descrever o que ocorre privadamente? Podemos dizer que a criança fez privadamente *a mesma coisa* que fazemos publicamente quando nomeamos algo. O que há de errado nessa descrição? Ela não torna pública as palavras da linguagem privada.” Bem, essa descrição simplesmente toma por esclarecido justamente aquilo que se pede para esclarecer, a saber, o que é nomear *numa situação de privacidade mental*. Dizer “a criança fez privadamente *a mesma coisa* que fazemos publicamente quando nomeamos algo” é o mesmo que dizer “A criança nomeou algo privadamente & nós nomeamos algo publicamente”. Sabemos o que significa dizer “Nós nomeamos algo publicamente”. Mas o que queremos ver esclarecido é justamente o sentido de “A criança nomeou algo privadamente”. (A última tentativa de explicar o que significa essa frase é o mesmo que explicar o que significa dizer “São 5 horas no sol” dizendo “São 5 horas no sol quando lá é a mesma hora que a hora na Terra quando na Terra são 5 horas”).<sup>287</sup> O ponto de Wittgenstein é o seguinte: “Se se diz ‘Ela deu um nome à sensação’, esquece-se de que muita coisa já deve estar preparada na linguagem para que a mera nomeação tenha sentido.”<sup>288</sup> Esquece-se que estamos usando a palavra “sensação”, por exemplo, uma palavra da nossa linguagem comum (pública) que indica o lugar na *nossa* linguagem, “o tipo de jogo em que o nome deve ser usado”.<sup>289</sup> Nós que tentamos descrever o que a criança faz já sabemos que jogo é esse. Mas como a criança o sabe? O que faz com que a associação entre o sinal e a sensação seja um ato de nomear *uma sensação*? “Ora”, alguém

<sup>284</sup> É óbvio que um cego de nascimento não pode usar os nomes de cores *como nós, pessoas que vêem, usamos*. Para *esse* uso é necessário ter sensações visuais. Certamente um cego de nascimento pode dizer “Não vejo vermelho”. Mas, nessa sentença, “vermelho” significa mais ou menos o mesmo que “o que as pessoas que vêem chamam de ‘vermelho’.”

<sup>285</sup> *PI* §256.

<sup>286</sup> *PI* §257.

<sup>287</sup> Cf. *PI* §350.

<sup>288</sup> *PI* §257.

<sup>289</sup> *LPE* p. 241.

poderia dizer, “se estamos nomeando alguma coisa e associamos o sinal *a uma sensação*, o que mais poderia determinar que essa associação constitui a nomeação de uma sensação?” Por trás dessa objeção está a seguinte convicção: “Uma vez que você sabe ao que a palavra se refere, você a entende, você conhece toda a sua aplicação”<sup>290</sup> E saber ao que a palavra se refere é saber que a palavra se refere a *isso*. Mas como a mera percepção de algo pode ensinar como uma palavra deve ser usada? E para responder a essa última pergunta, temos de responder à seguinte: como a criança pode ter chegado a querer (antes mesmo de conseguir) usar palavras para se referir a coisas, a querer nomear coisas? Isso também é ensinado pelas coisas (vivências interiores)? Por que depois de definir ‘S’ ostensivamente a criança não usa ‘S’ como se fosse um nome próprio, ou seja, para referir-se apenas àquela sensação que ela teve quando definiu ‘S’ ostensivamente?

Deve-se notar que a dificuldade para se descrever como essa criança chegou a querer usar palavras para se referir a coisas não surge quando as coisas em questão são públicas. Nesse caso, podemos apelar para as atividades públicas (lingüísticas e não lingüísticas) nas quais os usos de palavras estão inseridos e para os padrões de comportamento (lingüístico e não lingüístico) com os quais esses usos estão relacionados. Numa situação de privacidade, tem-se somente os sinais e a mente com seus “conteúdos” e suas “atividades”. Wittgenstein quer mostrar que não é possível entender uma linguagem como independentemente das atividades públicas (lingüísticas e não lingüísticas) nas quais os usos de palavras estão inseridos e dos padrões de comportamento (lingüístico e não lingüístico) com os quais esses usos estão relacionados ou pelos quais são constituídos. Segundo ele, há uma relação *lógica* (criterial) entre o uso de nomes de sensações, por exemplo, e essas atividades e padrões de comportamento públicos.<sup>291</sup>

Mas suponhamos por alguns instantes que essas últimas dificuldades não existam e que podemos descrever para nós mesmos como podemos nomear uma sensação apelando apenas para nossa mente, com seus conteúdos e atividades, independentemente do nosso comportamento ou de circunstâncias exteriores. Isso é o que Wittgenstein nos propõe na seção 258 das *Investigações*: “Consideremos o seguinte caso. Quero manter um diário sobre a recorrência de uma certa sensação. Eu a associo ao sinal ‘S’ e escrevo esse sinal num calendário todos os dias em que tenho essa sensação.”<sup>292</sup> Deve-se frisar que a reflexão aqui deve ser levada a cabo toda em primeira pessoa, pois o que se quer examinar aqui é a possibilidade de se criar um sinal independentemente do conhecimento que temos de alguma linguagem comum e independentemente da relação entre a mente e o corpo ou circunstâncias exteriores. O restante da passagem, portanto, pode ser apresentada

---

<sup>290</sup> *PI* §264.

<sup>291</sup> Na seção 580 das *Investigações*, Wittgenstein diz: “Um ‘processo interno’ necessita de critérios externos.” É notável que muitos intérpretes tenham visto nessa afirmação o sinal de um dogmatismo velado de Wittgenstein, como se fosse uma *tese* alimentada incondicionalmente por ele mesmo antes de encontrar bons argumentos para ela. Mas, a posição que essa observação ocupa dentro das *Investigações*, a saber, após as reflexões sobre a linguagem privada, já deveria mostrar que essa interpretação é equivocada. Um processo *qualquer* necessita de critérios, pois se temos o conceito desse processo, devemos ter critérios de correção do uso desse conceito. Se as reflexões sobre a linguagem privada mostraram que um tal critério não pode ser “interno”, isto é, privado, então ele deve ser externo. Wittgenstein pretendia atingir resultados com suas reflexões. Nada mais inocente do que expressar esses resultados lingüisticamente. Esses resultados, entretanto, não são teses demonstradas ou adotadas dogmaticamente, mas os resultados de exames do modo como usamos expressões lingüísticas; sinopses de regras gramaticais (cf. HACKER, 1990, p. 546; cf. próximo capítulo).

<sup>292</sup> *PI* §258.

na forma de um diálogo de uma pessoa consigo mesma, entre Wittgenstein e sua voz interior (na verdade, esse diálogo começou na secção 256):

- [W:] — Quero observar, primeiramente, que uma definição do sinal não pode ser formulada.  
 [VI:] — Todavia, posso afinal dá-la a mim mesmo como uma espécie de definição ostensiva!  
 [W] — Como? Posso apontar para a sensação?  
 [VI] — Não no sentido usual. Mas falo ou escrevo o sinal e enquanto isso concentro minha atenção na sensação — aponto, portanto, interiormente, por assim dizer, para ela.  
 [W] — Todavia, para que essa cerimônia? Pois parece ser apenas isso! Uma definição é usada, entretanto, para estabelecer o significado de um sinal.  
 [VI] — Ora, isso ocorre justamente por meio da concentração da atenção; então, por meio disso gravo em mim mesmo a conexão entre o sinal e a sensação.  
 [W] — “Gravo em mim mesmo” pode, todavia, apenas significar: esse processo faz com que me lembre *corretamente* a conexão no futuro. Mas, no presente caso, não tenho nenhum critério de correção. Gostaria de dizer aqui: correto é sempre o que me parece correto. E isso significa apenas que aqui não se pode falar de “correto”.<sup>293</sup>

Por que uma definição de “S” não pode ser formulada? Ela não pode ser formulada em termos da nossa linguagem *comum*! Caso contrário, “S” não seria um sinal de uma linguagem *privada*, pois seria traduzível para nossa linguagem comum. Se houvesse mais sinais da linguagem privada, então talvez uma definição pudesse ser formulada. Mas supor outros sinais da linguagem privada nesse ponto seria cometer uma petição de princípio. O interlocutor admite que uma definição *verbal* de “S” não pode ser formulada. Mas sustenta que pode dar uma definição ostensiva para si mesmo. Wittgenstein então pergunta: como podemos *apontar* para uma sensação? A resposta do interlocutor consiste em dizer que a concentração da *atenção* sobre a sensação é o ato de apontar. Nesse ponto Wittgenstein volta ao tema da secção 257: como a simples concentração da atenção sobre a sensação enquanto o sinal “S” é escrito pode constituir o ato de nomear a sensação, de *estabelecer* o significado de “S”? O interlocutor responde que a concentração da atenção estabelece o significado de “S” na medida em que grava na memória a conexão entre “S” e a sensação. Esse processo desempenhará o papel desejado, isto é, estabelecer o significado de “S”, definir “S”, apenas se for a instituição de uma regra, apenas se ajudar o interlocutor a seguir essa regra ao usar “S” no futuro. Mas para que esse processo desempenhe esse papel, observa Wittgenstein, o usuário de “S” deverá lembrar *corretamente* da conexão. Portanto, a capacidade de referido processo de estabelecer o significado de “S” fica dependente da existência de critérios de correção da memória, isto é, de algo para o qual possamos apelar para decidirmos (na maior parte dos casos, ainda que não necessariamente em todos) se lembramos corretamente ou incorretamente.<sup>294</sup> Mas numa situação de privacidade não há *nada* a que possamos apelar para decidir se lembramos corretamente ou incorretamente; não há critérios de correção da memória.

Duas interpretações desse último ponto devem ser descartadas: a interpretação cética e uma determinada interpretação verificacionista. Wittgenstein não está argumentando, como o cético, que podemos estar

<sup>293</sup> *Idem*. No texto das *Investigações* todas as sentenças dessa passagem fazem parte do mesmo parágrafo.

<sup>294</sup> Poder-se-ia objetar o seguinte: a capacidade de referido processo de estabelecer o significado de “S” fica dependente *da correção* da memória, não *da existência de critérios de correção* da memória. Para um tratamento dessa objeção, ver mais adiante essa secção.

Mas, se queremos *seguir* a regra instituída pelo referido processo, em oposição a meramente *agir de acordo* com ela, devemos saber o que é correto fazer para segui-la e, para sabê-lo, devemos ter critérios de correção.

sempre errados quando dizemos que lembramos da conexão. Se assim o fizesse, ele estaria aceitando o ponto de vista realista do cético. Para o cético, a proposição “Isso é S” (ou apenas “S”) tem sentido, mas numa situação de privacidade, é inverificável (pois lembranças são inverificáveis) e, por isso, não pode ser a expressão de um conhecimento. Wittgenstein está pondo em questão justamente o fato de que essa proposição tenha sentido numa situação de privacidade. Mas ele não faz isso baseado numa tese verificacionista do significado. Um verificacionista acredita que uma proposição somente tem sentido se é verificável, se há um método de verificação, uma maneira de se decidir o valor de verdade da proposição, pois ele acredita que o sentido de uma proposição *é* o seu método de verificação. Wittgenstein, entretanto, questiona a significatividade de “Isso é S” baseado em reflexões sobre a relação entre significado e regras. Para Wittgenstein uma expressão tem significado apenas se há critério de correção para o seu uso. Voltaremos a esse último ponto.

Antes de qualquer coisa, devemos ter claro o papel de uma definição no presente contexto. Uma definição desempenha um papel normativo. Ela serve para estabelecer o significado, o uso, de uma expressão lingüística. “Estabelecer” significa aqui que se a definição não for capaz de nos ajudar a *usar* efetivamente a expressão definida com um determinado significado, ela, na verdade, não é uma definição. “Usar a expressão definida com um determinado significado” significa aqui seguir (e não apenas agir de acordo com) uma regra ao usar a expressão. Uma definição serve, pois, como a formulação de uma regra a ser seguida ao se usar a palavra definida. Se a definição deve ser capaz de nos ajudar a seguir uma regra ao usar a expressão definida, então sua função é servir como padrão a partir do qual julgamos se estamos agindo de acordo com ela, ou sejam, como critério de correção. Uma definição, portanto, deve servir para *justificar* o uso da palavra definida.

Outro ponto importante é o seguinte: a mera associação entre “S” e uma sensação por si só não estabelece o significado de “S”. Mesmo que o interlocutor mantenha na memória uma representação fidelíssima da sensação que ele teve ao definir “S” ostensivamente, essa representação pode ser interpretada de diferentes modos. Escrever “S” concentrando a atenção numa determinada sensação não determina por si só a relação entre “S” e a sensação. A relação poderia ser essa, por exemplo: caminhar uma vez num trajeto em forma de S toda vez que se tem a sensação. Portanto, essa representação por si só não pode estabelecer o significado de “S”. O interlocutor deve lembrar *para que* associou “S” a uma determinada sensação; caso contrário, não poderá usar a palavra de acordo com a suposta definição ostensiva.

Mas o ponto decisivo da reflexão da secção 258 consiste em mostrar que, numa situação de privacidade, o que quer que chamemos de lembrar que e para que se associou “S” a uma determinada sensação não poderia desempenhar o papel que o interlocutor espera, a saber, justificar o uso de “S”. Por que? Porque a memória é falível? Não, ou melhor, não *apenas* por isso. O problema não é a possibilidade do erro em si mesma, mas o fato de que um erro não poderia ser detectado. Uma balança pode não exibir o peso correto dos objetos quando está quebrada. Mas não deixamos de usar balanças para pesar objetos apenas porque elas *podem* estar quebradas, apenas quando *estão* quebradas. Também não ficamos verificando se uma balança está ou não está quebrada a cada vez que a usamos. Mas assim o fazemos porque verificamos que ela funciona corretamente alguma vez por meio de um padrão de correção: uma balança padrão. Se não possuímos uma

balança padrão, não possuímos o conceito de pesar coisas em balanças. Portanto, é impossível que haja uma balança cujo funcionamento não possa ser verificado. Uma reflexão análoga pode ser feita em relação à memória. A memória não exhibe as coisas como elas são quando não funciona corretamente. Mas não deixamos de nos servir da memória apenas porque ela pode não estar funcionando corretamente, mas apenas quando ela não funciona corretamente. Também não ficamos verificando se a memória está ou não está funcionando corretamente cada vez que nos servimos dela. Mas assim o fazemos porque verificamos que ela funciona corretamente alguma vez por meio de um padrão de correção. Se não possuíssemos um padrão de correção para a memória, não possuiríamos o conceito de memória. Portanto, é impossível que nos sirvamos da memória e não possamos verificar se ela funciona corretamente. Disso se segue que numa situação de privacidade não podemos adquirir o conceito de memória e, *a fortiori*, não podemos nos servir da memória para justificar o uso de “S”.

O que parece tornar esse argumento inaceitável é o seguinte: a memória possui um mecanismo cujo funcionamento independe de que tenhamos o *conceito* de memória. Portanto, mesmo que não possuamos o conceito de memória, podemos nos servir dela. Afinal, cães não possuem o conceito de memória e, mesmo assim, servem-se dela! Entretanto, cães não usam a memória para *justificar* qualquer coisa. A analogia entre uma balança e a memória deveria deixar esse ponto claro. Uma balança serve para justificar juízos da forma “Isso pesa  $n$  F”, onde “F” é uma unidade de peso qualquer. O apelo à memória feito pelo interlocutor visa justificar o uso de “S”. Quando apelamos a algo para justificar nosso juízo, ou aquilo a que apelamos é um padrão de correção ou está sujeito a um padrão de correção. A memória serve para justificar nossos juízos apenas na medida em que ela está sujeita a um padrão de correção. Mas dado que numa situação de privacidade não há padrões de correção para a memória, a memória não pode servir para justificar nossos juízos. Isso não significa que numa situação de privacidade *apelamos para a memória* sem sucesso. Assim como o daltônico verde/vermelho não pode perceber a existência do vermelho e do verde porque não pode distinguir um do outro, numa situação de privacidade não se pode perceber a existência da memória, pois não se pode distinguir o que é memória do que apenas parece memória. A memória não serve para *justificar* nossos juízos numa situação de privacidade porque não podemos apelar para o que não percebemos. Sequer podemos falhar ao apelar para a memória numa situação de privacidade para justificar nossos juízos, pois não podemos apelar para ela.

Querer que a memória seja ao mesmo tempo um padrão de correção e algo sujeito a algum padrão de correção é um desejo incoerente. Esse é o desejo daquele que quer que a memória justifique o uso de “S” mesmo que não haja padrão de correção para ela. Mas aqui se pode levantar uma objeção altamente persuasiva. Nossa memória é confiável em situações públicas e podemos verificar sua confiabilidade. Na maior parte dos casos ela não falha. Por que isso seria diferente numa situação de privacidade? Que *razão* temos para duvidar aqui? Se não temos nenhuma, então nossa confiança na memória não poderia justificar o uso privado de “S”? Essa objeção evitaria a incoerência recém mencionada na medida em que situaria os critérios de correção da memória no âmbito público, embora situe o uso da memória como meio de justificação no âmbito privado. Mas essa objeção é um argumento análogo a um mencionado alguns parágrafos acima: dizer que

fazemos privadamente a mesma coisa que fazemos publicamente, a saber, lembrar, é o mesmo que dizer são 5 horas no sol quando lá é a mesma hora que a hora na Terra quando na Terra são 5 horas. Em ambos os casos está-se pressupondo como esclarecido aquilo para o qual se pede esclarecimento. Note-se que essa não é uma réplica cética. Ela não consiste em apresentar como razão para duvidar que a memória seja confiável numa situação de privacidade o fato de que, em uma tal situação, a memória não pode ser verificada. O problema é determinar que temos memória numa situação de privacidade. Essa não é uma dúvida cética sobre a existência de memória de “vivências interiores”, mas uma dúvida sobre a existência de memória de vivências interiores *concebidas como entidades privadas*, isto é, como entidades que podem ser conhecidas e nomeadas independentemente da sua relação com o que é público. É uma espécie de redução ao absurdo: se as vivências interiores são epistemicamente privadas, não podemos nos assegurar de que temos memória sobre elas. Em outras palavras e parafraseando o que Wittgenstein diz sobre “correto” no final da secção 258: se as vivências interiores são epistemicamente privadas, então lembrar é sempre o que me parece lembrar; e isso significa apenas que aqui não se pode falar de “lembrar”.

Assumamos o ponto de vista do interlocutor e admitamos a possibilidade de que nossa memória seja tão boa numa situação de privacidade a ponto de ser infalível. Nós não sabemos nem podemos saber se isso é o caso. Mas Deus sabe. Mesmo assim, a memória não poderia justificar o uso de “S”, pois “a justificação consiste em que se apele a uma instância independente”.<sup>295</sup> Independente de que? Do nosso juízo individual. Devemos ter um padrão independente a partir do qual julgamos. “As regras da linguagem privada são impressões de regras? A balança na qual pesamos as impressões não é a *impressão* de uma balança.” É o padrão independente (e não a impressão de um padrão) que introduz a distinção entre correto e incorreto. Sem esse padrão essa distinção não existe e, portanto, não há regras. Se não temos uma instância independente a partir da qual podemos decidir se o juízo “Lembrei” é verdadeiro, então não podemos justificar esse uso de “Lembrei”.

Essa reflexão mostra que o ato de escrever “S” no calendário não foi suficiente para definir “S” ostensivamente, para estabelecer o significado de “S”. Portanto, esse ato não foi suficiente para expressar uma regra. Esse ato deveria instituir uma prática, pois deveria capacitar o interlocutor a seguir uma regra e seguir uma regra é uma prática. Como vimos (cap. VII, §7) uma prática é algo *objetivo*, isto é, algo ao qual se aplica a distinção ser/parecer. Faz sentido dizer de duas ações tanto que elas *são* a realização da mesma prática quanto que parecem ser a realização da mesma prática. Portanto, do fato de que duas ações parecem ser a realização da mesma prática, não se segue que são realizações da mesma prática. Numa situação de privacidade não temos nenhum critério para distinguir o que é do que parece ser, pois numa situação de privacidade não podemos apelar a nada objetivo para justificar nossos juízos. Nem “S” nem qualquer sinal pode ter significado numa situação de privacidade. Portanto, as sentenças “Isso é S” e “Creio que isso é S” não têm sentido.

---

<sup>295</sup> PI §265.

Portanto, aquele que escreveu o sinal no calendário não anotou *absolutamente nada*? — Não considere óbvio [auto-evidente — *selbstverständlich*] que alguém anota alguma coisa quando escreve sinais — em um calendário, p.ex. Uma anotação tem uma função; e o “S” até agora ainda não tem nenhuma.<sup>296</sup>

Mas o interlocutor não poderia *propor-se* chamar de S a sensação que ele está tendo no momento em que escreve “S” pela primeira vez no calendário?<sup>297</sup> Isso não seria suficiente para definir “S”, ainda que depois não fosse possível usar “S” seguindo a regra expressa por essa definição? Mas *o que* o interlocutor se propõe fazer? “Ora, isso já foi dito: chamar de S a sensação que ele está tendo no momento em que escreve ‘S’ pela primeira vez no calendário!!!” Mas fazer o que ele se propõe não é usar “S” de acordo com a regra expressa pela definição de “S”? E se a reflexão de §258 mostra justamente que ele não pode fazer isso, então ele se propôs fazer algo determinado, porém impossível? “A grande dificuldade é não representar as coisas aqui como se não se pudesse fazer algo.”<sup>298</sup> Se digo que não posso trissecionar um ângulo usando régua e compasso, “não posso” não tem o mesmo sentido que tem quando digo que não posso erguer um caminhão sobre minha cabeça me servindo apenas das minhas próprias forças. Se disser a mim mesmo “Vou trissecionar um ângulo usando régua e compasso”, não há nada determinado que eu tenha me proposto a fazer. O mesmo ocorre com “Vou chamar de S a sensação que estou tendo agora” ou “Vou contar todos os números naturais”. O interlocutor acredita ter se proposto a fazer algo, mas, na verdade, não se propôs nada.

A reflexão de §258 torna-se pouco convincente quando é interpretada como uma reflexão cética, isto é, que mostra que não podemos seguir a regra expressa pela definição ostensiva de “S”, como se não houvesse dúvida de que uma regra tenha sido expressa; como se o interlocutor não pudesse seguir a regra, embora possa *agir de acordo com ela*. Wittgenstein teria mostrado que *seguir* uma regra é uma prática, mas não que a *existência* de regras dependa da existência da prática de segui-las. A questão aqui é: pode haver regras mesmo que seja (logicamente) impossível segui-las? Se a expressão “trissecção de um ângulo com régua e compasso” não descreve nenhuma situação possível, então ninguém está sendo acusado de ser incapaz de fazer algo quando se diz que não se pode trissecionar um ângulo com régua e compasso. Alguém é incapaz de fazer algo apenas quando “algo” se refere a uma situação possível que a pessoa não tem condição de causar. (Deus não tem um poder limitado por não poder criar uma pedra que ele não pode erguer.) Uma regra que não pode ser seguida seria uma regra que determina que se faça algo que não é uma situação possível, mas uma situação impossível. Para entendermos essa regra, deveríamos saber que situação é essa. Como podemos saber isso? “Ora, por descrição. Se a regra diz que devemos fazer isso e aquilo, devemos apenas entender a descrição ‘isso e aquilo’ para sabermos o que devemos fazer, quer seja possível fazer isso, quer não.” E como entendemos essa descrição? Entendê-la não é saber aplicá-la? Como podemos *saber* aplicá-la se *não podemos* aplicá-la? Como vimos (cap. VII, §7), saber aplicar uma expressão não é algo independente da prática de aplicar essa expressão, pois esse saber é uma habilidade e os critérios para a posse de uma habilidade e que, portanto, determinam o significado da palavra que se usa para atribuir essa habilidade, são comportamentais; é o comportamento que a pessoa exhibe ao exercitar essa habilidade. Portanto, se uma regra

<sup>296</sup> PI §260.

<sup>297</sup> Cf. PI §262-263.

não pode ser aplicada, então não pode haver a habilidade de aplicá-la; não podemos saber aplicá-la. Se não sabemos aplicá-la, não compreendemos a expressão cujo significado é determinado por essa regra. Portanto, se uma regra R diz que devemos fazer isso e aquilo, mas isso e aquilo são coisas logicamente impossíveis de serem feitas, então não compreendemos a expressão “isso e aquilo”, o que mostra que R, na verdade, não é uma regra.

A noção de situação impossível é incoerente, salvo se se trata de uma noção física ou metafísica de impossibilidade. No presente contexto, a noção de impossibilidade física está descartada. Portanto, resta apenas a noção metafísica. Saber que situação uma proposição descreve é saber o que seria o caso se ela fosse verdadeira. Mas saber o que seria o caso se ela fosse verdadeira é considerar a situação em questão como logicamente possível. Se depois disso dissermos que se trata de uma situação impossível e se isso não for uma contradição, então “impossível” não deve ser sinônimo de “logicamente impossível”. Mesmo que admitamos a noção de situação metafisicamente impossível, se uma regra diz que devemos fazer isso e aquilo e “isso e aquilo” não tem sentido, então “isso e aquilo” não descreve nada, nem uma situação logicamente possível, nem uma situação metafisicamente impossível.

Na secção 261, Wittgenstein recorda que as palavras que constituem o diálogo interno da reflexão que começa em §256 são palavras da nossa linguagem comum e, portanto, são usadas de acordo com critérios públicos. Esse ponto foi colocado em suspenso na reflexão de §§258-259. Isso mostra que essa reflexão obtém seus resultados críticos mesmo concedendo-se ao interlocutor aquilo de que ele, na verdade, não dispõe.

Essas são em linhas gerais as reflexões de Wittgenstein para mostrar que a prática de usar a linguagem é essencialmente pública.

---

<sup>298</sup> *PI* §374.



## Capítulo VIII.

# GRAMÁTICA E FILOSOFIA

### 1. Critério

Chamar critérios de “evidências não indutivas” é enganador, pois sugere que a noção de critério de Wittgenstein é eminentemente epistemológica, ou apenas epistemológica, como se o seu objetivo principal fosse atacar o cético com essa noção. • É também enganador dizer que o termo “critério” é um termo técnico de Wittgenstein, pois isso sugere que há algo como a essência do critério comum a tudo o que é critério. • Para Wittgenstein há uma interdependência entre semântica e epistemologia. • Os critérios para algo X são os critérios para se usar a palavra “X” e, também, para determinar o modo como X nos é dado. • Critérios são convencionais. • O problema parece ser mostrar como uma convenção pode fazer com que dois fenômenos distintos devam ser concomitantes. • Critérios definidores são condições necessárias e suficientes para um dado fenômeno. • Sintomas são outros fenômenos concomitantes ao fenômeno do qual são sintomas. • Sintomas são descritos por hipóteses. • Critérios são fundamentos gramaticais que determinam a identidade de uma proposição, pois determinam seu sentido. • Critérios são descritos por proposições gramaticais. • Não pode haver apenas sintomas. Sintomas são sintomas de algo para o qual existem critérios. • O realismo admite a possibilidade de haver apenas sintomas. Dessa possibilidade se segue a inteligibilidade do ceticismo. • Se não há critérios de correção para “X” não há a prática (normativa) de usar “X” e, portanto, “X” não tem sentido. Conseqüentemente, não podemos entender o que seriam os sintomas de X. • Deve-se distinguir critérios de correção de critérios de aplicação. Critérios de aplicação são também critérios de correção, mas não vice-versa. • A flutuação entre critérios e sintomas pode dar a impressão de que há apenas sintomas somente se adotarmos uma semântica realista. • O conceito de critério não se presta a criar uma nova teoria semântica, pois nem toda expressão é usada com base em critérios. • O ceticismo está errado porque a possibilidade que ele apresenta é incompatível com a normatividade do significado. • Apenas *alguns* conceitos podem ser usados de modo sempre errado. • O problema do ceticismo é o realismo que está na sua base. • Concluir a revogabilidade geral dos juízos baseados em critérios da inexistência de implicação lógica na relação criterial implica uma concepção equivocada de dúvida e certeza racionais. Há circunstâncias em que a inexistência de implicação lógica é compatível com a certeza racional. • Objetar que a enunciação de uma sentença pode ser absurda mas não a própria sentença implica assumir a teoria do corpo de significado. • Convenções não fazem com que ocorram dores sempre que houver comportamento de dor. Elas determinam o uso correto, o significado, da expressão “ter dor”. Negar isso implica comprometer-se com a possibilidade de uma linguagem privada. • Nem toda diferença de uso implica uma diferença de significado.

Freqüentemente, as pessoas estão com tal pressa na sua investigação dos problemas, que começam a resolvê-los com suas mentes vazias — sem primeiro dar conta dos critérios que as capacitarão a reconhecer distintamente a coisa que estão procurando, caso cruzem por ela. Estão, desse modo, se comportando como um tolo serviçal que, ao ser enviado a alguma missão por seus mestres, está tão ansioso por obedecer que sai correndo sem instruções e sem saber onde deve ir.<sup>1</sup>

...no meu entender, o verdadeiro *critério* em questão de objetos dos sentidos é a conexão dos fenômenos, isto é, a conexão daquilo que aconteceu em lugares e tempos diferentes, e na experiência de homens diferentes, que são eles mesmos, uns em relação aos outros, fenômenos muito importantes nessa matéria.<sup>2</sup>

...o critério da possibilidade de um conceito (não do objeto deste) é a definição...<sup>3</sup>

As reflexões de Wittgenstein sobre o conceito de seguir uma regra e, portanto, sobre a linguagem privada, como pudemos ver, dependem pesadamente do que Wittgenstein denomina “critério”. Carl Wellman vai mais além e diz que “não se pode realmente entender a filosofia de Wittgenstein até que se tenha captado o sentido especial em que ele usa o termo ‘critério’.”<sup>4</sup> O modo correto de entender esse uso e que papel a noção de critério desempenha nas suas reflexões é matéria de grande controvérsia.<sup>5</sup> Essa controvérsia envolve alguns mal-entendidos que se originam de uma expressão usada por comentadores e críticos para explicar o que Wittgenstein entende por “critério”. Trata-se da expressão “evidência não indutiva”. É certo que o próprio Wittgenstein usou a palavra “evidência”, ao menos em uma passagem, para caracterizar o que ele chama de critério: “A gramática das proposições que chamamos proposições sobre objetos físicos admite uma variedade de evidências para cada uma dessas proposições.”<sup>6</sup> O problema com essa expressão é que ela sugere que a noção de critério é eminentemente epistemológica. O mesmo acontece com a expressão “critério para uma coisa” ou “critério para um fenômeno”. O uso dessas expressões acaba nos forçando a abordar o texto de Wittgenstein de uma perspectiva da qual seus verdadeiros objetivos aparecem distorcidos, quando aparecem. Essa interpretação, digamos, epistemológica do termo “critério” é geralmente acompanhada da suposição de que Wittgenstein usa o conceito de critério tendo como objetivo principal atacar o ceticismo. Isso levou muitos a afirmarem que o uso do termo “critério” por parte de Wittgenstein revela seu compromisso com uma espécie de verificacionismo ou idealismo.

Outros mal-entendidos originam-se da suposição (presente no texto de Wellman citado acima) de que o conceito de critério é um conceito wittgensteiniano *técnico*, por oposição a um conceito ordinário. Isso

<sup>1</sup> DESCARTES, *Rules for the Direction of the Mind*, regra treze, AT 434.

<sup>2</sup> LEIBNIZ, *Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano*, Livro IV, Cap. II, §14.

<sup>3</sup> KANT, *Crítica da Razão Pura*, B115.

<sup>4</sup> WELLMAN (1962), p. 433.

<sup>5</sup> Cf. ALBRITTON (1966), WELLMAN (1962), KENNY (1967), MALCOLM (1977[a]), esp. pp. 112-117, BAKER (1997), HACKER (1997), cap. XI, (1990), cap. 5, pp. 545-568, WRIGHT (1993), caps. 12-13, HANFLING (1997), HARRISON (1999), COOK (2000), caps. 8-9.

<sup>6</sup> *BBB* p. 51.

alimenta a suposição de que Wittgenstein estava formulando uma nova *teoria* semântica e não apenas descrevendo nossas práticas lingüísticas. Supõe-se que Wittgenstein tinha uma explicação perfeitamente geral da expressão “critério”, como se os aspectos do que ele considera os critérios da linguagem psicológica, por exemplo, devessem ser os mesmos do que ele considera os critérios da linguagem matemática, ou seja, como se a expressão “critério” fosse aplicada por ele de acordo com condições necessárias e suficientes.

Geralmente a interpretação do que Wittgenstein quer dizer com “critério” na sua filosofia tardia baseia-se fortemente no que ele diz no *Livro Azul*, principalmente nas páginas 24-25. Esse procedimento interpretativo é problemático porque supõe que, a esse respeito, não há *nenhuma* mudança na filosofia de Wittgenstein no período que vai dos *Livros Azul e Marrom* até as *Investigações*.

A primeira aparição importante da expressão no *Livro Azul* ocorre já na página 2. Ali Wittgenstein pergunta pelos nossos critérios para dizer se alguém entendeu uma definição ostensiva corretamente. Mas ali ele não explica o que quer dizer com “critério”. Isso se encontra numa passagem que começa no final da página 23:

Dissemos que era um modo de se examinar a gramática (o uso) da palavra “saber” perguntarmos o que, no caso particular que estamos examinando, chamamos “vir a saber”. Há uma tentação a pensar que essa pergunta é apenas vagamente relevante, se afinal o é, para a questão: “qual é o significado da palavra ‘saber’?” Parecemos estar num desvio [*side-track*] quando formulamos a questão “O que é, nesse caso, ‘vir a saber’?” Mas essa questão é realmente uma questão sobre a gramática da palavra “saber”, e isso se torna mais claro se a formulamos da seguinte forma: “O que *chamamos* ‘vir a saber’?” É parte da gramática da palavra “cadeira” que *isso* é o que chamamos “sentar numa cadeira”, e é parte da gramática da palavra “significado” que *isso* é o que chamamos “explicação do significado”; do mesmo modo, explicar meu critério para outra pessoa ter dor de dente é dar uma explicação gramatical sobre a palavra “dor de dente” e, nesse sentido, uma explicação concernente ao significado da palavra “dor de dente”.<sup>7</sup>

Por que a pergunta “O que chamamos ‘vir a saber’?” parece um desvio em relação à pergunta “O que significa ‘saber’?”? Porque estamos inclinados a separar (ao invés de apenas distinguir) questões epistemológicas de questões semânticas. Uma coisa, pensamos, é o que a palavra “saber” significa, isto é, o saber, outra coisa é o modo como adquirimos saber, como vimos a saber. Para sabermos *como obtemos* saber, primeiro devemos ter claro *o que é* o saber, o que significa “saber”. Da mesma forma, para sabermos *como obtemos* conhecimento sobre a dor de outra pessoa, primeiro devemos ter claro *o que é* a dor de outra pessoa, o que significa “dor de outra pessoa”. Para sabermos *como explicamos* o significado de uma palavra (como damos a conhecer o significado de uma palavra), primeiro devemos saber *o que é* o significado de uma palavra, o que significa “significado”. Segundo Wittgenstein, essa separação, ou seja, a suposição de que as respostas a questões semânticas podem ser dadas independentemente de quaisquer considerações epistemológicas, é uma distorção tanto da natureza das investigações semânticas ou gramaticais quanto da natureza das investigações epistemológicas. Por quê? A resposta a essa pergunta exige a explicação do papel da noção de critério nas reflexões de Wittgenstein. Isso, como veremos, está relacionado com a impossibilidade (já examinada) de que todos tenham sempre usado a linguagem de modo incorreto. Explicar essa impossibilidade à luz das reflexões de Wittgenstein sobre critérios mostra por que o reconhecimento dessa impossibilidade, dentro das reflexões

de Wittgenstein, não é o resultado de uma reflexão ilegítima que vai do pensamento ao ser, tal como o argumento ontológico para provar a existência de Deus.

Uma maneira de distorcer as investigações epistemológicas é concebê-las como independentes de uma investigação semântica. Se esse fosse o caso faria sentido investigar como podemos conhecer  $x$  mesmo depois de termos investigado o que “ $x$ ” significa, como se a investigação semântica não tivesse nenhum resultado epistemológico. Na passagem acima, Wittgenstein afirma que a pergunta “O que *chamamos* ‘ $x$ ’?” é uma formulação *melhor*, mais clara, da pergunta “O que é ‘ $x$ ’?” Essa pergunta pede os critérios para “ $x$ ”. Portanto, numa formulação melhor, ela pede os critérios para *chamarmos* algo de “ $x$ ”. Ela pede critérios para o *uso de uma expressão lingüística* e não critérios para o *conhecimento de uma determinada coisa*, a qual nos referimos com uma expressão lingüística cujo uso tem um critério já conhecido. Quando Wittgenstein pede critérios, ele não está interessado primariamente na pergunta “Como podemos conhecer  $x$ ?”, mas na pergunta “O que ‘ $x$ ’ significa?” Mostrar o que “ $x$ ” significa acaba por mostrar, segundo Wittgenstein, como  $x$  pode ser conhecido. Mas a noção de critério não é epistêmica, no sentido distorcido de “epistêmica” explicado acima. Isto é, a pergunta pelos critérios de  $x$ , no sentido de “critério” que interessa a Wittgenstein, não surge apenas depois que a pergunta pelo significado de “ $x$ ” já foi respondida. A pergunta pelos critérios de  $x$  e a pergunta pelo significado de “ $x$ ” são, segundo Wittgenstein, a mesma pergunta. Explicar os critérios com base nos quais usamos uma expressão e explicar o significado dessa expressão é explicar a mesma coisa.

Wittgenstein, portanto, quer mostrar uma certa interdependência entre semântica e epistemologia. Não podemos nem fazer semântica nos abstendo de considerações epistemológicas, nem epistemologia nos abstendo de considerações semânticas.

Imediatamente após o último parágrafo citado, segue-se a seguinte passagem:

Quando aprendemos o uso da frase “Fulano tem dor de dente” nos foi indicado certa espécie de comportamento daqueles que foram ditos ter dor de dente. Tomemos o segurar a bochecha como um exemplo dessas espécies de comportamento. Suponha que por meio da observação descobri que em certos casos sempre que estes primeiros critérios me diziam que uma pessoa tinha dor de dente, uma mancha vermelha aparecia na bochecha da pessoa. Supondo que eu agora diga a alguém “Vejo que A tem dor de dente, ele tem uma mancha vermelha na sua bochecha”. Ele pode me perguntar “Como você sabe que A tem dor de dente quando você vê uma mancha vermelha?” Eu deveria então indicar que certos fenômenos sempre coincidiram com a aparição da mancha vermelha.

Agora se pode prosseguir e perguntar: “Como você sabe que ele tem dor de dente quando ele segura sua bochecha?” A resposta poderia ser: “Eu disse que ele tem dor de dente quando ele segura sua bochecha porque eu seguro minha bochecha quando eu tenho dor de dente”. Mas e se prosseguíssemos perguntado: — “E por que você supõe que a dor de dente dele corresponde ao seu segurar a bochecha apenas porque a sua dor de dente corresponde ao seu segurar a sua bochecha?” Você estará em apuros [*at a loss*] para responder essa questão e achará que aqui atingimos a pedra fundamental, isto é, chegamos a convenções. (Se você sugerisse como resposta à última questão que sempre que vimos pessoas segurando suas bochechas e lhes perguntamos o que havia de errado elas responderam “Estou com dor de dente”, — lembre-se que essa experiência apenas coordena o segurar sua bochecha com o dizer certas palavras.)<sup>8</sup>

Essa passagem pode ser reconstruída como um diálogo entre duas pessoas, A e B, no qual A inicia falando sobre uma terceira pessoa, C:

<sup>7</sup> BBB pp. 23-24.

<sup>8</sup> BBB p. 24.

- A: C tem dor de dente.  
 B: Como sabes?  
 A: Uma mancha vermelha apareceu na bochecha de C.  
 B: Porque o aparecimento dessa mancha te faz crer que C tem dor de dente?  
 A: Porque a experiência mostrou que sempre que C tinha dor de dente essa mancha vermelha aparecia.  
 B: Como sabes que ele estava com dor de dente nas ocasiões em que fizeste estas observações?  
 A: C segurava sua bochecha [gemendo, oscilando o corpo, etc.].  
 B: Porque acreditas que ele estava com dor de dente quando segurava sua bochecha [gemendo, oscilando o corpo, etc.].  
 A: Porque sempre que estou com dor de dente eu seguro minha bochecha [gemendo, oscilando o corpo, etc.].  
 B: Mas por que achas que essa relação entre tua dor e teu comportamento deve ocorrer também entre a dor e o comportamento dos outros?  
 A: Bem, sempre que vi uma pessoa segurando a bochecha [gemendo, oscilando o corpo, etc.] e perguntei qual era o problema, a resposta que obtive foi: “Estou com dor de dente”.  
 B: Mas essa experiência apenas coordena o segurar a bochecha [gemendo, oscilando o corpo, etc.] com a enunciação de certas palavras.

É com a última pergunta de B que, segundo Wittgenstein, chegamos a convenções lingüísticas, a algo que não conhecemos por meio da experiência: os critérios. Os critérios são, pois, *convencionais*. Isso não deveria ser surpresa, dada a autonomia da gramática. Deve-se, no entanto, frisar que o que foi dito sobre a autonomia da gramática vale também para os critérios, pois os critérios são constitutivos da gramática: os critérios, ao menos no caso dos conceitos fundamentais (tal como “dor”), não são objetos de deliberação caprichosa (no entanto, não porque sejam a expressão de essências independentes). Mas como pode ser matéria de convenção que a relação entre a nossa dor e o nosso comportamento deva ocorrer também entre a dor e o comportamento dos outros? Como uma convenção pode determinar que dois fenômenos diferentes tenham ocorrências simultâneas?

Essa é uma objeção comum à noção wittgensteiniana de critério. Mas para lidar com essa objeção devemos examinar a passagem do *Livro Azul* em que Wittgenstein explica o que ele entende por “critério” por oposição a “sintoma”. Wittgenstein inicia sua explicação dizendo que tanto critérios como sintomas são aquilo que damos como resposta à pergunta “Como você sabe que tal e tal coisa é o caso?”.<sup>9</sup> Vincular critérios ao conhecimento dessa forma pode sugerir que Wittgenstein está engajado numa pesquisa epistemológica, no sentido distorcido explicado acima. Que esse não é o caso fica claro no que se segue. Como exemplo de critério, Wittgenstein menciona o critério *definidor* de angina:

Se a medicina chama angina uma inflamação causada por um certo bacilo, e perguntamos em um caso particular “Por que dizes que esse homem tem angina?”, então a resposta “Eu encontrei tal e tal bacilo no seu sangue” nos dá um critério, ou o que poderia ser chamado de critério definidor de angina.<sup>10</sup>

Se a medicina chama angina uma inflamação causada pelo bacilo B, então a *definição* de “angina” será “inflamação causada pelo bacilo B”. Nesse caso, ter angina e ter uma inflamação causada pelo bacilo B serão *a mesma coisa*. É por isso que Wittgenstein afirma que dizer de um homem que tem uma inflamação causada pelo bacilo B que ele tem angina é dizer uma *tautologia*, no sentido original da palavra, isto é, “dizer o mesmo”. Ter uma inflamação causada pelo bacilo B será, pois, uma condição necessária e suficiente para se ter

<sup>9</sup> *BBB* pp. 24-25.

<sup>10</sup> *BBB* p. 25.

angina. Um critério definidor, portanto, nessa passagem, é uma condição necessária e suficiente. (Resta saber se essa é uma característica de *qualquer* critério. Trataremos essa questão mais adiante.)

Com isso Wittgenstein contrasta os sintomas. Os sintomas são *outros* fenômenos, diferentes do fenômeno que é o critério definidor, mas que, por meio da experiência, sabemos que coincidem com o critério.<sup>11</sup> Se ter a garganta inflamada for um sintoma da angina, então “dizer ‘Um homem tem angina sempre que ele tiver uma garganta inflamada’ é formular uma hipótese.”<sup>12</sup>

Critérios, portanto, são “fundamentos que estão gramaticalmente relacionados à proposição e nos dizem o que a proposição é.”<sup>13</sup> Sintomas, por outro lado, são fundamentos relacionados empiricamente à proposição e que somente podem ser descobertos pela experiência com base nos critérios. Não faz sentido falar de sintomas aos quais não corresponde nenhum critério.<sup>14</sup> Mas após apresentar a diferença entre critérios e sintomas, Wittgenstein faz uma observação que parece sugerir a possibilidade de que haja apenas sintomas:

Na prática, se a você fosse perguntado qual fenômeno é o critério definidor e qual é um sintoma, você seria, na maior parte dos casos, incapaz de responder a questão exceto tomando uma decisão arbitrária *ad hoc*. Pode ser prático definir uma palavra tomando um fenômeno como critério definidor, mas nós seremos facilmente persuadidos a definir a palavra por meio do que, de acordo com nosso primeiro uso, era um sintoma. Médicos usarão nomes de doenças sem nunca decidir quais fenômenos devem ser considerados critérios e quais são sintomas; e isso não necessita ser uma deplorável falta de clareza. Pois lembre-se que em geral não usamos a linguagem de acordo com regras estritas tampouco. Nós, em nossas discussões, por outro lado, constantemente comparamos a linguagem a um cálculo em que se procede de acordo com regras exatas.<sup>15</sup>

Se em um caso determinado (a) somos incapazes de determinar o que é critério e o que é sintoma sem tomar uma decisão *ad hoc* ou (b) mudamos os critérios constantemente ou (c) nunca decidimos qual fenômeno é critério e qual é sintoma, isso não significa que devemos concluir que, na verdade, não há critérios em casos desse tipo, mas apenas sintomas? “A oscilação na gramática entre critérios e sintomas faz parecer como se, afinal, houvesse apenas sintomas.”<sup>16</sup> Mas qual é o problema? Por que não poderia haver apenas sintomas?

Se houvesse apenas sintomas, nada do que damos como resposta à pergunta “Como você sabe que *Fa* é o caso?” determinaria o significado de “F”. O significado de “F” seria independente da nossa situação epistêmica em relação a *F*. Portanto, se houvesse apenas sintomas, a semântica seria independente da epistemologia. Essa seria uma semântica realista. Vimos que essa semântica implica que poderíamos usar “F” sempre de modo incorreto (contanto que não nos contradigamos). Essa “hipótese” é atacada, como também vimos, por meio de uma redução ao absurdo da noção de significação constitutiva da semântica realista. Investigando a relação entre normatividade e critérios, e, portanto, entre significado e verdade, podemos ver mais preci-

<sup>11</sup> O vocábulo grego “*súmpōma*” significa, entre outras coisas, o mesmo que “coincidência” (cf. etimologia de “sintoma” no *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*).

<sup>12</sup> *Idem*. Sobre a noção de sintoma nos escritos anteriores de Wittgenstein, cf. *PR* pp. 200, 283; *PG* pp. 84, 360, 370, 384, 436.

<sup>13</sup> *Z* §437.

<sup>14</sup> Se o fenômeno A é sintoma do fenômeno B, então constatamos que a ocorrência de B é sempre acompanhada da ocorrência de A. Mas, para isso, constatamos a ocorrência de B, o que deve ser feito com base em critérios. Se dispuséssemos apenas de sintomas de B, então a constatação de que a ocorrência de B é sempre acompanhada da ocorrência de A seria hipotética (provável) não apenas porque a constatação dessas relações seja em geral hipotética, mas porque a constatação da ocorrência de B seria hipotética, ou melhor, porque seria sempre uma hipótese que constatamos a ocorrência de B. E isso seria compatível com a hipótese de que, na verdade, não constatamos a ocorrência de B. (Cf. o que se segue no texto acima)

<sup>15</sup> *BBB* pp. 24-25.

samente porque a semântica realista se enreda em absurdos: ela destrói a relação criterial, nos colocando à mercê dos sintomas. Isso acaba abrindo o espaço para o ceticismo. Mas o ceticismo é apenas uma consequência desse primeiro passo. É por isso que as reflexões de Wittgenstein sobre critérios são distorcidas quando são vistas como estando a serviço da refutação do ceticismo. O alvo de Wittgenstein está mais atrás: é uma das ilusões que alimenta o realismo semântico; a ilusão de que há (ou pode haver) apenas sintomas. Mas como Wittgenstein mostra a impossibilidade de que existam apenas sintomas? Já vimos que ele ataca a noção realista de significação e a possibilidade cética do erro maciço que está latente no realismo. Vejamos isso agora da perspectiva dos critérios.

A normatividade das nossas expressões, segundo Wittgenstein, é constituída pelas práticas nas quais elas são usadas. Essas práticas não são entidades independentes de nós, que encontramos prontas e podemos conhecer bem ou conhecer mal, ou simplesmente não conhecer (salvo se “nós” aqui *não* se refere a *todos* nós, usuários da linguagem). Elas são instituídas e conhecê-las — como práticas normativas — não é independente da capacidade de engajar-se nelas. Conhecer essas práticas é conhecer as regras de acordo com as quais as ações que compõem essas práticas são realizadas e conhecer regras é saber segui-las, saber o que fazer para agir intencionalmente de acordo com elas. Isso não significa que aquele que conhece uma regra deva estar de posse de um método capaz de decidir, para *todas* as ações possíveis, se cada uma delas está ou não está de acordo com a regra (um tal método é aquilo com que sonha aquele que procura um determinante absoluto). Isso também não significa que aquele que conhece a regra deva ser capaz de segui-la infalivelmente. Significa antes que aquele que conhece a regra deve, na maior parte dos casos, saber o que fazer para segui-la, para agir intencionalmente de acordo com ela ou agir corretamente. Mas correto não pode ser aquilo que achamos ser correto apenas porque parece correto. Portanto, se queremos nos tornar capazes de nos engajarmos numa prática, devemos nos tornar capazes de, ao menos na maior parte dos casos, distinguir ações que apenas parecem corretas de ações que são corretas em relação à regra cuja aplicação constitui a referida prática. Dado que essas práticas são instituídas por nós, não poderia existir a distinção entre ações que apenas parecem corretas e ações que são corretas sem que soubéssemos reconhecê-la na maior parte dos casos; caso contrário essas *práticas* simplesmente não existiriam. Isso significa que os critérios para essa distinção não são *encontrados*, mas são também instituídos por nós. É isso que Wittgenstein quer dizer quando afirma que os critérios são matéria de convenção. Essa convenção, no entanto, não é instituída por meio de uma *convention*, de uma assembléia deliberativa. Ela é instituída na própria prática, em meio às demandas que surgem quando estamos agindo.<sup>17</sup>

Mas como conciliar essa reflexão com o que Wittgenstein diz acerca da palavra “vermelho”, por exemplo, a saber, que ela não é aplicada com base em critérios? Parece que não há outro modo de se fazer isso salvo distinguindo critérios de *aplicação* de critérios de *correção*.<sup>18</sup> Se uma palavra é usada de acordo com uma regra, então deve haver critérios de correção para o seu uso. Mas isso não significa que aquele que usa a

---

<sup>16</sup> *PI* §354.

<sup>17</sup> O uso de “convenção” nesse contexto se justifica apenas como um meio de se opor que os critérios procuram espelhar essências independentes.

palavra o faça com base nesses critérios. Isso parece uma perfeita contradição. Para ver que não é, consideremos o seguinte exemplo: se quisermos usar a palavra “vermelho” para dizer que um determinado objeto é vermelho, normalmente antes de usarmos a palavra não fazemos uma enquete com as pessoas mais próximas para nos certificarmos de que a estamos usando corretamente, isto é, para nos certificarmos que estamos chamando de vermelho um objeto vermelho. Entretanto, se alguém disser que o objeto em questão não é vermelho e quisermos decidir a questão, podemos fazer a referida enquete. A enquete pode ser, então, um critério de correção, mas não é um critério de aplicação.<sup>19</sup> Outro critério de correção que não é um critério de aplicação é uma tabela com amostras de cor. Usamos tais tabelas apenas quando estão em jogo distinções muito sutis de tons de cores. Não as usamos para os nomes de cores primárias, por exemplo. Obviamente, critérios de aplicação são também critérios de correção, mas não vice versa. Alguém que não sabe aplicar a expressão “vermelho” sem fazer uma enquete não sabe aplicá-la do mesmo modo como a aplicamos. Para essa pessoa, “ $x$  é vermelho” significa o mesmo que “todos concordam que  $x$  é vermelho” significa para nós. Nas passagens do *Livro Azul* examinadas acima, Wittgenstein tem em mente os critérios de aplicação.

Em certos casos precisamos tomar uma decisão *ad hoc* sobre o que é critério e o que é sintoma não porque existam apenas sintomas, mas porque nesses casos não nos é exigido determinar o que *não* é essencial para a aplicação da expressão em questão. Portanto, essa indeterminação deveria gerar, no máximo, a impressão de que há apenas *critérios*.

A flutuação entre sintomas e critérios pode dar a impressão de que há apenas sintomas somente se a concebermos do seguinte modo: se um critério for abandonado em benefício de outro, então isso mostra que o antigo critério era, na verdade, um sintoma. Mas isso supõe que um determinado fenômeno possui a propriedade de ser um critério ou de ser um sintoma independentemente do modo como tratamos esse fenômeno ao usar uma expressão lingüística, o que é um absurdo.<sup>20</sup> É nesse ponto que devemos ter fixado em mente que critérios, no sentido que interessa a Wittgenstein, são critérios para o uso de uma expressão lingüística (não critérios para conhecermos algo a que já sabemos nos referir por meio de expressões lingüísticas que são usadas com base em outros critérios) e que esse uso não é algo independente de nós, mas é algo que instituímos. Um critério abandonado deixa de ser critério. Mas para deixar de ser critério, ele deve *ser* critério. O que nos leva a pensar que um critério abandonado era, na verdade, um sintoma é a consideração das razões pelas quais abandonamos um critério em benefício de outro com base em descobertas empíricas. Abandonamos um critério em benefício de outro porque há algo cuja identificação queremos tornar mais precisa, mais eficiente. Quando, por exemplo, se descobriu que a água é composta de moléculas de  $H_2O$ , abandonou-se os critérios anteriores (ao menos dentro dos laboratórios de química) em favor da composição molecular, que é

<sup>18</sup> Carl Wellman menciona essa distinção mas não a explica (cf. WELLMAN, 1962, pp. 443-444).

<sup>19</sup> “O nosso jogo de linguagem [com nomes de cores] só funciona, evidentemente, se prevalecer um certo acordo, mas o conceito de acordo não entra no jogo de linguagem.” (Z §430) “O conceito de acordo não entra no jogo de linguagem” significa “o acordo não é um critério de *aplicação*” ou “não usamos os nomes de cores com base em enquetes sobre a opinião das pessoas acerca das cores dos objetos”.

<sup>20</sup> É possível que um determinado fenômeno A seja sintoma de outro fenômeno B sem que saibamos. Mas não é possível que tratemos A como critério de B quando, *na realidade*, ele é um sintoma, salvo se esse engano for de algumas pessoas a respeito do uso de “B” realizado por outras.



um critério muito mais preciso e eficiente (para os propósitos dos químicos). Parece então que a descoberta de que a água é composta de moléculas de H<sub>2</sub>O é a descoberta do “verdadeiro significado” da palavra “água”.<sup>21</sup> Mas se antes dessa descoberta houvesse apenas sintomas de água, então seria *possível* que antes dessa descoberta todos tivessem sempre usado a palavra “água” de maneira incorreta. Mesmo que estivéssemos aplicando a palavra “água” com *o máximo rigor possível* de acordo com as evidências de que dispúnhamos para tanto, os sintomas, poderíamos ter chamado de “água” sempre o que não era *realmente* água (XYZ, por exemplo<sup>22</sup>), embora tivesse os sintomas de água. Mas para que o uso fosse incorreto, deveria haver critério de correção. No entanto, se tudo de que dispúnhamos eram sintomas, então somente poderiam existir critérios de correção se fossem independentes do nosso conhecimento de sua existência. Isso, entretanto, é absurdo. Uma regra, como vimos, não atua à distância.<sup>23</sup>

A distinção entre critérios de aplicação e critérios de correção é uma das razões para se desacreditar a interpretação de Wittgenstein segundo a qual ele apresenta uma nova *teoria* semântica baseada no conceito de critério de aplicação. Nem todas as expressões linguísticas são usadas com base em critérios de aplicação. Portanto não se pode dizer que, segundo Wittgenstein, o que determina o significado de uma expressão são seus critérios de aplicação.

Quais são as conseqüências dessas reflexões sobre critérios para o ceticismo? Antes de tudo, o que se deve entender por “ceticismo” aqui? O ceticismo é uma conseqüência latente do realismo. Ou seja, o cético aceita a tese realista fundamental sobre a verdade. Os argumentos céticos procuram mostrar, em cada caso, que há uma lacuna no caminho que vai do nosso modo de reconhecer a verdade à verdade, isto é, que nosso modo de reconhecer a verdade não nos garante, de um modo que deveria garantir, que o que reconhecemos desse modo é a verdade. Ao fazer isso, o cético trata todo o nosso sistema (coerente) de crenças como se fosse algo epistemicamente homogêneo. Ele reconhece (ou pode reconhecer sem deixar de ser cético) relações inferenciais entre elas. Com base nisso, a única diferença epistêmica entre elas que ele reconhece é aquela entre crenças mais básicas e menos básicas. A possibilidade de que todas sejam falsas não apresenta nenhuma dificuldade para ele. Mas se Wittgenstein está correto, a possibilidade do erro maciço é um círculo quadrado semântico. Se, como vimos, seguir uma regra é uma prática, *não faz sentido* dizer que estamos sempre errados.

As reflexões precedentes são muito gerais e devem dar conta de certos casos especiais. É óbvio que *alguns* conceitos podem ser sempre usados de modo errado. É óbvio que *algumas* pessoas podem errar sempre na tentativa de seguir as regras que lhes são *ensinadas*. Mas é impossível (e aqui isso significa que não faz sentido dizer) que *todos* errem *o tempo todo* ao usarem (consistentemente) *todos* os conceitos. Podemos sempre usar de modo errado alguns conceitos se eles forem definidos por meio de conceitos que não podemos usar sempre de modo errado. E se esses conceitos definidores por ventura puderem ser usados de modo sempre errado, então, se prosseguirmos numa cadeia de definições, devemos chegar a conceitos que não

---

<sup>21</sup> Cf. Z §438.

<sup>22</sup> Cf. PUTNAM (1995).

<sup>23</sup> Cf. cap. VII; cf. *BBB* p. 14.

podem ser sempre usados de modo errado. Não faz sentido, por exemplo, dizer que “2” ou “vermelho” sempre foram usados de modo errado por todas as pessoas. Isso significa que nossos critérios de correção, nesses casos, não podem deixar margem a qualquer dúvida inteligível. Uma dúvida aqui não mostra que estamos privados da *verdade*, mas nos priva do *sentido*. Melhor: uma dúvida aqui mostra que não dominamos o conceito em questão.

O realista e, portanto, o cético possuem aquela concepção distorcida de epistemologia e semântica descritas acima. Isso faz com que eles não vejam nenhuma relevância semântica na pergunta sobre como alguém *sabe* que tal e tal coisa é o caso. Mas como a impossibilidade do erro maciço mostra, essa pergunta pode ser respondida dando-se informações semânticas: os critérios. Saber *se* é o caso que *Fa*, quando se trata de um saber baseado em critérios, é saber como aplicar “F” e “a” corretamente. Quando esse saber for baseado em sintomas, pressupõe o domínio do uso das expressões “F” e “a” e, portanto, critérios de correção.

Mas o cético tem um outro argumento: dado que a satisfação de um critério C, segundo Wittgenstein, não implica logicamente que exista o fenômeno X para o qual C é um critério, existe sempre a possibilidade de uma dúvida racional de que F ocorra, mesmo que C esteja satisfeito. A possibilidade de revisar os juízos que se baseiam em critérios é o famoso aspecto da revogabilidade dos critérios. Entretanto, o argumento cético supõe que a revogabilidade é universal e independente do contexto. A relação criterial realmente não é nunca uma relação de implicação lógica. Proposições da forma “É o caso que C” (onde “C” designa um critério de X) nunca implicam logicamente “É o caso que X”. Não obstante, há contextos em que a dúvida e, portanto, a possibilidade de revogação, é simplesmente sem sentido. Por exemplo: não faz sentido duvidar de alguém que é atirado às chamas e grita desesperadamente ou de uma criança que esteja sendo beliscada que esteja sentindo dor.<sup>24</sup> Portanto, a não existência de implicação lógica na relação criterial não implica que essa relação seja *sempre e em qualquer contexto* racionalmente revogável. Se ela fosse *sempre* revogável, ela não se diferiria da relação sintomática. Ir da inexistência de implicação lógica para a revogabilidade generalizada é cometer um *non sequitur* que se baseia numa concepção equivocada de dúvida. A presença de certeza e a ausência de implicação lógica não são, aqui, incompatíveis. Não é necessário excluir todas as possibilidades lógicas incompatíveis com a verdade de “p” para termos certeza racional da verdade de “p”.

Alguém poderia objetar do seguinte modo: “É absurdo duvidar nas circunstâncias descritas acima. Mas a absurdidade em questão não é *semântica*. A sentença ‘Duvido que ele sinta dores’ dita nessas circunstâncias tem sentido, embora seja ininteligível porque a pessoa em questão tem as dúvidas que tem.” Mas por que é ininteligível que alguém tenha essa dúvida nessas circunstâncias? Além disso, como uma sentença pode ter sentido e sua enunciação ser ininteligível? Essa objeção pressupõe que uma sentença, por assim dizer, “carrega” o seu sentido *sempre* que ela é enunciada e, *a fortiori*, que o sentido de uma sentença é independente do contexto em que ela é enunciada. Isso, por sua vez, pressupõe a problemática noção de corpo de significado que está ligada à problemática noção de significação como um ato mental independente das nossas práticas criticada por Wittgenstein.

<sup>24</sup> Cf. HACKER (1990), pp. 565-566.

Mas se os critérios são instituídos por nós, isso significa que instituímos que determinado comportamento, por exemplo, é critério para a dor? Não, não é critério para a dor, mas para a palavra “dor”! Essa distinção parece ser apenas verbal, mas não é. Ao se dizer que certo comportamento é o critério para a dor, parece que está determinado *o que é dor* e que os critérios nos dão apenas o meio de *saber se há dor*, como se eles não tivessem nenhum papel semântico, mas apenas epistemológico, no sentido distorcido explicado acima. É como se supuséssemos o seguinte: “dor” significa dor, uma sensação determinada, e determinado comportamento é nosso critério para saber se há dor. Uma tal suposição envolve a possibilidade de se aprender o significado de “dor” por meio de definições ostensivas privadas e, portanto, implica que a atribuição de dor aos outros se dá sobre a base de argumentos por analogia. Nesse caso, os critérios para “dor” são privados e o uso de “dor” na terceira pessoa é feito com base em meros sintomas, cuja descoberta é feita da perspectiva da primeira pessoa. Essa relação sintomática é posteriormente projetada na terceira pessoa com base num argumento por analogia (o que garantiria, no máximo, o sentido dessas atribuições, mas não a verdade). É nesse ponto que o ceticismo entra em cena, pois se as atribuições de dor da terceira pessoa são feitas com base em sintomas, então a dúvida racional é *sempre* possível. O argumento da linguagem privada procura mostrar que não há critérios privados (não usamos “dor” na primeira pessoa com base em critérios de aplicação) e que, *portanto*, as atribuições de dor na terceira pessoa não podem ser todas baseadas em sintomas. Dizer que determinado comportamento é critério para o uso de “dor” na terceira pessoa é dizer que isso determina o significado de “dor” nas atribuições de dor na terceira pessoa. A assimetria entre as atribuições de dor na primeira e na terceira pessoas não é (como pensa o realista) epistêmica, mas semântica.

Mas se na primeira pessoa não usamos “dor” com base em critérios de aplicação e usamos “dor” na terceira pessoa com base em critérios de aplicação, isso não significa que “dor” não significa a mesma coisa em ambos os casos? Bem, isso vai depender muito do que significa “significar a mesma coisa”. Se Wittgenstein tivesse sustentado (o que ele não fez) que *toda* diferença de uso implica uma diferença de significado, então teríamos que concluir que “dor” não significa a mesma coisa em ambos os casos. Não estamos fazendo o mesmo tipo de lance no jogo de linguagem com a palavra “dor” quando dizemos “Eu sinto dor” e “Ele sente dor”. Não nos baseamos em critérios para usar “dor” em “Eu sinto dor” e nos baseamos em critérios para usar essa palavra em “Ele sente dor”. Mas os dois usos possuem suficientes semelhanças para que digamos, e de fato dizemos, que a palavra “dor” significa a mesma coisa em ambos os casos: no primeiro caso usamos “dor” para expressar dor e, no segundo, para atribuir dor. (Considerações análogas podem ser feitas com relação à palavra “verdade” usada em conexão com proposições empíricas e em conexão com proposições matemáticas, por exemplo.) Certamente que de “Eu sinto dor” e “Ele sente dor” podemos concluir “Eu sinto o mesmo que ele, a saber: dor”. Mas isso não torna o uso de “dor” idêntico nos dois casos. A assimetria semântica aqui, entretanto, não implica que “dor” é uma palavra ambígua. O melhor seria dizer que os dois usos de “dor” determinam o significado de “dor”. É por isso que nenhuma explicação do significado de “dor” que considere apenas um dos usos pode ser uma explicação *geral* do significado de “dor”. Com a palavra “dor” ocorre o mesmo que com a palavra “jogo”.

Wittgenstein não pretende que a regularidade entre a dor e o comportamento de dor (e, portanto, que a regularidade com que as proposições “Ele exibe comportamento de dor” e “Ele tem dor” são simultaneamente verdadeiras) seja instituída por nós. Na secção 142 das *Investigações*, como já vimos, ele diz:

E se as coisas se comportassem de modo totalmente diferente do modo como realmente se comportam — se não houvesse nenhuma expressão característica de dor, de medo, de alegria, por exemplo; se o que é regra se tornasse exceção e o que é exceção, regra; ou se tornassem ambos fenômenos com aparentemente a mesma frequência —, então nossos jogos de linguagem normais perderiam seu propósito.<sup>25</sup>

Se não houvesse nenhuma expressão de dor, então não haveria o jogo de linguagem com a palavra dor.

As objeções realistas contra Wittgenstein baseiam-se na errônea suposição de que Wittgenstein, nas suas reflexões sobre os critérios de “dor”, identifica dor e comportamento de dor, o que ele nega explicitamente.<sup>26</sup> Ele, entretanto, esforça-se para mostrar que essa distinção deve ser determinada a partir da distinção entre os *critérios* para “Ele sente dor” e “Ele finge que sente dor” ou “Ele finge que não sente dor”.

As reflexões de Wittgenstein sobre as relações entre critérios, significado e verdade têm suscitado críticas que o acusam de negar a existência de verdades necessárias, como as da matemática. Um desses críticos é Michael Dummett. A próxima secção é destinada a expor a interpretação de Dummett. Veremos depois disso que a principal fonte dos erros interpretativos e objeções de Dummett é sua insatisfação com a concepção de filosofia de Wittgenstein.

## 2. Convencionalismo

Já foram atribuídas a Wittgenstein todas as formas de anti-realismo e algumas formas de ceticismo, embora Wittgenstein sustente que a filosofia não é uma teoria. • Os convencionalistas, como os positivistas lógicos, defenderam um convencionalismo moderado, que admitia a noção de uma consequência não convencional de uma convenção. • Segundo o Wittgenstein de Dummett, até mesmo as consequências de uma convenção são convencionais. • Segundo o realismo, não há como defender racionalmente um modo alternativo de se seguir uma regra. • Segundo o Wittgenstein de Dummett, o reconhecimento da necessidade lógica é um reconhecimento das nossas intenções, pois necessário é o que é determinado pelas convenções que expressam nossas intenções. • O Wittgenstein de Dummett admite a possibilidade de lógicas alternativas. • O positivismo lógico não consegue explicar a natureza da necessidade lógica porque admite um tipo de necessidade não convencional. • O Wittgenstein de Dummett resolve esse problema sustentando um convencionalismo radical segundo o qual é uma convenção que 4 seja o resultado correto de 2+2. • O Wittgenstein de Dummett extrai seu convencionalismo radical das suas considerações sobre seguir uma regra. Parece que a cada passo da aplicação de uma regra estamos racionalmente livres para fazermos o que quisermos. Nada nos obriga a agir de um determinado modo para sermos racionais. Aceitar uma prova matemática é tomar uma decisão. • Para o Wittgenstein de Dummett, um teorema matemático não possui nenhuma necessidade independente da nossa decisão de aceitar de uma prova desse teorema. • Os exemplos de Wittgenstein para mostrar que estamos racionalmente livres para decidir o que fazer a cada passo da aplicação de uma regra, segundo Dummett, são fracos e não convincentes. • Dummett acredita erroneamente que uma máquina não está sujeita as in-

<sup>25</sup> *PI* §142.

<sup>26</sup> Cf. *PI* §304.

determinações apontadas pelos exemplos de Wittgenstein. • Se Wittgenstein estivesse correto, segundo Dummett, a comunicação estaria sempre em perigo de entrar em colapso. • Dummett não compreendeu a noção de pressuposição factual da lógica. • Dummett objeta que se uma prova determina o sentido de um teorema matemático, então a afirmação de que todo número é ou primo ou não primo não teria sentido, pois não há meios para decidir se números muito grandes são primos. • Dummett acredita que Wittgenstein está correto ao rejeitar a objetividade das proposições matemáticas, mas errado ao rejeitar a objetividade da prova matemática. Ele acredita que devemos encontrar uma posição intermediária entre realismo e idealismo.

O relativismo, o idealismo, o antropologismo, o verificacionismo, o comunitarismo, o convencionalismo e o empirismo são posições filosóficas anti-realistas. O ceticismo não é anti-realista, salvo se por “realista” entendemos o mesmo que tradicionalmente se entende por “realista dogmático”, isto é, aquele que acredita que o realismo pode explicar a possibilidade do conhecimento. O cético é um realista em sua base, pois ele aceita a explicação realista do conceito de verdade. Mas ele põe em questão o dogmatismo de alguns de seus colegas, tentando mostrar que não há nenhum modo de se reconhecer a verdade (em alguma região epistêmica ou globalmente).

É espantoso que um filósofo como Wittgenstein, que tanto se preocupou em mostrar que a filosofia não é uma teoria, mas uma atividade de esclarecimento conceitual, tenha sido tão diversamente interpretado, que todas as formas de anti-realismo mencionadas acima já tenham sido atribuídas a ele, inclusive o ceticismo. Em geral, essa atribuição é acompanhada de uma crítica que consiste em mostrar que a objetividade da verdade e da necessidade lógica é abandonada por estas posições anti-realistas. Em casos mais extremos, como o convencionalismo, por exemplo, alega-se que Wittgenstein defende afirmações insensatas do seguinte tipo: um problema matemático pode ter mais de uma resposta correta ou a resposta correta a um problema matemático pode mudar.

Faremos agora uma análise de *um* capítulo dessa controvérsia sobre a posição filosófica de Wittgenstein sobre a natureza da necessidade lógica e matemática. Trata-se da discussão entre Michael Dummett e Barry Stroud, que se inicia com o artigo “Wittgenstein’s Philosophy of Mathematics” (1966), de Dummett, continua com a resposta de Stroud no artigo “Wittgenstein and Logical Necessity” (1966), e se encontra estacionada com a réplica de Dummett intitulada “Wittgenstein on Necessity: Some Reflections” (1993). Dummett atribui a Wittgenstein um convencionalismo radical de conseqüências inaceitáveis. Stroud admite a inaceitabilidade das conseqüências desse convencionalismo radical, mas mostra que é um erro atribuí-lo a Wittgenstein. A réplica de Dummett, como se tentará mostrar, consiste em mostrar que *qualquer* alternativa anti-realista que se atribua a Wittgenstein, inclusive a de Stroud, acaba por enfrentar os mesmos problemas que ele atribuíra à posição convencionalista de Wittgenstein no seu primeiro artigo. Tentaremos mostrar que, apesar de ter feito críticas corretas à interpretação de Dummett, Stroud também comete erros interpretativos, os quais são responsáveis pela réplica de Dummett.

Dummett chama atenção várias vezes para a rejeição wittgensteiniana da introdução de um ponto de vista ideal na reflexão filosófica. Ele crê corretamente que este é um dos pontos essenciais da sua rejeição do realismo. Mas o que Dummett não consegue notar é que essa rejeição do realismo, como se tentará mostrar, é

um dos aspectos da sua rejeição de qualquer teoria filosófica, em geral, e de qualquer teoria filosófica sobre a necessidade lógica, em particular. É atendo-se a este aspecto da filosofia de Wittgenstein que se pode achar uma terceira alternativa ao dilema que Dummett vê entre realismo e anti-realismo. Muito da vacuidade e do caráter evasivo que alguns filósofos atribuem às reflexões de Wittgenstein se deve à discrepância entre o que se exige de suas reflexões — teoria — e o que Wittgenstein pretende oferecer, uma organização do conhecimento lingüístico que qualquer usuário da linguagem possui para fins de dissolução de problemas conceituais. Se após compreendermos essa distinção quisermos chamar o que Wittgenstein faz de teoria, então isso em si mesmo não tem nenhum problema. Mas o uso de uma palavra é, muitas vezes, a garantia de que confundiremos coisas distintas.

Dummett afirma que “o problema filosófico da necessidade está dividido em duas partes: qual é a sua fonte e como nós a reconhecemos?”.<sup>27</sup> Segundo ele, Wittgenstein está incluído na tradição dos empiristas lógicos, pois oferece uma resposta convencionalista a estas perguntas. O convencionalismo de Wittgenstein, porém, segundo Dummett, é muito mais radical que a versão lógico-positivista.

Os empiristas lógicos defenderam uma versão, digamos, estratificada de convencionalismo. De acordo com essa versão, há verdades necessárias básicas que são o registro direto de convenções e verdades necessárias que são conseqüências da adoção de convenções. A diferença entre uma verdade necessária básica e uma verdade necessária que é conseqüência de convenções reside no fato de que o ensino das expressões que compõem os enunciados das primeiras, diferentemente do ensino das expressões que compõem os enunciados das últimas, não exhibe ostensivamente o que é expresso como necessário por estes enunciados. Assim, por exemplo (de Dummett<sup>28</sup>), não há nada no ensino das palavras “verde” e “azul” que mostre que “Nada é ao mesmo tempo verde e azul” é uma verdade necessária. Por outro lado, “Nada é ao mesmo tempo verde e vermelho” é uma verdade necessária que se segue do significado de “verde” e “vermelho”. O que torna necessária esta verdade é exibido no ensino ostensivo destas duas expressões.

Na matemática essa distinção entre verdades necessárias básicas e derivadas corresponde à distinção entre axiomas e teoremas. Quando um matemático prova um teorema matemático, o que ele faz é mostrar que este teorema é uma conseqüência da adoção das convenções que regem o uso das expressões que aparecem nos axiomas matemáticos. Para derivar teoremas de axiomas em uma prova matemática, o matemático lança mão de princípios de inferência. Tais princípios, por sua vez, são, segundo o empirismo lógico, conseqüências das convenções que regem o uso das expressões que figuram nestes princípios: “se..., então...”, “todo”, etc.

Se, necessariamente, “q” é verdadeira porque “p” é verdadeira, então “q” é conseqüência lógica de “p” e, portanto, “Se p, então q” é uma verdade necessária. Isso ocorre, por exemplo, com as proposições “ $(p \supset q) \wedge p$ ” e “q”. A proposição “q” é uma conseqüência lógica de “ $(p \supset q) \wedge p$ ” e “ $(p \supset q) \wedge p \supset q$ ” é uma verdade necessária. Segundo o positivismo lógico, essa verdade lógica é uma conseqüência das convenções que governam o uso — que determinam o significado — das partículas lógicas “ $\supset$ ” e “ $\wedge$ ”. Portanto, se uma pessoa

---

<sup>27</sup> DUMMETT (1966), p. 424.

afirma “ $(p \supset q) \wedge p$ ” e nega “ $q$ ”, então ou essa pessoa não entende o significado das referidas partículas lógicas, ou ela as entende de uma forma não padrão, lhes atribui um significado não padrão. Se a pessoa em questão não admite nenhuma destas duas alternativas como uma descrição da sua atitude, então, segundo o positivismo lógico, ela não tem como defender racionalmente sua posição. O entendimento, desse modo, seria uma espécie de garantia lógica do acordo sobre o que é uma consequência lógica desta ou daquela convenção: é impossível que duas pessoas estejam entendendo uma expressão do mesmo modo e discordem sobre o que é consequência lógica da convenção que governa o uso dessa expressão. Portanto, — e esse é o ponto importante — é impossível que duas pessoas discordem sobre o que é consequência lógica da convenção que governa o uso de uma expressão e expliquem o significado dessa expressão do mesmo modo, pois a explicação do significado nada mais é do que a manifestação do entendimento. Em relação a esse ponto, o convencionalismo dos positivistas lógicos está de acordo com o seu principal alvo: o realismo.

Uma diferença fundamental entre o convencionalismo e o realismo está no fato que, ao invés de identificar o que Dummett chama “a fonte da necessidade lógica” na realidade, os convencionalistas a identificam no sujeito usuário da linguagem, nas intenções desse sujeito expressas nas convenções que governam o uso de expressões lingüísticas. Dummett diz que “[n]osso reconhecimento da necessidade lógica torna-se assim um caso particular do nosso conhecimento de nossas intenções.”<sup>29</sup> Essa é uma maneira de dizer que a necessidade lógica está essencialmente relacionada ao reconhecimento da necessidade lógica. A existência de verdades necessárias que não podem ser reconhecidas como tais é incompatível com a acessibilidade que nossas intenções têm para nós mesmos.

Uma diferença entre realismo e convencionalismo se manifesta também na atitude com relação à possibilidade de lógicas, digamos, alternativas. A tolerância dos positivistas lógicos em relação a tais lógicas alternativas estratificou-se no célebre princípio de tolerância de Carnap. Ele afirmava que em lógica não há moral e que, por isso, devemos ser tolerantes na aceitação de linguagens governadas por regras lógicas distintas daquelas que conhecemos. É necessário apenas que se especifique estas regras para que possam ser submetidas a uma avaliação. O realismo, por sua vez, não deixa lugar para que “pensamentos logicamente alienígenas” constituam uma alternativa para nós.<sup>30</sup> Dado que a lógica, segundo o realismo, está fundada no que se impõe sobre nós, não há a possibilidade de decisões convencionais a respeito do que é logicamente necessário. Se, pois, “ $\sim(p \wedge \sim p)$ ” é uma verdade lógica da nossa linguagem, então ela é uma verdade lógica de qualquer linguagem. Nenhum ato intencional institui o que é logicamente necessário.

O problema essencial da concepção lógico-positivista de necessidade lógica, ainda que não único, é justamente a noção de *consequência de uma convenção*. Uma consequência de uma convenção, supõe-se, é necessária. Mas é para explicar a natureza da necessidade que o convencionalismo é evocado. Nos casos

<sup>28</sup> DUMMETT (1966), pp. 424-425.

<sup>29</sup> DUMMETT (1966), p. 424.

<sup>30</sup> A expressão “logically alien thoughts” é de James Conant (1991). Poder-se-ia pensar que Descartes seria uma exceção aqui. Mas a possibilidade de pensamentos logicamente alienígenas para Descartes está vinculada à possibilidade de um entendimento (a faculdade de entender) diferente do nosso. Nós não podemos compreender pensamentos logicamente alienígenas, pois, para tanto, deveríamos ter um entendimento logicamente alienígena. Portanto, não poderíamos aplicar o princípio de tolerância a esses pensamentos, pois não podemos avaliar as regras que os governam.

mais básicos de verdades necessárias, os axiomas, essa explicação é dependente de uma noção de consequência necessária que não é, ou não deveria ser, explicada pela noção de convenção. Como vimos, de acordo com o convencionalismo, “q” é uma consequência lógica de “ $(p \supset q) \wedge p$ ” porque “ $(p \supset q) \wedge p \supset q$ ” é uma verdade necessária — e, portanto, uma convenção — que é consequência necessária das convenções que determinam o significado de “ $\supset$ ” e “ $\wedge$ ”. Se as consequências de convenções fossem matéria de convenção, então poderia ser que “ $(p \supset q) \wedge p \supset q$ ” não fosse uma consequência das convenções que determinam o significado de “ $\supset$ ” e “ $\wedge$ ”. Nesse caso, alguém que negasse que “ $(p \supset q) \wedge p \supset q$ ” é uma consequência das convenções que determinam o significado de “ $\supset$ ” e “ $\wedge$ ” não estaria necessariamente errado. Ele poderia estar simplesmente adotando convenções diferente sobre o que é consequência das convenções que determinam o significado de “ $\supset$ ” e “ $\wedge$ ”. Isso acaba por revelar duas coisas: por um lado, o convencionalismo dos positivistas lógicos é, na verdade, um convencionalismo de fachada, por assim dizer; por outro lado, ele não esclarece a natureza da necessidade lógica, na medida em que sua explicação supõe, sem explicar, justamente a noção de consequência necessária.

Dummett afirma que, na tentativa de evitar o problema fundamental do convencionalismo do Circulo de Viena, Wittgenstein elaborou uma forma extremamente radical de convencionalismo (que ele denomina “full-blooded conventionalism”<sup>31</sup>). Nas *Investigações Filosóficas* e especialmente nas *Observações Sobre os Fundamentos da Matemática*, Wittgenstein, segundo Dummett, rejeita a noção de consequência de uma convenção e sustenta que toda proposição necessária é uma expressão direta de uma convenção lingüística. “Que um dado enunciado seja necessário consiste sempre em nós termos decidido tratar esse próprio enunciado como inatacável; isso não pode estar baseado na nossa adoção de certas outras convenções das quais se descobre que envolvem nossa [atitude de] tratá-las assim.”<sup>32</sup> Dummett considera o seguinte exemplo para ilustrar o que ele julga ser a posição de Wittgenstein: quando dizemos que há cinco meninos e sete meninas em uma sala após contar os meninos e meninas separadamente, podemos dizer que há doze crianças na sala, sem contarmos todas em conjunto. Segundo Dummett, Wittgenstein sustenta que a nossa justificação para concluirmos que há doze crianças na sala a partir da contagem de cinco meninos e da contagem de sete meninas não está implícita no procedimento de contar. O fato de que, para dizermos que há doze crianças na sala, não necessitamos contá-las em conjunto, mas o fazemos dividindo-as em dois grupos, contando cada um deles e baseando-nos na verdade de “ $5+7=12$ ”, indica que decidimos adotar um *novo critério* para dizermos que há doze crianças em algum lugar. É a *decisão* de adotar o novo critério que justifica nosso procedimento. A proposição “ $5+7=12$ ” é necessária não porque seja uma consequência dos significados de “5”, “7”, “12”, “+” e “=”, mas porque é a expressão direta de uma decisão sobre convenções.

Segundo Dummett, Wittgenstein extrai esse convencionalismo das suas considerações sobre a natureza das regras, apresentadas principalmente nas *Investigações*. Dummett formula algumas considerações sobre a “fenomenologia” das práticas de seguir regras antes de apresentar a posição de Wittgenstein. Estamos inclinados a pensar que, uma vez que aceitamos uma regra de inferência, se não aceitamos uma prova constitu-

---

<sup>31</sup> DUMMETT (1966), p. 425.



ída por uma inferência regida por esta regra e aceitamos as premissas, então parece que as hipóteses sobre o que está ocorrendo reduzem-se a apenas duas: ou não estamos entendendo corretamente as sentenças da prova, ou não estamos, de fato, aceitando a regra de inferência em questão, ainda que assim o pareça. Segundo Dummett, entretanto, Wittgenstein chama atenção para o fato de que *não é necessário* que haja qualquer coisa no que fizemos ou dissemos que revele que não entendemos a prova ou que rejeitamos a regra de inferência na qual ela se baseia.<sup>33</sup> Disso ele conclui que “a cada passo estamos livres para escolher aceitar ou rejeitar a prova”.

[N]ão há nada que nos *force* a aceitar a prova. Se aceitamos a prova, concedemos necessidade ao teorema provado, o “colocamos nos arquivos” e não consideraremos nada que vá contra ele. Ao fazer isso estamos tomando uma nova decisão, e não meramente tornando explícita uma decisão que já tomamos implicitamente.<sup>34</sup>

Sendo assim, o teorema provado não tem nenhuma necessidade independentemente da nossa aceitação da prova, a qual é matéria de decisão.

De acordo com Dummett, há uma objeção natural à posição de Wittgenstein. O que Wittgenstein afirma sobre as regras pode ser verdade para os casos em que não há regras explícitas, mas não em contextos em que dispomos de formalizações precisas. O que Dummett apresenta como a réplica de Wittgenstein são as reflexões sobre o caso do aluno da secção 185 das *Investigações*, que é ensinado por um professor a escrever uma série de números que começa com “1” e segue a regra “Adicione um”. O ensino do professor será necessariamente constituído por um número finito de exemplos. Se o menino procede corretamente até o número “100”, passando depois deste ponto a desenvolver a série assim “..., 100, 102, 104, 106,...”, então não há nada contido no treinamento do professor que por si só mostre que este procedimento não está de acordo com a regra que o professor estava ensinando, ou com as intenções do professor. Dummett então, surpreendentemente, diz:

Isso é certamente verdade, e mostra algo importante sobre o conceito de intenção [...]. Mas suponha que o treino não tenha sido realizado apenas por exemplos, mas tenha feito uso de uma formulação explícita da regra para formar o sucessor de um numeral arábico. Uma máquina pode seguir essa regra; de onde um ser humano ganha liberdade de escolha nesse assunto que a máquina não possui?<sup>35</sup>

Ora, o tipo de “liberdade” que está em questão aqui é uma que as máquinas (reais) também possuem.<sup>36</sup> Portanto, deveríamos perguntar para Dummett, que tipo de liberdade o ser humano tem que uma máquina possa ter? O problema consiste em determinar o que está de acordo com uma regra, seja ela seguida por um ser humano, seja por uma máquina. Do mesmo modo como o aluno que segue a regra “Adicione um” pode desviar-se do caminho correto, a máquina pode funcionar erroneamente. E para que saibamos que ela está funcionando erroneamente, devemos determinar o que está de acordo ou em desacordo com a regra segundo a

<sup>32</sup> DUMMETT (1966), pp. 425-426.

<sup>33</sup> DUMMETT (1966), pp. 426-427.

<sup>34</sup> DUMMETT (1966), p. 427.

<sup>35</sup> DUMMETT (1966), pp. 427-428.

qual a máquina deveria funcionar. O aluno desviante poderia crer que a máquina está funcionando corretamente nos casos em que nós acreditamos que ela está funcionando erroneamente. Dado que a identidade de uma regra não é independente do que está de acordo com ela, o problema converte-se em mostrar o que determina a identidade de uma regra.<sup>37</sup>

As reflexões de Wittgenstein sobre as regras colocam a posição realista em sérios apuros. O realista crê que deve haver algum fato (mental, comportamental, etc.) sobre o professor da secção 185 das *Investigações* que, se fosse conhecido, mostraria que o procedimento do aluno que continua a série escrevendo “...100, 102, 104,...” não é um ato de seguir a regra que foi explicada. Deve haver tais fatos, pelos menos em alguns casos em que se dá uma explicação de uma regra. E tais fatos — e esse é um ponto crucial — devem existir independentemente de que alguém os reconheça. As reflexões de Wittgenstein mostram justamente que não há tais fatos. Portanto, se as regras têm alguma identidade, então essa identidade não pode ser dependente desses fatos. Regras não são “reais”, no sentido em que o realista usa este termo (embora elas também não sejam “ideais”). Dummett acredita que a alternativa apresentada por Wittgenstein consiste em localizar a “fonte” da normatividade em decisões acerca de convenções. Uma tal alternativa tem como (indesejável) resultado que, defrontados com uma prova formal, há a possibilidade de rejeitarmos a prova e ainda estarmos seguindo as mesmas regras que seguíamos antes, pois a identidade destas “mesmas regras” depende tão somente das convenções que decidimos adotar *a cada passo*.

A perplexidade de Dummett frente ao que ele acredita ser a filosofia da lógica de Wittgenstein se expressa do seguinte modo: “A concepção de Wittgenstein é extremamente difícil de engolir, embora não seja claro o que se deseja opor a ela.”<sup>38</sup> Ele insiste no fato de que uma prova é considerada uma prova porque, de alguma forma, ela nos faz ver que, se queremos permanecer fieis ao entendimento que temos das expressões usadas na prova, *não temos alternativa* a não ser aceitá-la, embora não seja claro como uma prova faça isso. É difícil, segundo Dummett, encontrar exemplos de casos em que a aceitação de uma prova, especialmente quando se trata de uma nova prova, conviva bem com a possibilidade de se rejeitar a prova. Os exemplos dados por Wittgenstein são, segundo ele, fracos e não convincentes. Ele vê nisso um sinal seguro de que a concepção de Wittgenstein deve estar errada.<sup>39</sup>

Dummett procura então fazer o que ele descreve como “dar razões para resistência natural que se sente em relação à consideração de Wittgenstein” sobre a necessidade lógica.<sup>40</sup> Ele adverte, entretanto, que não está propondo uma consideração alternativa.

Se uma pessoa A conta cinco meninos e sete meninas em uma sala e, depois, conta treze crianças ao todo, então ela certamente cometeu algum erro ao contar. E Wittgenstein não quer negar que esse seja um

<sup>36</sup> Cf. cap. VII, § 5.

<sup>37</sup> Alguns anos depois da publicação do artigo de Dummett, Saul Kripke desenvolveu uma interpretação cética das reflexões de Wittgenstein sobre as regras abertamente inspirada no artigo de Dummett. O elemento cético que Kripke identifica nas reflexões de Wittgenstein é justamente a suposta conclusão de que não há fatos que constituam o ato de seguir uma regra, ou seja, não há fatos que tornem verdadeiras sentenças do tipo “Ele está seguindo a regra R”.

<sup>38</sup> DUMMETT (1966), p. 429.

<sup>39</sup> DUMMETT (1966), p. 430.

<sup>40</sup> DUMMETT (1966), p. 439.

modo correto de descrever o caso. Mas, argumenta Dummett,<sup>41</sup> se Wittgenstein está correto, então tudo aquilo ao qual apelamos para dizer que A cometeu um erro reduz-se ao fato de que A contou cinco meninos e sete meninas e, depois, contou treze crianças ao todo. Nossa *decisão* de considerar como um procedimento errado qualquer contagem que não se conforme a “ $5+7=12$ ” é tudo o que fornece a necessidade de que a contagem de A esteja errada. Não há qualquer *outro* fato sobre A a ser descoberto que constitua um ato de A ir contra as regras de contagem, ou seja, não há qualquer outro ato particular que constitua o procedimento de A que nós descreveríamos corretamente como um erro de contagem, e que, se A tivesse notado, teria evitado realizá-lo. A afirmação de que A cometeu um erro não pode ser reduzida a nenhuma disjunção de possíveis ações de A, tal como “Ou A contou uma criança duas vezes, ou deixou de contar uma criança, ou...”. Dessas observações Dummett parece concluir que, para Wittgenstein, A cometeu um erro e, mesmo assim, não há nenhum fato que torne esta afirmação verdadeira.<sup>42</sup> Mas, segundo sua própria interpretação, *há* um fato que torna essa afirmação verdadeira: o fato de que A contou cinco meninos, sete meninas e treze crianças ao todo.

Não obstante, Dummett pergunta: como então pode ser o caso que A tenha cometido um erro e que nenhum fato sobre A possa constituir o ato de cometer esse erro? Como pode ser o caso que se descreva corretamente o procedimento de A dizendo que A cometeu um erro e, mesmo assim, não haja nada que torne esta descrição verdadeira? Se a descrição é verdadeira, então, afirma Dummett, *Deus* deve saber o que a torna verdadeira.

A resposta de Wittgenstein, segundo Dummett, consiste numa concepção do sentido e de verdade que têm um ponto em comum com o intuicionismo.<sup>43</sup> Ambos negam a tese realista segundo a qual, se uma sentença descritiva e com sentido é verdadeira, então há algo independente de nós que torna esta sentença verdadeira. Ambos também negam que a explicação do sentido de uma sentença descritiva seja, como pensam os realistas, a determinação das suas condições de verdade. Wittgenstein opõe-se à concepção realista de sentido e verdade fazendo coro com os intuicionistas ao afirmar que o que torna verdadeira uma sentença descritiva significativa é o seu ser asserida em contextos em que estão satisfeitas as suas condições de asserção; em contextos em que a asserção está, portanto, justificada. A diferença entre Wittgenstein e os intuicionistas, afirma Dummett, está no fato de que, para Wittgenstein, “uma pessoa tem o direito de simplesmente *estipular* [*lay down*] que a asserção de um enunciado de uma determinada forma deve ser considerado como estando sempre justificada, *sem considerar o uso* que já tem sido dado às palavras contidas no enunciado.”<sup>44</sup> É sobre uma escolha que repousa o sentido, a verdade e a necessidade de uma sentença. Portanto, o sentido, verdade e necessidade da afirmação “Se A contou cinco meninos e sete meninas e, depois, contou treze crianças ao todo, então A cometeu um erro de contagem” repousam não sobre a existência de algo independente de nós que torne verdadeiro um dos membros de alguma disjunção do tipo “Ou A contou duas vezes a mesma criança, ou deixou de contar uma criança,...”, mas repousa sobre a nossa decisão de tratar a sentença

<sup>41</sup> DUMMETT (1966), p. 432.

<sup>42</sup> *Idem.*

<sup>43</sup> DUMMETT (1966), p. 433.

“ $5+7=12$ ” como inatacável. Não apelamos, segundo o Wittgenstein de Dummett, para qualquer expediente objetivo para justificar a nossa asserção da sentença que descreve o procedimento de A como sendo um ato de cometer um erro de contagem, nem mesmo aos usos passados das palavras contidas nesta sentença. Os intuicionistas (bem como os positivistas lógicos) ainda estão próximos do realismo quando simplesmente discutem sobre a natureza do expediente objetivo que justifica a asserção de uma sentença descritiva. Enquanto que os realistas acreditam que a sentença “ $5+7=12$ ” é verdadeira porque descreve entidades abstratas atemporais, os intuicionistas acreditam que ela é verdadeira porque há uma prova matemática que constitui o critério que justifica a sua asserção.<sup>45</sup> Wittgenstein, entretanto, afirma Dummett, não atribui à prova matemática nenhum poder coercivo sobre nós. Aceitar uma prova matemática é matéria de decisão livre sobre convenções.

Para Dummett, “se Wittgenstein estivesse correto, a comunicação estaria em constante perigo de simplesmente entrar em colapso.”<sup>46</sup> Ele refere-se aqui às situações onde há discordância sobre a convenção a ser adotada, isto é, discordância sobre o significado das expressões lingüísticas. Como exemplo desta situação, ele descreve justamente uma discussão *filosófica*.<sup>47</sup> Imaginemos alguém que considera que deve haver alguma coisa na qual consiste a bravura ou a covardia de uma pessoa A que nunca enfrentou um perigo, isto é, imaginemos que alguém considera que A é bravo ou covarde, mesmo que A nunca tenha realizado qualquer ato de bravura ou covardia. Imaginemos então que essa pessoa acredita que isso é possível ou porque A exhibe no seu comportamento (atual) o modo como ele se comportaria em todas as situações possíveis ou porque há um mecanismo espiritual determinando o comportamento de A. Como objetaríamos a essa pessoa? Não basta dizer, como diria Wittgenstein, que ela pode dizer o que quiser, desde que veja os fatos como eles são,<sup>48</sup> pois

Como podemos nos assegurar de que podemos contar a qualquer um que fatos são esses se pode ocorrer que a formulação em palavras que usamos para lhe contar os fatos tem para ele um sentido diferente em consequência de ter adotado alguma lei lógica que não aceitamos? Poderia ser dito que, uma vez que descobrimos essa diferença no entendimento de uma formulação em palavras, devemos escolher uma outra formulação em palavras que ele entende como nós e que expressa o que queremos dizer; mas como podemos saber que há uma formulação em palavras que faz o truque? Se perguntarmos a ele como entende certo enunciado, e ele dará a mesma explicação que daríamos, isso não é nenhuma *garantia* de que ele de fato o entende como nós.<sup>49</sup>

Nessa passagem, como será visto subseqüentemente, Dummett revela um ponto comum com a concepção realista, justamente aquilo que o desvia da interpretação correta de Wittgenstein.

A posição de Wittgenstein, acredita Dummett, o torna ambivalente em relação à validade do princípio do terceiro excluído.<sup>50</sup> Por um lado, Wittgenstein insiste que sustentar a validade universal do princípio do terceiro excluído é sinal da adoção explícita ou implícita da concepção realista sobre o sentido e a verdade, a

<sup>44</sup> DUMMETT (1966), p. 434-435; o segundo grifo foi acrescentado.

<sup>45</sup> DUMMETT (1966), p. 434.

<sup>46</sup> DUMMETT (1966), p. 435.

<sup>47</sup> DUMMETT (1966), pp. 435-436.

<sup>48</sup> Cf. *PI* §79.

<sup>49</sup> DUMMETT (1966), p. 436; grifo acrescentado.

<sup>50</sup> DUMMETT (1966), pp. 435-436.

qual ele está combatendo.<sup>51</sup> Mas, por outro lado, se matemáticos formulam provas que se baseiam neste princípio, isso simplesmente significa que eles adotam uma lei lógica, isto é, uma convenção sobre o que é logicamente necessário, que Wittgenstein não está disposto a adotar, mas contra a qual ele não pode objetar nada. Essa objeção tem a forma geral dos principais argumentos contra o relativismo. Se alguém adota uma posição anti-relativista, o relativista não deveria objetar nada, pois, se ele está correto, não há ponto de vista absoluto do qual se poderiam julgar posições discordantes; todas estão no mesmo patamar, inclusive a posição anti-relativista.

Apesar de não apresentar uma justificaco *a priori* para o fato de que conferimos necessidade a certos enunciados e no a outros, isto é, apesar de no apresentar um argumento que mostre que estamos agindo corretamente ao conferirmos necessidade a estes enunciados, Wittgenstein apresenta, segundo Dummett, as razes, por assim dizer, empíricas que explicam o fato de que assim procedemos,<sup>52</sup> o que o aproxima do empirismo. Wittgenstein aponta para estas razes quando constantemente pergunta: “Qual é a diferena entre um cálculo e um experimento?” Esta pergunta faz-se relevante para Wittgenstein na medida em que ele acredita que “uma regularidade empírica subjaz a uma lei matemática”.<sup>53</sup> Isso significa que, embora uma lei matemática no descreva fatos empíricos, é somente porque certas regularidades empíricas ocorrem que uma lei matemática tem uma aplicaco útil. Dummett acredita que, para Wittgenstein, nós tratamos uma determinada sentença matemática como inatacável porque as regularidades empíricas tornam possível usá-la de modo útil.<sup>54</sup> E tais regularidades empíricas, de acordo com uma passagem das *Observações Sobre os Fundamentos da Matemática* citada por Dummett,<sup>55</sup> dizem respeito ao modo como normalmente procedemos ao levarmos a cabo atividades matemáticas. Segundo Dummett, “Wittgenstein no tem sucesso em explicar qual é relao entre a regularidade e a prova que nos induz a pôr a lei nos arquivos”.<sup>56</sup> Mas o que “induz” significa aqui? Se a aceitao de uma prova é, de acordo com o Wittgenstein de Dummett, a expresso de uma deciso livre, como a prova pode induzir a qualquer coisa? As decises livres no so to livres assim?

É, pois, difícil saber que tipo de explicao Dummett almeja neste caso. Isso se deve, entre outras coisas, à falta de explicao do que significa “induz” em “a prova nos induz a pôr a lei nos arquivos”. Mas inde-

---

<sup>51</sup> Por um lado, podemos dizer que Wittgenstein no rejeita o princípio do terceiro excluído. Seu argumento é: se “p” no satisfaz o princípio do terceiro excluído, ento “p” no é uma proposio. (cf. *PR* pp. 176, 210; *PG* p. 368, 400, 458) Por outro lado, o conceito de proposio, para Wittgenstein, era um conceito aplicado com base em semelhanas de família e, por isso, talvez se possa chamar “p” de uma proposio mesmo que no satisfaa o princípio do terceiro excluído. Isso seria uma rejeio da validade universal do princípio? A idéia dessa rejeio é normalmente acompanhada de uma noo essencialista de proposio. A proposio teria uma essência (condies necessrias e suficientes) e o princípio do terceiro excluído representaria uma condio necessria para algo ser uma proposio. Wittgenstein, entretanto, no está argumentando para mostrar que o princípio do terceiro excluído no é uma das condies necessrias e conjuntamente suficientes para que algo seja uma proposio. Ele quer mostrar que no há condies necessrias e conjuntamente suficientes para que algo seja uma proposio. (cf. *RPP I* §274) Nesse caso, dizer que “p” no é uma proposio porque no satisfaz o princípio do terceiro excluído é privilegiar uma das “famílias” de proposies em detrimento das demais. No final, o que importa para Wittgenstein é perceber as diferenas. Seja como for, essa posio aparentemente oscilante no se deve às razes aduzidas por Dummett.

<sup>52</sup> DUMMETT (1966), pp. 438-439.

<sup>53</sup> DUMMETT (1966), p. 439.

<sup>54</sup> O que Wittgenstein pensa, entretanto, é que apenas porque certas regularidades empíricas ocorrem que *há* uma lei matemática. Se as regularidades que esto “por detrás” de uma lei matemática no ocorressem, essa lei matemática simplesmente no existiria.

<sup>55</sup> *RFM*, IV, 44; III, 73, 75.

<sup>56</sup> DUMMETT (1966), p. 439.

pendentemente de saber que tipo de explicação ele almeja, é conveniente entender melhor o que Dummett julga merecedor de explicação. Se a utilidade dos enunciados matemáticos é condicionada pela regularidade empírica constituída pelo modo como normalmente procedemos ao levarmos a cabo atividades matemáticas, como uma prova matemática pode *provar que é útil* colocar determinado enunciado matemático nos arquivos, dado que aceitá-la é a expressão de uma decisão livre sobre convenções? Pois, tendo este caráter, a aceitação de uma prova está incluída entre as regularidades que conferem utilidade aos enunciados matemáticos; faz parte do modo como normalmente procedemos ao levarmos a cabo atividades matemáticas. Como, portanto, a aceitação da prova de que é útil tratar “p” como necessário pode ser uma *condição* para a utilidade do tratamento de “p” como necessário? A partir disso, é difícil ver como provamos qualquer coisa por meio de uma prova. Por outro lado, se o sentido dos enunciados matemáticos depende necessariamente da ocorrência de certos fatos, como evitar conceber os enunciados matemáticos como tipos especiais de proposições empíricas? Estas dificuldades mostram a indeterminação do papel de uma prova de acordo com o Wittgenstein de Dummett. Elas mostram também que essa interpretação merece ser revista.

Um outro aspecto das reflexões de Wittgenstein sobre provas contra o qual Dummett faz objeções é a afirmação de Wittgenstein de que uma prova matemática determina o significado das expressões que ocorrem na conclusão. Estamos inclinados a pensar, tal como realista, que “número primo” tem significado independente de qualquer prova de que um determinado número é primo. O que parece ser o caso é que a compreensão de uma prova de que um determinado número é primo depende da compreensão prévia de “número primo”. Mas, afirma Dummett,<sup>57</sup> “número primo” somente tem significado, segundo Wittgenstein, quando há um método para determinar se um determinado número é ou não é primo. Dado que não há nenhum método para determinar se um número *qualquer* é ou não é primo, a expressão “número primo” não tem significado determinado quando é aplicada a *todos* os números. Portanto, a sentença “Para todo número, ou ele é ou não é primo” não tem sentido determinado. Mas uma vez que obtemos um método, um novo *critério*, para determinar se números de uma determinada grandeza são primos, então uma prova de que um determinado número da referida grandeza é primo serve para colocar a sua conclusão nos arquivos para que seja tomada como padrão a partir do qual se julga a correção de qualquer procedimento que dependa da resposta correta à questão sobre se um determinado número da referida grandeza é ou não é primo. Se um método mais poderoso é elaborado, então a aplicação do método antigo passa a ser considerada um *experimento* para avaliar a capacidade que alguém tem de determinar se um certo número é ou não é primo, o que já é sabido de antemão pelo novo método. O sentido de “número primo”, portanto, não está de uma vez por todas determinado por qualquer método de prova que não seja potente o suficiente para determinar se um número qualquer é ou não é primo. “Isso lança luz sobre a insistência de Wittgenstein de que o sentido de um enunciado matemático é determinado pela prova (ou contraprova), de que encontrar uma prova altera o conceito.”<sup>58</sup> Uma nova prova, isto é, uma prova que utilize um novo método, introduz novos critérios para o uso da expressão “número primo”, e, por isso, determina e modifica o conceito.

---

<sup>57</sup> DUMMETT (1966), p. 440.

Dummett acredita que a posição “construtivista” ou “antropologista” de Wittgenstein torna impossível a generalidade matemática. “[S]eja qual for a notação que tenhamos, haverá números para os quais não haverá um símbolo disponível nesta notação.”<sup>59</sup> Mas se “número” somente tem sentido na medida em que temos um método para representar números, então não faz sentido falar de todos os números. Logo, afirmações aparentemente inocentes tais como “Todo número tem um sucessor”, perdem o sentido.

A posição interpretativa e crítica de Dummett é sumariada na seguinte passagem do seu artigo:

Se não se acredita na objetividade da verdade matemática, não se pode aceitar a imagem platônica. A principal razão para Wittgenstein negar a objetividade da verdade matemática é sua negação da objetividade da prova em matemática, sua idéia de que a prova não compele à aceitação; e o que se ajusta a essa imagem é, obviamente, a imagem de nós construindo a matemática conforme seguimos adiante.<sup>60</sup>

Dummett então sustenta que podemos aceitar a objetividade da prova em matemática sem ter que aceitar a objetividade da verdade matemática. Ele acredita que devemos procurar uma posição intermediária entre o realismo e o idealismo de Wittgenstein.

As considerações de Wittgenstein sobre o significado não se aplicam apenas à matemática, mas a todo discurso; e conquanto elas certamente mostram alguma coisa errada na concepção realista do pensamento e da realidade, seguramente não implicam fora da matemática o extremo do idealismo subjetivo — que criamos o mundo. [...] Não criamos os objetos, mas devemos aceitá-los conforme os encontramos (isso corresponde à prova impondo-se sobre nós); mas eles não estão já lá para que nossos enunciados sejam verdadeiros ou falsos antes de levarmos a cabo nossas investigações que os fazem vir a ser.<sup>61</sup>

### 3. *Jogos de Linguagem*

Há evidências textuais contra alguns pontos da interpretação de Dummett. Wittgenstein afirma que não está sustentando que podemos inferir como quisermos. • Stroud procura mostrar que a atribuição de um convencionalismo radical a Wittgenstein é um equívoco porque seus jogos de linguagem não são destinados a apresentar alternativas inteligíveis ao modo como procedemos ao seguir uma regra. • Dummett toma uma atitude realista ao exigir uma garantia independente das nossas práticas para a comunicação. Ele erroneamente concebe essa exigência como uma exigência de objetividade, o que o leva a pensar que Wittgenstein argumenta contra a objetividade. Stroud procura mostrar que Wittgenstein não fez uma simples radicalização do convencionalismo dos positivistas lógicos, mas examinou conceitos que permaneceram obscuros nas análises dos positivistas lógicos, tais como os conceitos de entendimento e de seguir uma regra. • Segundo Stroud, o grande problema na interpretação das reflexões de Wittgenstein sobre a necessidade lógica é determinar a natureza das alternativas apresentadas por ele ao modo como procedemos ao seguir uma regra (os jogos de linguagem alternativos). • Segundo Stroud, os jogos de linguagem alternativos são, em grande medida, ininteligíveis para nós, pois compreendê-los exige que abandonemos nossa forma de vida. • Mas Stroud defende que os jogos de linguagem alternativos não são ininteligíveis em si mesmos.

<sup>58</sup> DUMMETT (1966), p. 441.

<sup>59</sup> DUMMETT (1966), p. 442.

<sup>60</sup> DUMMETT (1966), p. 445.

<sup>61</sup> DUMMETT (1966), p. 447.

É difícil de entender como Dummett pôde atribuir sem maiores reservas um convencionalismo radical a Wittgenstein, dado que Wittgenstein sustenta explicitamente, no texto que é o tema do comentário de Dummett, o contrário do que Dummett afirma ser o ponto principal desta forma de convencionalismo.

Nós, provavelmente, não deveríamos chamar “contar” se qualquer pessoa dissesse os numerais um após o outro *de qualquer modo*; mas, naturalmente; mas não é simplesmente uma questão de denominação. Pois o que chamamos “contar” é uma parte importante das atividades da nossa vida. Contar e calcular não são — p.ex. — meramente um passatempo.

Contar (e isso significa: contar *assim*) é uma técnica que é empregada diariamente na maior parte das várias operações da nossa vida.<sup>62</sup>

O tom hesitante de Wittgenstein deve ser interpretado corretamente. Ele poderia ser expresso assim: “Diga o que quiseres, desde que isso não o impeça de ver as diferenças”. Nesta passagem, Wittgenstein deixa claro que, de acordo com o nosso uso normal de “contar”, se uma pessoa pronunciar os numerais na seguinte ordem: “6, 8, 7, 4, 9, 2, 1, 23, 74, 3, 56, 1002,…” enquanto tira maçãs de uma caixa, por exemplo, ela não estará contando o número de maçãs da caixa, pois não estará contando. E Wittgenstein chama atenção para o fato de que não se trata apenas de uma questão sobre o nome da atividade que se está a desenvolver, mas da natureza desta atividade. Seria uma questão de nomes se, na série acima, “6” correspondesse ao que normalmente significamos com “1”, “8”, correspondesse a “2”, “7” correspondesse a “3”, e assim por diante. O que Wittgenstein tem em mente é uma atividade cuja semelhança com o que chamamos de contar reduz-se apenas ao fato de que, em ambas, numerais são pronunciados um após o outro e a cada numeral pronunciado um elemento de um determinado conjunto é considerado, sendo que este processo estende-se até que cada um dos elementos do conjunto tenham sido considerados uma vez, e apenas *uma* vez. Para que isso seja a descrição da atividade de contar, os números pronunciados *devem* começar por “1” (ou por qualquer outro numeral que corresponda ao nosso “1”) e *devem* seguir a ordem dos números naturais. Qualquer outra “alternativa”, segundo Wittgenstein, não constitui a atividade de contar. Isso é confirmado em outra passagem (já citada: cap. VII, §10):

“De acordo com você, portanto, qualquer um poderia continuar a série como quisesse; e, do mesmo modo, também poderia inferir de *qualquer* maneira.” Não chamaríamos “continuar a série” e tampouco presumivelmente “inferir”. E pensar e inferir (tal como contar) *não são para nós circunscritos por uma definição arbitrária*, mas por limites naturais [*natürliche Grenzen*] o interior dos quais corresponde ao que podemos chamar o papel da inferência e do pensamento em nossas vidas.<sup>63</sup>

Se aquilo que está de acordo com regras de inferência estivesse sujeito à decisão livre sobre convenções lingüísticas, então poder-se-ia inferir de qualquer modo. Mas se inferir de qualquer modo não é inferir, então não faz sentido dizer que aquilo que está de acordo com regras de inferência seja produto de decisões livres sobre convenções lingüísticas.

<sup>62</sup> RFM p. 37.

<sup>63</sup> RFM p. 80; o segundo grifo foi acrescentado.



Barry Stroud identificou de modo preciso o ponto mais problemático da interpretação de Dummett: Dummett não entende o *papel* que a descrição de (pelo menos alguns) jogos de linguagem desempenha nas reflexões de Wittgenstein. Ele acusa Wittgenstein de fracassar na tentativa de descrever casos em que a aceitação de uma prova, especialmente quando se trata de uma nova prova, conviva bem com a possibilidade de se rejeitar a prova. Ele diz que os exemplos de Wittgenstein são fracos e incapazes de convencimento. Mas, como mostra Stroud,<sup>64</sup> os exemplos de Wittgenstein não são destinados a mostrar que entendemos alguém que rejeita uma prova matemática elementar, ou alguém que “conta” do modo estranho descrito acima. Infelizmente, porém, a parte construtiva do texto de Stroud não é satisfatória: ele não mostra de modo claro o papel que a descrição dos jogos de linguagem que ele aborda desempenha nas reflexões de Wittgenstein.

Stroud começa suas análises concordando com Dummett em um ponto: Wittgenstein não advoga um convencionalismo *a la* positivismo lógico, “embora não seja sempre fácil ver como o que ele diz difere [desse convencionalismo]”.<sup>65</sup> Wittgenstein, segundo Stroud, se alinha com os positivistas lógicos apenas pelo fato de que ambos argumentam contra o platonismo de Frege e do Russell da primeira fase. De acordo com o platonismo, qualquer pessoa que desenvolva uma série de números assim: “...1000, 1004, 1008,...”, e julgue estar seguindo a regra “+2” não terá como *justificar* seu procedimento.<sup>66</sup> Ele cita o juízo de Frege a respeito desta pessoa: “Aqui nós temos uma espécie de insanidade até então desconhecida”.<sup>67</sup> Kant dá nome a isso: estultice. Os convencionalistas contra-argumentam em favor da tese de que o nosso modo de inferir, contar e calcular é apenas um dentre muitos possíveis. Mas, como foi dito na secção 1, eles mantêm-se ao lado dos platonistas (o resultado quase inevitável de conceber a matemática de modo realista) ao sustentarem que é *contraditório* que uma pessoa entenda corretamente a explicação que normalmente damos para desenvolver uma série de números de acordo com a regra “+2” e desenvolva a série assim: “...1000, 1004, 1008,...”.<sup>68</sup> É importante para os positivistas não abandonarem esse ímpeto realista, pois eles acreditam, tal como Dummett, que deve haver uma espécie de garantia lógica para a comunicação. Quando Dummett protesta afirmando que a posição filosófica de Wittgenstein deixa a comunicação à beira de entrar em colapso, o que ele (Dummett) está sub-repticiamente pedindo é uma garantia lógica para a comunicação, algo independente que determine objetivamente o que está certo e o que está errado. É este resíduo realista (e, em última análise, teórico) que o impede de compreender a filosofia de Wittgenstein. Ele não percebe que a filosofia de Wittgenstein é justamente uma luta para mostrar a inutilidade e absurdidade de uma tal exigência. Concebendo esta exigência como a marca fiel da objetividade, Dummett não tem alternativa a não ser ver Wittgenstein como um destruidor da objetividade, como um idealista subjetivo, um relativista lógico. Stroud deu um importante passo para mostrar que, segundo Wittgenstein, essa exigência pode ser abandonada sem danos para a objetividade.

---

<sup>64</sup> STROUD (1966), p. 478.

<sup>65</sup> STROUD (1966), p. 479.

<sup>66</sup> *Idem.*

<sup>67</sup> Frege *BLA* I, xviii.

<sup>68</sup> STROUD (1966), p. 480.

Stroud mostra que Dummett concebe equivocadamente a relação entre Wittgenstein e o convencionalismo dos positivistas lógicos. Wittgenstein não procurou *manter* o convencionalismo livrando-o da indesejável noção de conseqüência de uma convenção. O que ele fez foi examinar conceitos que permaneceram obscuros no convencionalismo: os conceitos de entendimento e significado. A tese segundo a qual é contraditório que uma pessoa entenda a explicação que normalmente damos para desenvolver uma série de números de acordo com a regra “+2” e desenvolva a série de modo desviante está baseada na idéia de que a explicação do significado da regra “+2” (e, portanto, o entendimento dessa explicação) contém, de alguma forma, os passos que estão de acordo com a regra. A reflexão de Wittgenstein sobre o aluno desviante, segundo Stroud, visa justamente mostrar que não é necessário (ainda que seja possível) que este aluno não possa justificar seu procedimento como estando de acordo com as instruções do professor. Se reprendermos o aluno dizendo que ele não está agindo corretamente, ele pode ainda “replicar como uma pessoa racional e ainda não estar jogando o nosso jogo”.<sup>69</sup> E isso significa: pode-se sempre mostrar que as instruções fornecidas para seguir a regra “+2” não excluem logicamente (não contradizem) a interpretação desviante. O aluno pode estar seguindo uma outra regra e justificar seu procedimento em relação às instruções sem que haja meios lógicos de mostrar que ele não está seguindo a nossa regra (isto é, sem que haja meios para mostrar que a justificação do aluno possui algum defeito lógico em si mesma). Explicações de explicações não afastam esta possibilidade, pois todas as explicações estão aqui na mesma situação. É essa possibilidade que Dummett, os positivistas lógicos e os realistas em geral desejam afastar por meio de alguma garantia lógica. “Mas”, afirma Stroud, “o problema importante e difícil é dizer exatamente o que vem a ser essa alegada possibilidade”.<sup>70</sup>

Stroud analisa um outro exemplo de Wittgenstein que é crucial para mostrar a natureza dessa possibilidade.<sup>71</sup> Wittgenstein imagina uma comunidade de lenhadores que calculam o preço a ser pago pela lenha vendida do seguinte modo: eles cobram um valor proporcional à área do chão ocupada pela pilha de lenha.<sup>72</sup> Se tentarmos apanhá-los em contradição esparramando a lenha da pilha cujo valor já foi calculado, então estas pessoas poderiam responder: “Sim, agora é uma *grande quantidade* de lenha e custa mais.”<sup>73</sup> Wittgenstein acrescenta: “e esse seria o fim da questão”.<sup>74</sup> Se acreditarmos que essas pessoas estão fazendo algo errado, que erro é esse e como podemos apontá-lo? Dummett analisa este exemplo do seguinte modo: Wittgenstein pretende mostrar que esses estranhos lenhadores diferem de nós *apenas* pelo fato de que adotam diferentes convenções para o uso das expressões “mais lenha” e “menos lenha”. Nosso modo de usar essas expressões, portanto, não é a única alternativa existente, o que é, em certa medida, óbvio. Dummett é levado a esta interpretação, segundo Stroud, porque ele a considera a única opção possível de um dilema interpretativo:

Ou Wittgenstein não conseguiu dar quaisquer exemplos claros ou inteligíveis de pessoas cujos modos de calcular e tudo o mais são radicalmente diferentes dos nossos, e, portanto, ele sequer iniciou a apoiar sua consi-

<sup>69</sup> *RFM* p. 80.

<sup>70</sup> STROUD (1966), pp. 481-482.

<sup>71</sup> STROUD (1966), pp. 483ss.

<sup>72</sup> *RFM* pp. 93s.

<sup>73</sup> *RFM* p. 150.

<sup>74</sup> *Idem*.

deração anti-platonista da necessidade lógica, ou então ele conseguiu dar exemplos inteligíveis e, talvez, convincentes que o comprometem com um “convencionalismo radical [*full-blooded*]”.<sup>75</sup>

Stroud sustenta (corretamente) que estas duas opções não são exaustivas. Mas o modo como ele formula a opção não considerada por Dummett é justamente o ponto de partida do ataque que Dummett elabora contra Wittgenstein no seu último artigo sobre o tema. Stroud diz que

Pode haver exemplos plausíveis para mostrar a possibilidade de modos de contar, inferir, calcular, e assim por diante, diferentes dos nossos, mas que não implicam que o modo como fazemos essas coisas seja o resultado de termos acordado, ou adotado, certas convenções mais ou menos arbitrárias, para as quais pode haver alternativas claras e inteligíveis.<sup>76</sup>

O problema desta formulação está na primeira parte. Diferentes modos de contar, por exemplo, são diferentes modos de *contar*? Essa não é uma pergunta tautológica. O problema é: o quão diferente pode um procedimento ser do nosso modo de contar e ainda ser considerado como um procedimento de contagem? Se não há nenhum limite, então parece que há modos alternativos radicalmente diferentes de contar. Mas Stroud chama atenção para o fato de que Wittgenstein afirma que não temos nenhum conceito claro sobre o que seria “experimental” (*sic*) contar de modo diferente daquele que contamos.<sup>77</sup> E isso, segundo Stroud, significa que esses diferentes modos de contar são apenas aparentemente inteligíveis. Se nos perguntamos, por exemplo, o que os lenhadores do exemplo acima considerariam como a relação entre peso e quantidade de lenha, ou como eles calculam a quantidade de madeira necessária para construir uma casa, então não sabemos a resposta.<sup>78</sup> Disso Stroud conclui que *nós* não saberíamos vender madeira tal como os lenhadores do exemplo de Wittgenstein *e ainda justificar nosso procedimento*, isto é, explicar por que estamos agindo desse modo. A aparente inteligibilidade inicial desse exemplo, e de grande parte dos exemplos de Wittgenstein, deve-se apenas ao fato de ele ser “extremamente restrito e isolado”.<sup>79</sup> Abstraindo-se das relações que a atividade daqueles lenhadores tem com o restante das atividades das suas vidas torna-se fácil dar ao caso uma aparência de inteligibilidade. Afinal, o que eles fazem não está de acordo com uma regra? Eles não estão seguindo regras? Sim, pois *podemos* aprender a fazer o que eles fazem. E podemos justificar nosso procedimento *como estando de acordo com a regra que eles seguem*. Apenas não podemos justificar nosso procedimento *em relação ao restante das atividades da nossa vida*. Ou seja, não podemos incorporar a prática destes lenhadores em nossa vida *sem modificá-la*. Por outro lado, “a tentativa de obter um entendimento mais claro do que seria ser uma destas pessoas e viver em seu mundo nos levaria inevitavelmente a abandonar nosso próprio mundo familiar e os modos de pensar a respeito dele sobre os quais nosso entendimento repousa.”<sup>80</sup>

<sup>75</sup> STROUD (1966), pp. 485.

<sup>76</sup> STROUD (1966), p. 486

<sup>77</sup> Stroud cita *RFM* p. 238.

<sup>78</sup> STROUD (1966), p. 458.

<sup>79</sup> *Idem*.

<sup>80</sup> STROUD (1966), p. 489.

#### 4. *Relativismo Lógico*

Segundo Stroud, os jogos de linguagem alternativos de Wittgenstein são restritamente inteligíveis (são atividades regradas) mas amplamente ininteligíveis para nós (não sabemos como inserir essas atividades na nossa forma de vida). • Isso mostra que Stroud interpretava erroneamente Wittgenstein como um relativista lógico. • Nas passagens em que Wittgenstein parece estar defendendo um relativismo lógico ele está argumentando contra a tese de que a necessidade lógica esteja fundada numa metafísica. Podemos imaginar jogos de linguagem alternativos, mas não podemos combatê-los mostrando que eles não espelham a metafísica da realidade, apenas mostrando que eles não têm nenhum lugar na nossa forma de vida. • Wittgenstein quer apenas mostrar que o fundamento da matemática não é cognitivo, mas prático, e não que o modo como fazemos matemática não é o único. • Se consideramos o modo como tratamos determinadas proposições como desprovido de importância lógica, então concebemos a lógica como uma estrutura anterior às nossas práticas. • O relativismo lógico implica pensar possibilidades que não são possibilidades para nós, como se pudéssemos pensar de um ponto de vista absoluto, o que contraria o relativismo.

Apesar de não colocar as coisas deste modo, pode-se dizer que, do ponto de vista das considerações de Stroud, há dois sentidos que se pode dar à palavra “inteligível” quando ela é usada para qualificar o exemplo dos lenhadores. Por um lado, ele é inteligível porque se trata de uma atividade normativa. *Há* regras seguidas pelos lenhadores, ainda que sejam regras estranhas. Chamemos isso de inteligibilidade restrita. Mas, por outro lado, o exemplo é ininteligível porque não podemos imaginar uma forma de vida *inteligível*<sup>81</sup> na qual essa atividade regrada esteja inserida. Chamemos isso de inteligibilidade ampla.<sup>82</sup> Entretanto, Stroud descreve a atividade dos lenhadores de Wittgenstein como uma atividade *de calcular*. Disso se segue que pode haver uma atividade de calcular que é amplamente ininteligível. E esse, parece, é um dos pontos que mantém Dummett insatisfeito com as reflexões de Wittgenstein. Se estas *são* atividades de calcular, porque então não podemos calcular desse modo? Porque essas não são *alternativas* para nós? Bem, diria Stroud, justamente porque são amplamente ininteligíveis. Isso, entretanto, não elimina uma dificuldade latente. Se for possível que haja atividades regradas que *são* atos de *calcular*, então o que nos impede de dizer que esta atividade é amplamente inteligível *para as pessoas que levam a cabo essa atividade*? Ou seja, o que nos impede de admitir que estas pessoas reconhecem um perfeito sentido no modo como essa atividade se insere nas suas vidas, ainda que não o reconheçamos? Se a resposta aqui é “nada”, então estamos às voltas com um *relativismo lógico*, pois, nesse caso, a atividade dos lenhadores seria amplamente inteligível *para eles*, embora fosse amplamente ininteligível *para nós*.

Há uma passagem do texto de Stroud em que ele parece defender explicitamente essa interpretação relativista:

Os exemplos de Wittgenstein servem ao propósito de opor-se ao platonismo mostrando que calcular, *contar, inferir, e assim por diante, poderiam ter sido feitos de modo diferente*. Mas isso implica nada mais do que isso: os habitantes da terra poderiam ter se engajado *naquelas práticas* de acordo com regras que seriam diferentes daquelas que nós atualmente seguimos.<sup>83</sup>

<sup>81</sup> É óbvio que podemos imaginar uma forma de vida *inteligível* na qual essa atividade esteja inserida.

<sup>82</sup> Stroud chama isso de inteligibilidade completa (1966, p. 492).

<sup>83</sup> STROUD (1966), p. 489; o segundo grifo foi acrescentado.

Um tal relativismo está em conflito com o que Wittgenstein diz em *RFM*, p. 37 (citado acima). Mas pode-se argumentar que o problema com o texto de Stroud não é interpretativo, mas apenas o modo como ele se expressa, pois um pouco depois da passagem recém citada, ele diz: “O único sentido que foi dado à afirmação de que ‘alguém pode replicar como uma pessoa racional e ainda não estar jogando nosso jogo’ é que poderia ter havido espécies de seres diferentes de nós, que os habitantes da terra poderiam ter chegado a [...] se comportar de um modo diferente do atual.”<sup>84</sup> Essa passagem parece ser suficiente para mostrar que Stroud não tem uma interpretação relativista das reflexões de Wittgenstein. Não obstante, na pequena parte omitida ele diz “...pensar e...”. Alguém estaria pensando, num sentido relevante para a lógica, se acreditasse (ou melhor se acreditasse que acredita) que  $2+2=5$ ? (Frege diria que sim, e que se trata de um pensamento falso.)

Outra passagem que parece sugerir que Stroud *não* interpreta Wittgenstein como um relativista lógico é a seguinte: “Aqueles descritos como ‘não jogando o nosso jogo’ são as pessoas que não estão de acordo conosco nos ‘juízos’ sobre os quais a possibilidade da linguagem e da comunicação repousa”.<sup>85</sup> Aqui Stroud está comentando a secção 242 das *Investigações Filosóficas*, onde Wittgenstein afirma que são necessários acordos nos juízos para que haja entendimento por meio da linguagem. Entretanto este comentário ainda pode ser lido de maneira relativista. Stroud pode estar querendo dizer que, sem esses acordos, não pode haver uma linguagem que sirva de meio de comunicação entre nós e os lenhadores, ainda que os lenhadores possam ter uma linguagem (amplamente ininteligível *para nós*, é claro). Entretanto, Stroud diz algo um pouco antes da passagem recém citada que parece conflitar com essa leitura: “...sem esse acordo não há nenhum entendimento de quaisquer regras em absoluto”.<sup>86</sup> Mas se suas afirmações possuem essa máxima generalidade, então como ele pode dizer que os lenhadores possuem *conceitos*; não apenas isso, como ele pode dizer que os lenhadores possuem um conceito de *calcular*? Pois Stroud não havia mostrado que estes lenhadores não compartilham conosco os juízos que constituem o acordo sobre o qual “a possibilidade da linguagem e da comunicação repousa”?

A passagem decisiva para determinar a interpretação de Stroud é um comentário que ele dedica à secção xii da segunda parte das *Investigações Filosóficas*. Stroud diz que os exemplos de Wittgenstein “mostram apenas que ‘a formação de conceitos diferentes dos usuais’ é inteligível para nós; mas não se segue disso que estes próprios conceitos sejam inteligíveis para nós”.<sup>87</sup> Somando-se esta passagem com a afirmação de Stroud de que os exemplos de Wittgenstein, em especial o dos lenhadores, mostram que poderia haver outros modos de calcular, contar, inferir, e assim por diante, pode-se concluir que, para Stroud, os lenhadores têm um conceito de calcular, isto é, que eles calculam, ainda que de modo diferente do nosso.

O que leva Stroud a adotar essa interpretação? Talvez passagens como a secção 5 da primeira parte de *RFM*. Ali Wittgenstein considera o exemplo de uma régua que se expande visivelmente com o aumento da temperatura e se contrai com a diminuição da temperatura. Contra a aparente inutilidade de uma tal régua ele diz:

---

<sup>84</sup> *Idem.*

<sup>85</sup> STROUD (1966), p. 492.

<sup>86</sup> *Idem.*

Podemos pensar em uma situação onde isso foi justamente o que foi desejado. Eu estou imaginando que percebemos a expansão com o olho nu; e atribuímos a mesma medida numérica de comprimento a corpos em salas de diferentes temperaturas, se eles medem o mesmo pela régua que, para o olho, é ora mais longa, ora mais curta.<sup>88</sup>

Wittgenstein não dá maiores detalhes do exemplo e considera a objeção segundo a qual “o que é chamado aqui ‘medir’, ‘comprimento’ e ‘igual comprimento’ é algo diferente do que chamamos assim.” A isso ele responde: “O uso dessas palavras é diferente do nosso; mas é *aparentado* [*verwandt*] a ele; e também usamos essas palavras de uma variedade de modos.”<sup>89</sup> Aqui as palavras de Wittgenstein *parecem* ratificar a interpretação de Stroud. Mas é fácil imaginar um desenvolvimento do exemplo de Wittgenstein que o torna radicalmente diferente do exemplo dos lenhadores. Podemos imaginar que a proporção da diferença entre os comprimentos de determinadas barras feitas de um determinado metal, quando submetidas a diferentes temperaturas, é importante. Para medir a constância dessa proporção, podemos usar uma régua feita do mesmo material. Nesse caso, é importante que a régua marque a mesma medida, apesar da expansão e da contração do seu material. Isso faz com que o uso da régua em *RFM*, p. 38-39, tenha, com relação ao nosso uso de réguas normais, uma similaridade que o modo de “calcular” a quantidade de lenha dos lenhadores de Wittgenstein não tem. Podemos imaginar como o uso da régua “elástica” pode ser traduzido para o uso que fazemos de réguas normais. Sendo assim, podemos imaginar como seria a vida das pessoas que usam essas réguas. Seria, nos aspectos relevantes, *semelhante à nossa*.

A secção xii da segunda parte das *Investigações Filosóficas* também parece apoiar explicitamente a interpretação de Stroud. Wittgenstein diz:

Se a formação dos conceitos deve ser explicada por fatos da natureza, não deveríamos estar interessados, não em gramática, mas antes naquilo que na natureza é a sua base? — Nosso interesse certamente inclui a correspondência de conceitos com fatos muito gerais da natureza. (Aqueles que, por causa da sua generalidade, geralmente não nos chamam a atenção.) Mas nosso interesse não se volta agora para estas possíveis causas da formação de conceitos; não fazemos ciência natural; nem história natural, — pois podemos também inventar histórias naturais para os nossos propósitos.

Não digo: se tais e tais fatos da natureza fossem diferentes, os homens teriam outros conceitos (no sentido de uma hipótese). Mas: se alguém acredita que certos conceitos são absolutamente os corretos e que se alguém possuísse outros, não compreenderia o que compreendemos [*einsehen*] —, este poderia se representar certos fatos da natureza muito gerais de modo diferente do que estamos habituados, e outras formações de conceitos diferentes dos costumeiros se tornariam compreensíveis para ele.

Compare um conceito com um estilo de pintura: nosso estilo de pintura é, então, arbitrário? Não podemos escolher um à vontade (por exemplo, o dos egípcios)? Ou trata-se aí apenas do bonito e do feio?

O ponto interpretativo decisivo desta passagem repousa sobre como compreender as expressões “certos conceitos”, “outros conceitos” e “conceitos diferentes”. Antes de qualquer coisa, Wittgenstein quer afastar um mal-entendido a respeito da sua insistência na necessidade de se examinar, ao filosofar, a relação entre certos fatos muito gerais da natureza e a formação de conceitos. Ele não está interessado em discutir hipóteses. E isso significa o seguinte: Wittgenstein não está interessado em relações causais, externas, contingentes,<sup>90</sup>

<sup>87</sup> STROUD (1966), p. 493.

<sup>88</sup> *RFM* p. 38.

<sup>89</sup> *RFM* p. 39.

<sup>90</sup> Mesmo que se admita a existência de necessidade natural, o contrário de uma lei da natureza não é logicamente impossível.

entre fatos e conceitos, mas em relações lógicas ou necessárias. Ele não quer mostrar que *estes* fatos “causam” a existência *destes* conceitos e *aqueles, daqueles*. Ele quer chamar a atenção para a existência de uma relação de pressuposição entre conceitos e fatos; que o entendimento de conceitos pressupõe a ocorrência de determinados fatos. Nós entendemos nossos conceitos porque, entre outras coisas, ocorrem certos fatos. Se esses fatos não ocorressem, não compreenderíamos o que compreendemos. E essa última afirmação não é uma hipótese empírica; não é justificada por meio de induções.

Wittgenstein chama atenção para essa relação entre fatos e conceitos para mostrar o equívoco de se pensar que “certos conceitos são absolutamente os corretos”. Wittgenstein tem este equívoco em vista em passagens como estas (as duas últimas já foram citadas):

Poderia dizer-se que os conceitos dos homens mostram o que lhes interessa e o que não lhes interessa. Mas não como se isso *explicasse* os conceitos particulares que têm. É apenas para excluir a concepção de que nós teríamos conceitos corretos, e outras pessoas, conceitos errados.<sup>91</sup>

Está-se tentado a justificar regras de gramática através de frases como: “Mas há na realidade quatro cores primárias”. E dizer que as regras da gramática são arbitrárias dirige-se contra esta possibilidade de justificação, construída de acordo com o modelo de justificação de uma frase por meio da indicação do que a verifica.<sup>92</sup>

Pode-se chamar as regras da gramática de ‘arbitrárias’, se com isso fosse dito que o *propósito* da gramática é somente o da linguagem.<sup>93</sup>

Nessas passagens Wittgenstein está argumentando contra a tese realista segundo a qual a linguagem tem um fundamento ontológico, nossos conceitos “correspondem” a uma realidade independente da linguagem. Esse é o pano de fundo a partir do qual a aplicação de “certo” e “errado” a *conceitos* parece fazer sentido. Uma proposição verdadeira, nesse caso, seria duplamente correta: porque seria verdadeira — porque o fato que ela descreve existiria, porque ela corresponderia a algo na realidade — e, antes disso, porque os conceitos nela usados também corresponderiam a algo na realidade. Essa tese realista, portanto, introduz um nível de possibilidades diferente das possibilidades empíricas descritas pela linguagem: a possibilidade de conceitos corresponderem ou não corresponderem à realidade. É esse sentido de “possibilidade” que Wittgenstein tem em vista quando, nas *Investigações*, ele diz: “Quando alguém diz: ‘se nossa linguagem não tivesse essa gramática, não poderia expressar esses fatos, então dever-se-ia perguntar o que *‘poderia’* significa aqui.”<sup>94</sup>

Wittgenstein quer mostrar que nosso entendimento dos nossos conceitos pressupõe certos fatos, para, desse modo, levar o leitor a considerar uma história natural fictícia, outros fatos, a fim de que a formação de outros conceitos se torne inteligível para ele. Novamente: Wittgenstein não está pedindo que se considere uma *hipótese* da forma “Se isso fosse o caso, então haveria essa linguagem”. Esta é uma proposição que a experiência deve decidir se é verdadeira ou falsa. Ele quer que imaginemos fatos diferentes dos atuais para que, assim, atividades que, no contexto dos fatos atuais, seriam incompreensíveis se tornem compreensíveis.

<sup>91</sup> RC III, §293.

<sup>92</sup> Z §331; cf. 337.

<sup>93</sup> PI §497; citado acima (cap. VII, §9).

<sup>94</sup> *Idem*.

Ele quer que determinadas possibilidades sejam reconhecidas como possibilidades, contra a inclinação de negá-las. A questão é: qual é o critério da diferença entre estas atividades lingüísticas imaginárias e as nossas atividades lingüísticas? Qual é o critério da diferença entre os nossos conceitos e “outros conceitos”?

Um povo de daltônicos não teria os mesmos conceitos de cor de que dispomos.<sup>95</sup> E talvez fosse muito difícil *traduzir* seu vocabulário de cores para o nosso. Mas essa situação, na qual o daltonismo é algo normal, somente é compreensível porque podemos ver que o uso de suas expressões desempenha, nas suas vidas, o *mesmo papel* que o nosso uso de nomes de cores desempenha na nossa. Essas conexões são as mesmas nos dois casos e, por isso, há algo comum que denominamos “uso de palavras para cores”. E são justamente essas conexões que faltam no exemplo dos lenhadores das *Observações Sobre os Fundamentos da Matemática*. Para estes lenhadores, a seguinte observação de Wittgenstein é adequada:

Dizemos: “Pensemos em homens que não conhecem *este* jogo de linguagem”. Mas com isso não temos qualquer representação clara da vida destas pessoas, de onde ela se desvia da nossa. Ainda não sabemos o que devemos nos representar, pois, no resto, a vida dessas pessoas deve supostamente corresponder [*entsprechen*] à nossa, e primeiro teria de se determinar o que, sob as novas circunstâncias, chamaríamos, uma vida correspondente à nossa.

Não é isso o mesmo que dizer: há pessoas que joguem xadrez sem o rei? Imediatamente surgem questões: quem vence então, quem perde, etc. Tens de tomar decisões adicionais que ainda não tinhas previsto nessa primeira determinação. Como não tens uma visão panorâmica da técnica original, familiarizas-te com ela apenas de caso para caso.<sup>96</sup>

O ponto de Wittgenstein nesta passagem é: se não podemos compreender a vida na qual uma atividade se inseriria ou se insere, então esta atividade não é (e não “não pode ser”) compreendida como o uso de uma linguagem.

Em outra passagem das *Observações Sobre os Fundamentos da Matemática* Wittgenstein descreve uma situação em que não poderia haver uma vida correspondente à nossa em aspectos fundamentais. Primeiramente Wittgenstein observa que, em grande parte dos casos, ensinamos as crianças a somar reunindo uma certa quantidade de coisas em conjuntos, feijões, por exemplo, e pedindo que contem até determinarem o número de coisas nos conjuntos. Se colocarmos dois feijões sobre uma mesa e, depois, colocarmos mais dois feijões e pedirmos que a criança conte os feijões, esperaremos que ela obtenha o resultado “4”. Se ela obtiver outro número, diremos que errou. É um pressuposto factual deste procedimento que nenhum feijão desaparece ou se acrescenta aos demais durante o processo de contagem. Se essa pressuposição for frustrada, a maioria das pessoas ou nenhuma delas conseguirá obter o mesmo resultado contando feijões. E nesse caso, diz Wittgenstein, diremos que feijões não são bons para ensinar a somar. Mas “se a mesma coisa ocorresse com bastões, dedos, linhas e a maioria das coisas, este seria o fim de todas as somas.”<sup>97</sup> Nessa situação, um dos nossos conceitos simplesmente desapareceria; nenhum conceito seria o conceito de soma; nenhuma atividade seria a atividade de somar. Isso é possível, pois, afinal, essa era a nossa vida antes de instituímos a adição.

<sup>95</sup> Cf. *RC I*, §14.

<sup>96</sup> *RC III*, §296.

<sup>97</sup> *RFM* pp. 51-52.



Esses exemplos mostram que “outros conceitos”, em *PI*, II, xii, devem ser algo que faz parte de uma vida que entendemos. Alguém que age como os lenhadores das *Observações Sobre os Fundamentos da Matemática* não seria dito estar calculando, pois, como mostra o próprio Stroud, não podemos entender a vida deles. E uma tal interpretação de “outros conceitos” não fornece apoio à interpretação relativista de Wittgenstein esboçada nas entrelinhas do texto de Stroud.<sup>98</sup>

Se pudermos chamar a atividade dos lenhadores *Observações Sobre os Fundamentos da Matemática* de calcular, a despeito de não compreendermos a vida deles, o que nos impediria de admitir a possibilidade de uma forma de vida que não correspondesse *em nada* à nossa e que, mesmo assim, contivesse atividades lingüísticas, contivesse linguagem? Na seção anterior, com vimos, Wittgenstein diz: “O modo *humano* comum de agir é o sistema de referências a partir do qual interpretamos uma linguagem desconhecida.”<sup>99</sup> Uma linguagem, portanto, deve ter não apenas regularidade, mas uma regularidade que se insira na forma humana de vida. E “humana” não tem aqui nenhuma restrição, digamos, genética, mas significa “de qualquer ser que se comporte de modo similar ao ser humano”.

Na sua interpretação de Wittgenstein, Stroud põe grande ênfase sobre esta referência à forma de vida humana. Ele diz: “Não decidimos em absoluto aceitar ou rejeitar [nosso procedimento de calcular] mais do que decidimos ser seres humanos ao invés de árvores. Perguntar se nossas práticas humanas ou nossas próprias formas de vida estão ‘corretas’ ou ‘justificadas’ é perguntar se estamos ‘corretos’ ou ‘justificados’ em sermos o tipo de coisas que somos.”<sup>100</sup> Isso está correto, se divorciado do relativismo lógico latente da interpretação de Stroud.

O objetivo de Stroud é encontrar uma terceira via para escapar do dilema interpretativo formulado por Dummett,<sup>101</sup> preservando a objetividade da linguagem matemática, bem como a objetividade da normatividade da linguagem em geral. Mas Stroud não percebe que o ponto do convencionalismo que Dummett rejeita não é tanto a idéia de que escolhemos arbitrariamente que isso se segue logicamente daquilo, mas o relativismo lógico implícito nessa concepção e preservado na interpretação de Stroud. Todavia, Stroud está certo em um ponto: os exemplos de Wittgenstein não são destinados a nos fazer *entender* (a tornar amplamente inteligível) um modo de prosseguir na atividade de calcular, por exemplo, que seja radicalmente diferente daquele que acreditamos ser necessariamente correto. Ele erra quando supõe que mesmo sendo ininteligíveis, estes modos de agir são ainda modos de calcular.

Há algumas passagens dos textos de Wittgenstein, principalmente das *Lições Sobre os Fundamentos da Matemática*, em que ele de fato fala de “outra matemática”, “outro cálculo”, de um “modo diferente de contar”, etc. Por exemplo: nas *LFM*, ele diz: “Tudo o que quero fazer por meio disso é mostrar que há toda

<sup>98</sup> No seu artigo “The Allure of Idealism” (2000) Stroud diz. “Isso significa que o objetivo desses experimentos de pensamento é, como diz Lear, mostrar que ‘não podemos dar sentido à possibilidade de se ter uma ‘mente diferente’ [*being ‘other minded’*] — que não podemos entender a possibilidade de diferentes formas de pensamento? Penso que não pode.” Ele então cita um trecho de *PI* xii, p. 230 e comenta: “Isso me parece o reconhecimento da inteligibilidade da existência de formas de pensamentos diferentes da nossa.” (STROUD, 2000, pp. 94-95) Claro que o problema aqui é determinar o quão diferente algo pode ser da nossa forma de pensamento e ainda ser uma forma de *pensamento*.

<sup>99</sup> *PI* §206; grifo acrescentado.

<sup>100</sup> STROUD (1966) p. 495.

<sup>101</sup> STROUD (1966) p. 485.

sorte de diferentes modos pelos quais poderíamos fazer lógica ou matemática.”<sup>102</sup> Em outra passagem ele diz: “...se pensar de acordo com outra lei do pensamento não significa que entramos em conflito com qualquer experiência ou que encontramos dificuldades, mas apenas que usamos a linguagem diferentemente — então pode haver diferentes espécies de matemática.”<sup>103</sup> Mas o contexto mostra que as possibilidades consideradas por Wittgenstein são possibilidades de lógicas e matemáticas *amplamente* ininteligíveis. Diríamos que são lógica e matemática devido apenas a certa semelhança entre o que nós fazemos e essas atividades imaginadas. Tudo o que Wittgenstein pretende nessas passagens (e não é pouco) é mostrar que a matemática não tem nenhum fundamento cognitivo, mas apenas prático.

Multiplicamos de acordo com o sistema de números cardinais. Se não reconhecemos uma de nossas multiplicações normais com números altos como sendo a multiplicação *correta*, mas, nesse ponto, a substituímos por uma outra — você não poderia dizer que violamos as regras da matemática. — De fato, não fazemos isso, pois não temos nenhuma razão concebível [*earthly*] para fazer tal exceção. Isso iria nos aborrecer de todos os modos possíveis.

O intuicionismo chega a dizer que você pode criar uma nova regra a cada momento. Ele requer que tenhamos uma intuição a cada passo do cálculo, a cada aplicação da regra; pois como podemos dizer como a regra que tem sido usada por quatorze passos se aplica no décimo quinto passo? — E eles prosseguem dizendo que a série dos números cardinais é conhecida por nós por uma intuição fundamental — isto é, sabemos a cada passo o que a operação de adição vai dar. Poderíamos dizer que necessitamos, não de uma intuição a cada passo, mas de uma *decisão*. — Realmente, não ocorre nenhum dos dois. Você não toma uma decisão: você simplesmente faz uma certa coisa. É uma questão de uma certa prática.<sup>104</sup>

Se usássemos “5”, “2” “+” e “=”, por exemplo, do mesmo modo como normalmente usamos com exceção de que considerássemos “5” como a resposta correta para “2+2”, então *poderíamos* chamar a atividade em que fazemos isso de matemática, dada a sua óbvia semelhança com o que realmente fazemos em matemática. Essa determinação lingüística não teria conseqüências preocupantes ou indesejáveis, *se* isso não nos impedisse de ver as diferenças entre as duas atividades. Se preferirmos não chamar a atividade em que consideramos verdadeira a proposição “2+2=5” de matemática, isso pode ser a expressão do nosso reconhecimento da inexistência de razões concebíveis para deixarmos de fazer matemática *como fazemos*. Toda nossa vida seria afetada por uma tal mudança, *em si mesma possível*. Essas atitudes parecem, *prima facie*, não ter nenhuma importância *lógica*, pois o que parece ter importância lógica é apenas o que é em si mesmo concebível ou inconcebível (o que não implica contradição, ou o que implica, etc.). Mas se pensamos que isso não tem importância lógica, é sinal de que concebemos a lógica como algo “para o vácuo”,<sup>105</sup> isto é, como algo cuja natureza é independente das nossas práticas e, talvez, do nosso pensamento, com se fôssemos sujeitos dotados de lógica porque espelhamos no nosso pensamento, na nossa linguagem, nas nossas práticas, uma ordem lógica preestabelecida que encontramos fora das nossas práticas, da nossa linguagem, do nosso pensamento.

A referida mudança (passar a considerar “5” como a resposta correta para “2+2”) é, de fato, possível. Mas disso não se segue que seja um lance possível dentro do nosso jogo de linguagem com conceitos matemáticos. Portanto, não se segue que seja justificada (ou injustificada). Uma tal mudança seria a criação de um

<sup>102</sup> LFM p. 190.

<sup>103</sup> LFM p. 236.

<sup>104</sup> LFM p. 237.

novo jogo. Trata-se de um jogo *de linguagem*? Se admitirmos que se trata de um jogo de linguagem, então o conceito de linguagem transcende nossa forma de vida e pode descrever coisas que em princípio nós (com nossa forma de vida) não podemos compreender. Mas se dissermos que não se trata de um jogo de linguagem, sobre que base julgamos isso? Devemos ter claro que a referida mudança vai de uma atividade normativa para outra. Entretanto, ela vai de uma atividade normativa que compreendemos (que é amplamente inteligível), na medida em que se insere na nossa forma de vida, para uma atividade normativa que não compreendemos. Por se tratar de uma atividade normativa com o uso de sinais, isso parece ser suficiente para dizermos que se trata de uma linguagem. Mas por se tratar de uma atividade normativa que não compreendemos, isso parece ser suficiente para dizermos que não se trata de uma linguagem. Mas, afinal, não podemos saber se *realmente* se trata de uma linguagem? A mudança exigida pelo tomar “ $2+2=5$ ” como uma proposição verdadeira seria uma mudança na nossa forma de vida. A última pergunta exige que abordemos o problema de um ponto de vista que não é nem o nosso nem aquele que teríamos se a referida mudança se efetivasse. Abordar o problema dessa forma exige que se pense possibilidades (e impossibilidades) absolutas, isto é, que transcendem os limites do nosso entendimento. Admitir tais pensamentos é abraçar uma forma extrema de realismo, na qual não apenas a verdade é absolutamente independente do seu reconhecimento, mas também a possibilidade. Nesse caso, haveria certos estados de coisas que não poderiam ser reconhecidos como possíveis *por nós*; não porque fossem reconhecidos como impossíveis, mas porque simplesmente não poderíamos pensá-los *em nossa linguagem*. Nossa dificuldade aqui se origina da tentativa de investigarmos a possibilidade de possibilidades, e de fazermos isso servindo-nos da *nossa* linguagem. “Não posso sair fora da linguagem com a linguagem.”<sup>106</sup> Tudo o que podemos saber sobre a situação em que certos fatos naturais mudassem é que, numa tal situação, nossa linguagem não poderia mais funcionar. Mas a expressão “tudo o que podemos saber” não aponta para uma limitação epistêmica, mas para uma limitação lógica. “Ser a lógica *a priori* consiste em que nada *pode* ser pensado illogicamente.”<sup>107</sup> “O que não podemos pensar, não podemos pensar, portanto, não podemos *dizer* o que não podemos pensar.”<sup>108</sup>

Quando Wittgenstein fala sobre um modo diferente de contar, ele está tentando mostrar que o nosso modo de contar não está nem certo nem errado. Sua ênfase é na falta de fundamento cognitivo das nossas práticas, não na possibilidade de lógicas alternativas.

Finalizando essa seção, quero enfatizar que, para compreender as reflexões de Wittgenstein sobre as relações entre fatos e conceitos, devemos ter em mente a distinção entre *determinar* e *condicionar*, ou entre dois sentidos de “determinar”. Num certo sentido, os fatos determinam nossos conceitos, pois eles determinam quais atividades são possíveis. Nesse caso, podemos dizer que os fatos condicionam nossos conceitos. Noutro sentido, os fatos não determinam nossos conceitos: eles não “ditam” quais das possíveis atividades *devem* constituir nosso modo de usar nossas expressões lingüísticas. Isso pode ser melhor compreendido a partir da consideração da pergunta: “Se os fatos que condicionam nossos conceitos fossem diferentes, como

<sup>105</sup> *PI* §81.

<sup>106</sup> *PR* 54: “Ich kann mit der Sprache nicht aus der Sprache heraus”

<sup>107</sup> *TLP* 5.4731.

deveria ser nossa linguagem?” Se os fatos ditassem o modo como devemos usar nossas expressões lingüísticas, se pudéssemos “ler” nos fatos a normatividade da linguagem, então poderíamos responder a essa pergunta de modo *a priori*. Entretanto, dado que os fatos são apenas condições para o uso da linguagem, não podemos saber como nossa linguagem *deveria* ser. Podemos saber apenas que ela não seria como é agora. Os fatos não determinam os passos na realização de uma determinada prática. Os fatos não determinam que 4 seja o resultado correto de  $2+2$ . Por isso, “ $2+2=4$ ” é *a priori*. O *a priori* está fundado na autonomia da gramática. Mas, e aqui Kant tinha razão, “ $2+2=4$ ” não verdadeira porque “ $2+2\neq 4$ ” implica uma contradição. Os argumentos de Kripkenstein estão aí para nos fazer lembrar disso. Sempre podemos fugir da acusação de contradição reinterpretando nossas próprias práticas. Isso é o que Wittgenstein queria dizer quando dizia (infelizmente de modo enganador) que poderíamos ter feito aritmética de modo diferente. Isso significa que poderíamos ter usado as expressões aritméticas de modo diferente, *sem estarmos em contradição com o uso atual*. Em termos kantianos isso equivale a dizer que “ $2+2=4$ ” é um juízo sintético.<sup>109</sup> A proposição “ $2+2=4$ ” é verdadeira porque temos um uso extremamente importante para ela e não temos nenhum uso para “ $2+2\neq 4$ ”.

— Nossas inclinações realistas nos levariam a replicar: “Não, não. É justamente o contrário: nós a usamos *porque* ela é verdadeira.” — É fácil imaginar um mundo em que “ $2+2=4$ ” não teria nenhum uso. A possibilidade de um tal mundo não mostra que “ $2+2=4$ ” é contingente, se “contingente” aqui significa que a negação de “ $2+2=4$ ” representa uma possibilidade. Mas, nesse mundo nada mais nos levaria a considerar “ $2+2=4$ ” como verdadeira. Vimos que não podemos distinguir de modo absoluto a verdade do seu reconhecimento. Portanto, num tal mundo, em que ninguém considera “ $2+2=4$ ” verdadeira, não seria possível que “ $2+2=4$ ” fosse verdadeira. Alguém poderia pensar que isso é o mesmo que dizer que “ $2+2=4$ ” é contingente. Mas, segundo o que foi dito acima, “ $2+2=4$ ” não é verdadeira porque *representa* um fato que ocorre em alguns mas não em todos os mundos possíveis. A proposição “ $2+2=4$ ” não diz o mesmo que de “Sempre que contamos um conjunto formado por dois conjuntos de duas coisas, encontramos quatro coisas.” As proposições que representam as condições factuais de “ $2+2=4$ ” não constituem as suas condições de verdade.

## 5. Evitando o Realismo

Segundo Dummett, a concepção de necessidade lógica de Wittgenstein é incompatível com a possibilidade de revisão. • Segundo Dummett, a possibilidade de uma revisão implica uma forma de realismo. • Dummett está equivocado ao pensar que o ponto de vista ideal é exclusividade do realismo. Ele é característico de uma abordagem teórica em filosofia. • Para Dummett, o fato de Wittgenstein localizar a fonte da necessidade “em nós” mostra que sua concepção é relativista. • Isso mostra que Dummett contrapõe “objetivo” a “relativo”. • Dummett objeta que, segundo Wittgenstein, nada determina o que é logicamente necessário. • Dummett ignora a relação de pressuposição entre os fatos sobre nossa natureza e a necessidade lógica. A necessidade é condicionada pelos fatos da natureza, mas não é “ditada” por tais fatos. • Wittgenstein não considera a matemática arbitrária no sentido de Dummett. • A matemática é arbitrária apenas porque sua justificação

<sup>108</sup> TLP 5.61.

<sup>109</sup> Devo ao Prof. Dr. André Klaudat a sugestão para ver esse ponto em conexão com o conceito de sintético *a priori*.

não está baseada em “fatos necessários”. • Esse modelo de verdade necessária é o modelo tradicional de verdade *a priori* contra a qual Wittgenstein argumenta. • Segundo Dummett, a tese de Wittgenstein segundo a qual a prova matemática introduz um novo critério ou é verdadeira mas trivial, ou não trivial e falsa, pois implica o absurdo de um erro que não é nenhum erro particular. • Segundo o Wittgenstein de Dummett, o realista tenta dizer o que apenas se mostra, o que está para além dos limites da linguagem. Mas, para Wittgenstein, os limites da linguagem não são barreiras, como o são para o Wittgenstein de Dummett. • A infabilidade das teses filosóficas que Dummett encontra nas suas reflexões sobre o embate entre realismo e idealismo deveria mostrar que enunciados filosóficos não são tese. • Teorias fornecem conhecimento e em filosofia do precisamos é de clareza.

Dummett inicia o artigo no qual reformula suas objeções às observações de Wittgenstein sobre a natureza da necessidade lógica caracterizando o que ele entende por “realismo”, “construtivismo moderado” e “construtivismo radical”.<sup>110</sup> Ele observa que nem mesmo o construtivismo radical equacionaria *verdade e o que é reconhecido como verdadeiro*. Ambas as formas de construtivismo admitem que pode haver verdades que não são atualmente reconhecidas como verdadeiras e que não serão jamais reconhecidas como tais. Mas ele observa que as reflexões de Wittgenstein, tal como as interpretara em “Wittgenstein’s Philosophy of Mathematics”, visam mostrar que essa equação é correta quando se trata da necessidade lógica e do que é reconhecido ou tratado como logicamente necessário. E ele localiza o núcleo desta concepção na idéia de que uma prova matemática é usada para induzir-nos a tratar o teorema como inatacável. A essa concepção ele prontamente retruca apontando para os casos encontrados ao longo da história da matemática em que certas provas tidas como corretas foram revisadas e abandonadas. Ele então propõe uma maneira de reformular a posição de Wittgenstein de modo que admita a possibilidade de revisões desse tipo. A prova, de acordo com essa reformulação, “compele provisoriamente” e a descoberta de um erro ou de um contra-exemplo da prova “provoca uma crise que demanda resolução”.<sup>111</sup> O importante é que *necessário*, nessa reformulação, ainda é *o que tratamos como tal*.

Nesse ponto Dummett formula uma objeção exegética a essa reformulação da posição de Wittgenstein que tem uma importância extrema para a determinação do modo correto de interpretar Wittgenstein:

Mas a consideração wittgensteiniana não tolerará a introdução de um ideal. Não devemos dizer que necessário é o que um matemático idealmente competente trataria como tal, pois isso evoca a concepção de um padrão externo de julgamento correto —talvez formulado por nós, mas, certamente, não aplicado por nós — e não há nenhum nessa consideração. De acordo com ela, não há em geral qualquer verdade a respeito do que o matemático idealmente competente faria ou não faria ou reconheceria, ou mesmo sobre o que contaria como competência ideal.<sup>112</sup>

Dummett está correto neste ponto. Porém, como se tentará mostrar nesta secção, sua insistência em interpretar Wittgenstein a partir do dilema teórico entre realismo e anti-realismo acaba por introduzir subrepticiamente no debate o ponto de vista ideal do qual ele fala na passagem acima. Dummett associa este ponto de vista apenas ao realismo, sendo que, na verdade, como veremos, para Wittgenstein, ele é constitui-

<sup>110</sup> DUMMETT (1993), p. 446.

<sup>111</sup> DUMMETT (1993), p. 447.

<sup>112</sup> *Idem*.

vo de qualquer posição filosófica *teórica*, tal como o anti-realismo. A abordagem teórica dos problemas tratados nesse debate é justamente aquela em que se tenta — e esse é o ponto importante — ver os dados do problema de um ponto de vista exterior.

Hilary Putnam une-se à maioria dos especialistas em Wittgenstein e concorda que Stroud ofereceu uma crítica aceitável à interpretação das reflexões de Wittgenstein sobre a necessidade lógica apresentada por Dummett. Putnam diz: “A posição de Wittgenstein era a de que não é uma *convenção* ou uma *legislação*, mas nossa *forma de vida* (isto é, nossa natureza humana determinada por nossa história biológico-cultural) que causa [*causes*] a nossa aceitação de certas provas *como* provas.”<sup>113</sup> Porém, segundo Putnam, Dummett e Stroud concordam num ponto interpretativo: “Wittgenstein está afirmando que a verdade e necessidade matemáticas *originam-se em nós*, que é a natureza e forma de vida humanas que *explicam* [*explain*] a verdade e a necessidade matemáticas.”<sup>114</sup> A diferença entre ambos residiria apenas em como eles concebem esse “originar-se em nós”. Dummett, entretanto, acredita que Putnam está errado em aceitar as críticas de Stroud, na medida em que a interpretação de Stroud apresenta a posição de Wittgenstein ainda como um convencionalismo, embora mais moderado. O elemento convencionalista da posição do Wittgenstein de Stroud seria, segundo Dummett, justamente aquilo que Putnam descreve como o ponto de concordância das interpretações de Dummett e Stroud: a fonte da verdade e necessidade lógicas não é “exterior” a nós, mas está “em nós”.

Mas por que Dummett chama essa posição de convencionalismo, dado que Putnam diferencia convenções e natureza humana?

Pois é realmente uma versão de convencionalismo moderado, na medida em que reconhece algo — a saber, a natureza ou forma de vida humana — que determina as conseqüências das verdades necessárias básicas, ou das convenções que conferem necessidade diretamente a elas. Reconhecidamente, como observa Putnam, ela localiza o que determina isso dentro [*within*] de nós; não é uma necessidade exterior.<sup>115</sup>

Por que localizar “dentro” de nós o que determina o que é necessário é adotar uma forma de convencionalismo? A única explicação plausível que pode ser vislumbrada no texto de Dummett é: o convencionalismo implica ou pressupõe que a verdade e necessidade matemáticas não são objetivas e a posição do Wittgenstein de Dummett, Stroud e Putnam implica ou pressupõe justamente isso. Mas qual é a acusação que Dummett está fazendo aqui? O que é esse “não ser objetivo” que autoriza Dummett a rotular Wittgenstein como convencionalista? Parece que, para Dummett, se a verdade e necessidade matemáticas não são objetivas, então são *relativas*, admitindo, desta forma, alternativas, ainda que sejam ininteligíveis, isto é, ainda que não sejam alternativas *para nós*. É, pois, o relativismo lógico o que Dummett quer evitar. Para Dummett, se a fonte da necessidade lógica é a nossa natureza, então parece que naturezas diferentes podem dar origem a diferentes necessidades lógicas. Dessa perspectiva a posição de Wittgenstein é indiscernível do convencionalismo radical, na medida em que ambos incorporam a possibilidade de “necessidades alternativas”.

<sup>113</sup> Putnam, “Analyticity e Apriority: Beyond Wittgenstein and Quine”. in: P. French (ed.). *Midwest Studies in Philosophy*, IV, Notre Dame, 1979; citado por Dummett (1993, p. 448)

<sup>114</sup> DUMMETT (1993), p. 448.

<sup>115</sup> DUMMETT (1993), pp. 448-449.

Dummett, no entanto, não levanta apenas objeções filosóficas contra a interpretação de Stroud e Putnam. Ele também contesta a correção da interpretação de ambos *qua* interpretação, na medida em que ambos atribuem a Wittgenstein a afirmação de que a natureza humana determina o que é matematicamente necessário e verdadeiro. Segundo ele, “o próprio Wittgenstein pensou que *nada* determina de antemão [uma verdade ou necessidade matemática]; apenas quando aceitamos a prova e colocamos o teorema nos arquivos ele *torna-se* uma consequência das convenções iniciais”<sup>116</sup>. Segundo Dummett, Wittgenstein argumenta assim: se perguntarmos pelo que torna necessário um enunciado matemático, Wittgenstein responde que é o fato de que o tratamos assim, e se perguntamos por que o tratamos assim, Wittgenstein responde que este é um fato primitivo [*brute*] que não admite explicação.

Se nossa natureza determinasse o que, para nós, constituiria a consequência de [uma dada verdade necessária], haveria verdades necessárias que seriam, do nosso ponto de vista, consequências das convenções fundamentais mesmo que ainda não as tenhamos reconhecido como tais; de fato poderia haver tais verdades necessárias que nós nunca reconheceríamos.<sup>117</sup>

Dummett pensa que o único sentido em que se pode dizer que nossa natureza determina o que é necessário é na aceção causal de “determinar”, que implica aquelas teses relativistas formuladas acima. Ele certamente não considera a relação de pressuposição entre fatos e linguagem descrita por Wittgenstein em *PI*, II, xii.

Dummett quer nos fazer crer que a necessidade matemática, para Wittgenstein, é perfeitamente arbitrária. Ele reconhece que Wittgenstein constantemente chama a atenção para o fato de que é constitutivo da aceitação de provas matemáticas uma atitude totalmente diferente daquela característica da prática de fazer estipulações arbitrárias. Mas, segundo Dummett, a ausência de algo que determine de antemão (isto é, independentemente do nosso reconhecimento) o que é matematicamente necessário implica que o tratamento de um enunciado matemático como necessário é uma atitude arbitrária. Um realista descreveria a posição do Wittgenstein de Dummett assim: para Wittgenstein as proposições matemáticas não são necessárias, mas apenas *tratadas como* necessárias.

Como já foi visto, Wittgenstein de fato usa a expressão “arbitrário” mais de uma vez para qualificar as regras da gramática, ou seja, para qualificar aquilo cuja expressão lingüística tratamos como logicamente necessário. Mas também vimos que Wittgenstein dá uma razão específica para usar essa palavra, a qual nada tem a ver como o sentido em que Dummett a usa para interpretar Wittgenstein.<sup>118</sup> Wittgenstein não está dizendo aqui que a frase “Há quatro cores primárias” *não tem justificção*. Ele dirige-se contra um determinado *modelo* desta justificção. Este modelo impõe-se a nós quando formulamos enunciados gramaticais com a aparência de enunciados que tratam de objetos.

A expressão de adesão [*Bekanntnis*] a uma forma de expressão, quando formulada com o disfarce [*Verkleidung*] de uma proposição que trata de *objetos* (ao invés de signos) deve ser ‘*a priori*’. Pois o oposto é

---

<sup>116</sup> DUMMETT (1993), p. 449.

<sup>117</sup> *Idem.*

<sup>118</sup> Z §331; cf. §357.

realmente impensável, na medida em que lhe corresponde uma forma de pensamento, uma forma de expressão, que nós temos excluído.<sup>119</sup>

O fato de Wittgenstein colocar a palavra “*a priori*” entre aspas mostra que ele a está usando em um sentido que outros dão a essa palavra, a saber, no sentido tradicional que a palavra adquiriu, principalmente desde a introdução por Kant do conceito de sintético *a priori*: “verdade necessária sobre a realidade e independente da experiência”, onde “verdade” denota algum tipo de correspondência entre um enunciado e uma realidade independente (do nosso conhecimento) que ele descreve.<sup>120</sup> Esse modelo implica que enunciados necessariamente verdadeiros devem descrever algo objetivo e necessário. Se definirmos a objetividade matemática desta forma, então podemos dizer que Wittgenstein está argumentando contra a objetividade da verdade matemática. Mas essa é uma maneira enganadora (para se dizer o mínimo) de apresentar Wittgenstein. Ele está, na verdade, argumentando contra o modelo de objetividade da verdade que somos tentados a impor à matemática quando filosofamos: o modelo realista.

O núcleo do convencionalismo wittgensteiniano em matemática, segundo Dummett, é a tese de que uma prova matemática fornece um novo critério para um conceito matemático. É na, digamos, novidade do novo critério que residiria o aspecto anti-realista de Wittgenstein. O primeiro problema que Dummett encontra nesta tese é justamente determinar que tese Wittgenstein está formulando. A primeira alternativa é interpretá-la de maneira trivial: “Nossa aceitação de que isso é um cilindro e aquilo, um plano nos dá uma razão para dizer que a figura determinada pela intersecção de ambos é uma elipse; e esta é uma razão que nós não tínhamos anteriormente.” Mas isso “é uma platitude se é interpretado como compatível com supor que o novo critério sempre concordará com os velhos critérios, quando estes são corretamente aplicados de acordo com nossos padrões originais para aplicá-los corretamente”.<sup>121</sup> Interpretar a tese de Wittgenstein sobre os novos critérios dessa forma trivial, segundo Dummett, não fornece nenhum novo esclarecimento sobre a natureza da prova matemática e do teorema por ela provado. Mas, prossegue Dummett, interpretá-lo de maneira não trivial, isto é, como se Wittgenstein negasse a necessidade de haver uma concordância entre critérios novos e velhos, é apresentar Wittgenstein como negando justamente o que constitui a força da prova. Além disso, segundo Dummett, para formular a tese sobre os critérios não trivialmente, dever-se-ia admitir a possibilidade de que haja um *aparente* contra-exemplo do teorema provado cuja descrição não envolva nenhuma especificação de um *erro* na aplicação do velho critério.<sup>122</sup> Deveria ser possível julgar que, de acordo com o novo critério, um determinado resultado de contagem, por exemplo, que parece ser um contra exemplo

<sup>119</sup> Z §442.

<sup>120</sup> Kant, por exemplo, define verdade como “a concordância do conhecimento [ou cognição] com o seu objeto” (*Crítica da Razão Pura*, A58/B82). É verdade que Kant acusava de absurda a pergunta por um critério geral da verdade que não leva em consideração os diversos tipos de objetos (cf. A59/B83). Mas, o fato é que ele acreditava que verdades sintéticas *a priori* (como as da matemática) e *a posteriori* (como as da física) eram correspondências entre proposições e objetos, ainda que objetos de diferentes tipos. Ele afirma que critérios lógicos da verdade não são suficientes para se determinar a verdade de uma proposição (A59/B84), o que sugere que a correspondência envolvida na verdade matemática e a correspondência envolvida na verdade empírica são do mesmo tipo. Kant era um idealista transcendental, é verdade. Portanto, a realidade empírica não é, para ele, transcendente. Ela é o que é porque nós somos como somos. Mas, sua definição de juízo sintético deixa claro que eles são verdadeiros *independentemente do nosso reconhecimento*. Caso, contrário, eles não seriam juízos que “ampliam” nosso conhecimento.

<sup>121</sup> DUMMETT (1993), p. 450.

<sup>122</sup> *Idem*.



de determinado teorema matemático, está errado, sem que seja necessário especificar qualquer coisa no procedimento de contagem que seria considerado como um erro.<sup>123</sup> Dessa forma, a adoção do novo critério não seria medida pela aplicação do antigo critério, pois não se pode estabelecer onde a aplicação do antigo critério está errada. O preço dessa formulação não trivial da tese do novo critério é, segundo Dummett, o incompreensível conceito de um erro que não é nenhum erro particular.

O diagnóstico de Dummett deste impasse interpretativo é curioso, pois ele atribui a Wittgenstein uma tese que, se alguma vez Wittgenstein sustentou, ele a sustentou no *Tractatus* (e Wittgenstein, como vimos, sustentou essa tese no *Tractatus*):

Onde erramos? Acredito que o fato é que Wittgenstein não quer que tentemos imaginar as circunstâncias a partir de um ponto de vista supra-humano. Lutamos para diferenciar a interpretação banal da interpretação robusta sobre os novos critérios falando sobre enganos que poderíamos de fato cometer, embora nem o detectemos, nem atualmente possuamos qualquer razão para supor que tenham ocorrido; em geral, falando sobre o que teria sido verdade embora não tivéssemos reconhecido como verdadeiro. Mas isso é adotar o ponto de vista externalista [isto é, realista] cujo repúdio era todo o objetivo da consideração de Wittgenstein: tentar sair da situação em que estamos localizados e, assim, *ir além dos limites da linguagem e dizer o que apenas pode ser mostrado*. Possuímos certos critérios para a aplicação de nossas palavras; cometemos e detectamos erros ao aplicar esses critérios, dado que nossos critérios se sobrepõem [*overlap*], também declaramos que um erro deve ter ocorrido em casos em que não detectamos nenhum. E tudo que pode ser feito, de acordo com a opinião que estou atribuindo a Wittgenstein, é descrever esses critérios e sua aplicação.<sup>124</sup>

A frase grifada é uma formulação do que se costuma chamar de distinção tractariana entre dizer e mostrar. É certo que o Wittgenstein tardio (diferentemente do autor do *Tractatus*) argumenta contra a possibilidade de se pensar a partir de um ponto de vista absoluto, mas disso não se segue que Wittgenstein esteja argumentando a favor da tese de que há o indizível. Reconhecer os limites da linguagem não é reconhecer deficiências, mas é reconhecer que não se pode requerer de algo que seja o que não é (as réguas e compassos não são deficientes porque não conseguimos triseccionar ângulos com eles).

As reflexões de Dummett são úteis porque mostram (como o *Tractatus* mostra) que tentar conceber os problemas filosóficos como problemas teóricos, isto é, tentar conceber os enunciados filosóficos como teses leva a conseqüências paradoxais, tais como a infabilidade das teses filosóficas. Mas essa conseqüência deveria mostrar apenas que enunciados filosóficos não são teses. Tentar conceber os problemas filosóficos como problemas teóricos é tentar expressar uma perplexidade não teórica de modo equivocado. Teorias nos dão *conhecimento* e o que precisamos em filosofia é de *clareza* conceitual. (Voltaremos a esse ponto.) Argumentos para provar a existência do infável são argumentos *céticos* contra a possibilidade de se pôr certas coisas em palavras, como se ainda fosse possível ter algum tipo de acesso a essas coisas.<sup>125</sup> E Dummett está certo que na base deste ceticismo estão pressupostos realistas (ou, como ele diz, externalistas).

A última tentativa de Dummett para salvar a tese wittgensteiniana sobre os novos critérios, sem pressupor uma base realista oculta, consiste em dizer que o sentido que damos à afirmação que cometemos um

<sup>123</sup> *Idem*; cf. DUMMETT (1993), p. 432.

<sup>124</sup> DUMMETT (1993), p. 451.

<sup>125</sup> Mas, cf. DUMMETT (1993), p. 453.

erro na aplicação do antigo critério é inteiramente dado pela aceitação do teorema provado.<sup>126</sup> Não há nada que Deus possa ver e que constitua o erro cometido na aplicação do antigo critério. Mas, replica Dummett, isso é auto-refutador, pois é simplesmente a negação da tese contrária e, por isso, pressupõe a mesma base realista, o mesmo ponto de vista absoluto. (Dummett afirma que esse último argumento tem a forma geral da refutação do relativismo de Putnam.) Para esquivar-se desses pressupostos realistas, argumenta Dummett, deve-se negar a inteligibilidade de se falar de um ponto de vista absoluto. Dessa forma, evita-se a discussão sobre se o novo critério está *realmente* justificado. Uma vez abandonado o ponto de vista absoluto, tudo que nos resta fazer para determinar a natureza de uma prova matemática é examinar nossas práticas lingüísticas: o que aceitamos e o que rejeitamos nessas práticas, o que é usado e para quais finalidades, etc. E o que surge deste exame é que uma prova matemática é usada para induzir-nos a aceitar o novo critério como estando de acordo com o antigo. Dummett não explica o que ele entende por “induz”. Todavia, dado que ele atribui a Wittgenstein a negação da objetividade da prova, “induz” deve significar, pelo menos, “levar alguém a aceitar algo baseado em algo diferente de fundamentos objetivos, isto é, de fundamentos independentes de nós.” Provas que não nos induzem a aceitar estes novos critérios não são, na verdade, provas. Essa “indução” é toda a substância da prova matemática. A necessidade do teorema matemático, portanto, depende dessa *aceitação*. Melhor: um teorema é necessário porque decidimos aceitar um certo argumento como sua prova.

Não apenas a necessidade mas também a verdade de um teorema é fruto de decisão, de acordo com o Wittgenstein de Dummett. Se a verdade de um teorema é dada por uma prova e se a prova é uma prova porque decidimos aceitá-la como tal, então o teorema é verdadeiro porque decidimos tratá-lo como verdadeiro.

Dummett denomina essa posição “internalismo” ou idealismo, como oposto ao “externalismo” ou realismo. Wittgenstein, segundo Dummett, quer que abandonemos a pretensão de falar das coisas como elas são em si mesmas, independentemente de como elas nos parecem, na medida em que esta pretensão leva inevitavelmente a tentar dizer o que é indizível e, portanto, impensável.<sup>127</sup> Mas aos olhos do realista, observa Dummett, o idealismo é uma armadilha injusta, ainda que inevitável. Wittgenstein quer que nos contentemos em apenas examinar nossas práticas lingüísticas, abandonando as pretensões transcendentais do realismo. Se o realista objeta afirmando que o idealismo é tão indizível quanto o realismo, então essa não é uma refutação do idealismo, mas sua ratificação: se realismo e idealismo são indizíveis, tudo o que nos resta é examinar nossas práticas lingüísticas.<sup>128</sup>

## 6. Evitando Teorias: Gramática e Filosofia

Dummett argumenta que falar das coisas como são em si mesmas é uma prática ordinária.

- Mas, a coisa em si ordinária não é a coisa em si do realismo metafísico.
- Verdade e reconhecimento da verdade não são nem absolutamente idênticos nem absolutamente diferentes (separáveis).
- Uma abordagem teórica da lógica pressupõe um ponto de vista exterior, pois toda explicação exige que não se suponha o que se vai explicar.
- Segundo

<sup>126</sup> DUMMETT (1993), p. 452.

<sup>127</sup> DUMMETT (1993), p. 453.

<sup>128</sup> *Idem*.

Dummett, a exigência de se interpretar a tese segundo a qual uma prova introduz novos critérios de um modo não trivial mostra uma tensão entre a prática filosófica de Wittgenstein e o que ele diz sobre essa prática. • Há duas maneiras de se interpretar a afirmação de Wittgenstein de que se houvessem teses em filosofia, todos estariam de acordo sobre elas. Numa maneira, Wittgenstein está fazendo uma afirmação gramatical: em filosofia ou há acordo ou ilusão de desacordo. Noutra, Wittgenstein está fazendo uma recomendação metodológica: devemos resolver os problemas filosóficos dizendo apenas aquilo sobre o que que ninguém discorda. • Proposições *a priori* são regras gramaticais. • Nossa ratificação incondicional de proposições *a priori* está baseada na nossa incapacidade de compreender a negação de uma regra gramatical. • Não é errado, mas é enganador chamar proposições gramaticais de verdadeiras. • O que determina se uma proposição é gramatical é o seu uso. • Uma coisa é discordar da concepção de filosofia de Wittgenstein, outra coisa é negar que essa concepção deva ser considerada para a interpretação de pontos específicos da filosofia de Wittgenstein. • A concepção teórica da filosofia implica uma visão de um ponto de vista absoluto, pois a idéia de uma ciência *a priori* incorpora a tese da independência do sentido em relação à verdade e essa tese implica que o ponto de vista do qual se filosofa é o ponto de vista absoluto. • Segundo Wittgenstein, o reconhecimento da verdade de uma proposição *a priori* é o reconhecimento (recordação) de uma relação de pressuposição entre nossa linguagem e certos fatos ou o reconhecimento de uma formulação de uma regra gramatical. • Filosofar é, num certo sentido, recordar. • As recordações filosóficas são recordações de condições para o domínio de uma linguagem. • As proposições que descrevem os fatos que são pressuposições da lógica são proposições empíricas que foram enrijecidas e transformadas em regras. • O fato de serem tratadas como regras exclui o problema da justificação dessas proposições, o que dá a impressão de que são fundamentadas. • Os problemas filosóficos são dissolvidos por meio de uma organização do que já sabemos. • O filósofo lida com aquilo que está diante de seus olhos o tempo todo: o uso da linguagem. • O filósofo não é um lingüista, pois ele não faz observações empíricas, ele se interessa apenas por fatos sobre a linguagem que são importantes para lidar com problemas filosóficos. • Apelar para fatos em filosofia é recordar pressuposições factuais. Essas pressuposições são condições para o domínio da linguagem. Por isso não podem ser verificadas por aquele que domina a linguagem. Quem não as tem deve ser ensinado e não informado. A recordação correta deve ser produzida por meio de uma organização de fatos triviais. • Usar a linguagem de modo competente e descrever esse uso são duas habilidades diferentes. • Uma abordagem teórica em filosofia nos obriga a reduzir a normatividade a algo não normativo.

A insatisfação filosófica desaparece vendo-se *mais*.<sup>129</sup>

Eu próprio ainda acho meu modo de filosofar novo, e continua me surpreendendo de novo e de novo, e essa é a razão pela qual tenho de me repetir tão freqüentemente. Ele se tornará parte da carne e sangue de uma nova geração, que achará as repetições tediosas. Para mim elas são necessárias. — Esse método consiste essencialmente em deixar a questão sobre a *verdade* e ao invés disso perguntar sobre o *sentido*.<sup>130</sup>

Apesar de admitir a inevitabilidade do idealismo, Dummett vê uma vantagem no realismo, e uma vantagem aparentemente embaraçosa para um wittgensteiniano: “...de certas coisas que dizemos, é nossa prática afirmar que representam as coisas como são em si mesmas, independentemente de como as apreendemos.”

Quando asserimos algo como representando as coisas como são em si mesmas, a objeção internalista é abafada, pois ele não tem nenhum meio de expressar seu pensamento que [nossa asserção] *realmente* não as re-

<sup>129</sup> *RFM* p. 218.

<sup>130</sup> *CV* p. 3.

presenta, mas apenas concorda com convenções lingüísticas que permitem, ou requerem, que digamos que representa.<sup>131</sup>

Essa passagem é importante porque mostra o ponto de vista a partir do qual Dummett aborda as reflexões de Wittgenstein. É *óbvio* que o internalista não pode objetar desse modo, pois ele não é um externalista. Mas por que Dummett pensa que o internalista gostaria de objetar dessa forma?

Wittgenstein pretende mostrar apenas que “realmente”, “real”, etc., de acordo com o modo como essas expressões são usadas nas nossas práticas lingüísticas, não satisfazem as exigências realistas. Isso significa dizer, entretanto, que Wittgenstein quer mostrar que, *qualquer* que seja o *sentido* em que dizemos que representamos as coisas como elas são em si mesmas, dizer isso não é enunciar a posição filosófica realista. Fazer isso entretanto, não necessita estar comprometido com uma posição filosófica oposta, ainda que igualmente indizível, isto é, o idealismo. Wittgenstein, como veremos, critica tanto a diferença *absoluta* entre verdade e reconhecimento da verdade quanto a identidade *absoluta* entre ambos.

Na passagem acima, Dummett expressa uma certa tensão na posição internalista. Ele pensa que o único ponto de vista do qual o internalista poderia expressar sua posição filosófica seria o ponto de vista absoluto, o ponto de vista do realista. Por quê? Porque ele pensa que a tarefa da filosofia é a elaboração de uma teoria<sup>132</sup> e a abordagem teórica exige um ponto de vista exterior, pois se queremos *explicar* as estruturas lógicas da linguagem, não devemos pressupor nada do que queremos explicar. Por isso Dummett pensa que a filosofia de Wittgenstein, a despeito do que o próprio Wittgenstein pensa sobre a natureza da filosofia, somente pode ser avaliada como uma teoria. Se Wittgenstein argumenta contra a teoria realista, pensa Dummett, isso deve ser apenas porque está defendendo uma teoria anti-realista. Dummett não percebe que é a abordagem teórica que exige o ponto de vista absoluto, quer ela resulte numa teoria realista, quer numa teoria idealista.

Esse não é um problema meramente verbal. Apresentar Wittgenstein como o defensor de uma teoria sobre a existência do inefável é apresentá-lo como uma espécie de *cético* que aponta um *defeito* intransponível na linguagem e no pensamento, como se Wittgenstein quisesse nos convencer de que o anti-realismo está correto, ainda que as afirmações anti-realistas constituam uma tentativa de dizer ou pensar o que não pode ser dito ou pensado. Como uma teoria sobre o inefável pode estar *correta*? Como ela pode ser uma *teoria*? De nada adianta dizer que o sentido de “correto” é dado pela consequência anti-realista do embate entre realismo e anti-realismo (“tudo que podemos fazer é descrever nossas próprias práticas”<sup>133</sup>), pois que sentido tem aqui “podemos”? Há *algo* que gostaríamos de fazer e não podemos fazer? Dummett sugere que este algo é o dizer ou pensar o indizível ou impensável. Mas como eu posso dizer ou pensar a sentença “Há algo que eu não posso dizer ou pensar”, se não posso dizer ou pensar nada a respeito deste “algo”?

Uma das maneiras de Dummett rejeitar a interpretação trivial da tese sobre os novos critérios é dizendo que, assim interpretada, ela não nos esclarece a natureza de uma prova matemática. Baseado nisso ele

<sup>131</sup> DUMMETT (1993), p. 454

<sup>132</sup> Cf. DUMMETT (1991), introdução.

<sup>133</sup> DUMMETT (1993), p. 453.

conclui que o modo como Wittgenstein descreve o seu próprio método filosófico — reunir afirmações que ninguém poderia disputar — deve ser falso, na medida em que a interpretação robusta da tese sobre novos conceitos a apresenta como uma tese altamente disputável.<sup>134</sup>

As palavras de Wittgenstein são as seguintes: “Se se quisesse expor teses em filosofia, nunca se chegaria a uma discussão sobre elas, porque todos estariam de acordo.”<sup>135</sup> Alguém poderia perguntar: as afirmações de Wittgenstein sobre a filosofia não são teses filosóficas? E não há uma grande discussão a respeito dessas teses justamente porque *não* há acordo sobre elas? Deve-se notar primeiramente que a afirmação de Wittgenstein é condicional. Ele diz que *se* quiséssemos expor teses em filosofia, não *haveria* discussão. Certa vez ele disse que um filósofo que não discute é como um boxeador que treina, mas não luta. Devemos, pois, examinar como Wittgenstein concebia uma discussão filosófica, para então compreendermos o que ele afirma na secção 128.

Há duas maneiras de se interpretar o que Wittgenstein diz em *PI* §128. Uma delas é a seguinte. Em debates filosóficos, segundo Wittgenstein, três tipos principais de sentenças são enunciados: proposições gramaticais, as quais expressam necessidade *a priori*, como “Toda barra tem uma extensão”, proposições sobre fatos da nossa história natural, as quais são empíricas e contingentes, como “Tendemos a socorrer uma pessoa machucada”, e absurdos ou contra-sensos (sentenças ou sinais proposicionais desprovidos de sentido), tal como “O significado de um nome é o objeto no lugar do qual o nome está”.<sup>136</sup> Esses são os candidatos a teses filosóficas. Vejamos primeiramente o contraste entre proposições gramaticais e absurdos, dado que, segundo Wittgenstein, uma proposição gramatical é aquela cuja negação não é falsa, mas absurda.

Imaginemos que dois filósofos, A e B, estão argumentando entre si. A diz que *p* e B diz que *não-p*. Suponhamos que o que está em questão não é empírico. Nem “*p*” nem “*não-p*” são proposições sobre fatos da nossa história natural. Portanto, ou “*p*” é uma proposição gramatical e “*não-p*” é um absurdo, ou vice-versa, ou ainda “*p*” e “*não-p*” são ambas absurdas. Nessa discussão, diferentemente do acontece na ciência, estar filosoficamente errado não é dizer algo falso, mas sem sentido. Mas como a negação de uma proposição necessária pode resultar num absurdo e vice-versa?<sup>137</sup> Proposições gramaticais não são apenas, necessárias, mas também *a priori*. Elas são ratificadas independentemente da aquisição de informações sobre fatos empíricos.<sup>138</sup> Entretanto, segundo Wittgenstein, a aprioridade destas proposições não é a de um *juízo*.<sup>139</sup> Vejamos por quê.

Julgar é posicionar-se a respeito do valor de verdade de uma proposição baseando-se, ao menos algumas vezes, em razões ou evidências. Julgar que “*p*”, portanto, pressupõe que “*p*” tem um valor de verdade;

<sup>134</sup> DUMMETT (1993), p. 450.

<sup>135</sup> *PI* §128. A polêmica aqui se deve em boa medida pela falta de imediata clareza da observação de Wittgenstein.

<sup>136</sup> Esse é um absurdo não evidente. Ele torna-se evidente quando notamos que não faz sentido dizer que o significado de “Pedro” morreu. Deve-se ressaltar, entretanto, que não há como eliminar *a priori* a possibilidade de se usar com sentido a sentença acima. Sinais não são “intrinsecamente” absurdos.

<sup>137</sup> A negação de uma tautologia não é um absurdo, mas uma contradição.

<sup>138</sup> “É marca característica particular das proposições lógicas que sua verdade se possa reconhecer no símbolo tão-somente, e esse fato contém em si toda a filosofia da lógica.” (*TLP* 6.113)

<sup>139</sup> “‘Sei o que quero, desejo, creio, sinto...’ (e assim por diante, com todos os verbos psicológicos) ou é um absurdo de filósofo, ou *não* é um juízo *a priori*.” (*PI* p. 221) “Sei que sinto dor”, dito por alguém que martelou o dedo, não é um juízo *a posteriori*, pois não faz sentido dizer que essa pessoa pode verificar a verdade desse juízo por meio da experiência.

que “p” não é um absurdo. É possível julgar que *p* apenas se é possível ser ignorante sobre se “p” é verdadeira ou falsa. Não faz sentido, por exemplo, dizer que alguém julga estar com dor depois de dar uma martelada no dedo. Se, pois, é possível julgar que *p*, “p” pode vir a ser a expressão de um novo conhecimento, uma nova informação. Portanto, se é possível julgar que *p*, “p” pode ser uma tese e vice-versa. Mas como alguém poderia ignorar, por exemplo, que todo corpo tem uma extensão? Alguém poderia de fato não entender a proposição “Todo corpo tem uma extensão”. Nesse caso, entretanto, tampouco essa pessoa poderia usá-la para expressar um juízo. Não faz sentido dizer que alguém que compreende “corpo” e “extensão” ignora se todo corpo tem uma extensão.<sup>140</sup> Parece então que não estamos julgando quando dizemos que todo corpo tem uma extensão. Se dizer isso parece estranho e parece mais natural dizer que estamos julgando quando dizemos que todo corpo tem uma extensão, então devemos ver a *diferença essencial* entre o que fazemos nos dois casos. Mas o que então estamos fazendo quando dizemos que todo corpo tem uma extensão? Qual é a diferença que importa aqui?

Wittgenstein diz que “[à] frase ‘Este corpo tem uma extensão’, poderíamos responder ‘Absurdo!’ — somos porém inclinados a responder: ‘Naturalmente!’ — Por quê?”.<sup>141</sup> Em primeiro lugar, por que “poderíamos responder” “Absurdo!”, dado que estamos justamente inclinados a responder “Naturalmente!”? Wittgenstein concebe essa resposta como uma que se baseia na convicção de que uma palavra não tem significado se não tem nenhum uso. Vejamos mais de perto essa relação entre aquela resposta e essa convicção.

Wittgenstein não descreve um modo significativo em que a sentença “Este corpo tem uma extensão” poderia ser usada. Quando ele diz que poder-se-ia responder “Absurdo!” ao seu uso, está sugerindo que, em certas circunstâncias, tal resposta seria um desafio ao usuário da sentença, para que descreva um modo significativo em que ela poderia ser usada, dado que isso não é evidente. Wittgenstein não diz que normalmente respondemos desse modo. Ao contrário, diz que estamos *inclinados* a fazer outra coisa, a saber, dizer “Naturalmente!”. Estamos inclinados a ratificar qualquer uso da sentença “Este corpo tem uma extensão”, mesmo quando não somos capazes de descrever o modo significativo em que uma tal sentença poderia ser usada. Resta por determinar por que temos essa inclinação.

Vejamos um exemplo do que é uma descrição de um modo significativo em que a sentença poderia ser usada.<sup>142</sup> Suponhamos que uma pessoa A diga a outra B: “Não há nada nessa gaveta”. B então pergunta: “Por que você está me dizendo isso?” A responde: “Porque vi que você estava procurando alguma coisa em outras gavetas e estava prestes a abrir esta aqui”. Mesmo que a sentença “Não há nada na gaveta” seja falsa, o modo

<sup>140</sup> Essa proposição é então verdadeira em virtude do significado de suas palavras? Um dos problemas relacionados à expressão “verdadeira em virtude do significado” é a sua vagueza, especialmente na ausência de uma explicação do significado de “verdadeira” e “significado”. A presente exposição visa (entre outras coisas) lançar luz sobre o sentido em que se pode dizer que “Toda barra tem uma extensão” é verdadeira. A questão é: qual é o seu sentido? A resposta a esta questão deve deixar claro por que nós estamos inclinados a ratificar o uso dessa proposição (cf. o que se segue no texto).

<sup>141</sup> *PI* §252.

<sup>142</sup> Dizer que alguém disse “Bom dia!” no meio de uma conversa, interrompendo o seu interlocutor, não é descrever um uso significativo de “Bom dia!”, embora seja fácil descrever um tal uso. O mesmo vale para a sentença “A neve é branca” dita nas mesmas circunstâncias. Sobre esse ponto, ver CONANT (1998).

como é usada na situação recém descrita é claro. Mas que possível resposta poder-se-ia dar à questão “Por que você está me dizendo que todo corpo tem uma extensão?”<sup>143</sup>

A proposição “C tem 1m de comprimento”, onde “C” refere-se a um corpo, diz que um certo corpo tem uma determinada extensão. Chamemos esse tipo de proposição de “proposição de mensuração”. Essa proposição parece verificar parcialmente a proposição “Todo corpo tem uma extensão”.<sup>144</sup> Mas se a proposição “C tem 1m de comprimento” fosse falsa, isso não refutaria a proposição “C tem uma extensão”. Esta última proposição seria falsa apenas se *toda possível* proposição de mensuração de *qualquer possível* sistema de mensuração que descrevesse C fosse “falsa”. Essa é uma “possibilidade” que nós simplesmente não compreendemos. Se ela, *per impossibile*, fosse o caso, aplicar as palavras de *qualquer* sistema de mensuração a C seria fazer algo *errado*.<sup>145</sup> A atitude coerente com a crença de que isso é o caso seria retirar de circulação as proposições de mensuração que descrevem C, pois dominar uma linguagem envolve essencialmente evitar os erros na sua aplicação. Nós deixaríamos de usar proposições de mensuração para descrever C. Estas proposições seriam, portanto, desprovidas de sentido, de uso.<sup>146</sup>

É um fato, entretanto, que não temos restrição alguma a respeito de quais corpos é permitido descrever usando-se proposições de mensuração. Esse fato é o que está por trás de nossa inclinação a ratificar qualquer uso de “Este corpo tem uma extensão” ou de “Todo corpo tem uma extensão”. Nós aplicamos irrestritamente as palavras de um sistema de mensuração a corpos, e temos critérios para distinguir usos corretos de usos incorretos. O que reconhecemos ou pressupomos na ratificação de “Este corpo tem uma extensão” é esse uso da linguagem. Se alguém dissesse “Este corpo tem uma extensão” apontando para um corpo, *poderíamos* dizer: “Sim, se colocares uma fita métrica encostada nesse corpo, encontrarás uma certa medida”, e isso seria uma maneira de expressar o reconhecimento da existência do jogo de linguagem de medir *qualquer* corpo. Nós, de alguma forma, percebemos que negar que um certo corpo tenha uma determinada extensão seria negar a existência de um certo uso da linguagem, um uso — e este é um ponto CRUCIAL — no qual *estamos engajados*. É por essa razão que estamos inclinados a ratificar o uso de “Este corpo tem uma extensão”, sejam quais forem as circunstâncias em que essa sentença é usada, ou seja, *a priori*. Ratificar essa proposição *a priori* é a expressão da recusa a abandonar a prática do jogo de linguagem em questão. Resta saber no que se baseia essa recusa, essa ratificação, se é que se baseia em alguma coisa, bem como o que “se baseia” significa aqui.

Se o sentido de uma sentença, como pensa Wittgenstein, depende das circunstâncias em que é proferida, a ratificação em questão não pode basear-se no que nós compreendemos por meio deste uso. Como explicar isso? A resposta é sugerida por algo que já foi dito: não temos nenhuma restrição a respeito dos objetos corpóreos que podemos descrever usando proposições de mensuração. A negação de “Este corpo tem uma

<sup>143</sup> Alguém poderia estar tentado a responder: “Bem, porque é verdade!”. Uma tal resposta é inútil porque pressupõe que a sentença está sendo usada significativamente, e a pergunta visava justamente determinar que uso significativo é esse.

<sup>144</sup> “C tem 1m de comprimento” verificaria “C tem uma extensão (dado que 1m de comprimento é uma extensão) e essa última proposição verificaria “Todo corpo tem uma extensão” (dado que C é um corpo).

<sup>145</sup> Exceto em proposições negativas. Mas, não se pode estabelecer um uso apenas com tais proposições.

<sup>146</sup> Cf. *PI* §500. Melhor seria dizer que elas seriam *sentenças* desprovidas de sentido, que não seriam a enunciação de proposições.

extensão” pode ser vista como uma *restrição* do uso de proposições de mensuração. Podemos ver essa negação, pois, como uma *regra*, uma regra que *não* seguimos. A proposição “Este corpo tem uma extensão” pode, por sua vez, ser vista como uma possível expressão de uma regra que seguimos no jogo de linguagem de mensurar objetos corpóreos. Esse é um exemplo do que Wittgenstein chama de regra gramatical. Em um certo sentido, *podemos* entender a regra expressa pela negação de “Este corpo tem uma extensão”, pois podemos aprender a segui-la. O que não podemos entender é a finalidade de se seguir essa regra, ou como o ato de segui-la pode inserir-se na nossa forma de vida.<sup>147</sup>

Podemos ver agora por que não é esclarecedor, *embora não seja errado*, dizer que a proposição gramatical “Este corpo tem uma extensão” é uma *verdade* necessária. A dificuldade aqui consiste em se explicar o sentido em que se pode dizer que uma *regra é verdadeira*. Estamos inclinados a dizer que se trata de uma verdade necessária porque a regra gramatical está “formulada com o disfarce de uma proposição que trata de objetos (ao invés de signos)”.<sup>148</sup> A proposição “Este corpo tem 1m de comprimento” não *verifica* a proposição “Todo corpo tem uma extensão”. A última diz que a primeira faz sentido.<sup>149</sup> Dizer que uma proposição gramatical é uma verdade necessária é expressar o reconhecimento de uma regra que seguimos e cuja negação expressa uma regra cujo ato de segui-la nós *não compreendemos*. Esse é todo o “fundamento” da nossa ratificação de proposições gramaticais.

Até agora temos visto porque estamos *inclinados* a ratificar *qualquer* uso da sentença “Este corpo tem uma extensão”. Ela é uma possível expressão de uma regra gramatical. Mas que possível uso significativo se pode dar a essa sentença? Melhor: em que circunstâncias o uso dessa sentença constitui a enunciação de uma regra gramatical?

Peter Hacker diz que “uma proposição gramatical é sem sentido”.<sup>150</sup> Se esse fosse o caso, não haveria nenhum uso significativo de uma sentença que constituísse a enunciação de uma proposição gramatical. Se o sentido de uma proposição fosse, como Wittgenstein pensava no *Tractatus*, a *possibilidade* que ela representa, então uma proposição gramatical seria de fato sem sentido. Wittgenstein diz: “‘Uma coisa é idêntica a si mesma’ — Não há melhor exemplo de uma frase inútil...”<sup>151</sup> Se não há sentido onde não há uso, então o princípio de identidade, a sentença recém mencionada por Wittgenstein, é de fato sem sentido. Isso parece confirmar a interpretação de Hacker. No entanto, Wittgenstein identifica modos de *usos* de sentenças que as tornam a expressão de proposições gramaticais. Um dos exemplos mais claros é o uso da sentença “Eu sei que sinto dor”. Wittgenstein diz que “tem sentido dizer que os outros duvidam que eu tenha dores; mas não

<sup>147</sup> Cf. *PI* §520. Cora Diamond explora muito bem esse ponto no seu “Rules: Looking in the Right Place” (1989). Uma linguagem não é um simples uso de signos de acordo com regras. Não compreendemos uma linguagem simplesmente compreendendo as regras de uso de seus signos, mas compreendendo também o papel que seguir estas regras desempenha na nossa forma de vida.

<sup>148</sup> *Zettel* §442.

<sup>149</sup> “É similar quando perguntamos: ‘Esse cômodo tem uma extensão?’, e alguém responde: ‘É claro que tem’. Ele poderia ter respondido, ‘Não pergunte absurdos’. Por outro lado, ‘O cômodo tem uma extensão’ pode ser usado como um enunciado gramatical. Ele diz então que uma sentença da forma ‘O cômodo tem — pés de extensão’ faz sentido.” (*BBB*, p. 30)

<sup>150</sup> “Pensamos que ‘Esse corpo tem extensão’ é verificado por ‘Esse corpo tem uma superfície com a área de 4 metros quadrados’ e ‘4 metros quadrados é uma extensão’ (cf. *PG* 129). Mas a última proposição é gramatical, e o produto de uma proposição empírica *p* e uma proposição gramatical *q* é *p* — pois uma proposição gramatical é sem sentido [*a grammatical proposition is senseless*] (cf. ‘ $p.(q \vee \sim p) = p$ ’).” (HACKER, 1990, pp. 80-81)

<sup>151</sup> *PI* §216.



tem sentido dizer isso de mim mesmo”.<sup>152</sup> A sentença “Eu sei que sinto dor” pode ser usada para dizer que “a expressão da incerteza não tem sentido”<sup>153</sup> em certos casos. Por outro lado, quando “Eu sei que *p*” significa “Eu *não tenho* dúvidas de que *p*”, duvidar que *p* permanece possível, significativo. Caso contrário, “Eu sei que *p*” significaria “Eu *não posso ter* dúvidas de que *p*” ou “Eu duvido que *p* não faz sentido”.<sup>154</sup>

Proposições gramaticais são usadas em basicamente três diferentes contextos: (1) no ensino da linguagem, (2) na correção do uso da linguagem e (3) como um meio de se chamar atenção para certos aspectos lógicos da linguagem que são relevantes para uma argumentação. Vejamos alguns exemplos. (1) Uma criança que está aprendendo a medir com o metro diz de uma certa barra, maior que um metro, que não tem extensão. Alguém então poderia dizer a ela: “*Toda barra tem uma extensão*. Deixe-me ensinar-te como encontrar a extensão dessa aqui.” (2) Alguém está escrevendo um romance de ficção científica e escreve: “A nave espacial foi atingida por um raio e tornou-se tão pequena quanto um ponto geométrico no espaço.” Alguém então poderia lhe dizer: “Se você está falando sobre uma nave espacial, então está falando sobre um corpo, e *todo corpo tem uma extensão*. Mas um ponto geométrico não tem extensão.” (3) No final de uma argumentação, alguém poderia dizer: “Um elétron é um corpo, portanto, ele deve ter uma extensão, pois *todo corpo tem uma extensão*.”

Um ponto importante necessita ser enfatizado. Uma proposição gramatical é, segundo Wittgenstein, uma sentença usada de uma certa maneira, não uma sentença de um determinado tipo. É o *uso* de uma sentença que determina se ela expressa uma proposição gramatical ou alguma outra coisa. Alguém pode usar “Essa barra tem uma extensão” significando algo como “Essa barra é realmente longa!”. Nesse caso, “Essa barra tem uma extensão” não expressa uma proposição gramatical.

Se a negação de uma frase gramatical é absurda, e se o debate entre filósofos se dá basicamente através da enunciação de proposições gramaticais e suas negações, isso significa que certos filósofos defendem, ou tentam defender absurdos, ainda que sem o perceber. O que os impede de ver que estão fazendo isso? Se enunciados gramaticais são enunciações das regras que seguimos ao usar a linguagem, o que leva os filósofos a negarem que as seguem? Qual é a natureza da discordância entre filósofos? Em *PI*, §109 e §128, Wittgenstein diz algo a respeito disso. Imaginemos que um filósofo A afirme para outro filósofo B algo que B nega. A afirma “*p*” e B afirma “ $\sim p$ ”. Mas se “*p*” é uma proposição gramatical, é correto dizer que A *discorda* do que B diz? Se A discorda do que B diz, então A *poderia* concordar com B. Mas o que é concordar com um absurdo, se a negação de um enunciado gramatical é um absurdo? É acreditar que é verdadeiro? Mas se é absurdo, acreditar que é verdadeiro é acreditar em um absurdo. Acreditar em um absurdo, entretanto, não é acreditar em nada, mas, no máximo, acreditar que se tem uma crença. Se discordar é ter crenças distintas e incompatíveis, então a situação em que A e B se encontram não deveria ser descrita como um desacordo: ou eles concordam, ou têm uma ilusão de desacordo. Isso é parte do que Wittgenstein está dizendo em *PI*, §128. Se alguém tentasse apresentar *teses* em filosofia, então teria que proferir enunciados com sentido. Dado que

<sup>152</sup> *PI* §246.

<sup>153</sup> *PI* §247.

<sup>154</sup> Cf. *PI* xi, parte II, p. 221.

os enunciados típicos do discurso filosófico são enunciados gramaticais, ou há concordância entre os filósofos, ou há uma ilusão de discordância. Mas, na verdade, se parece que não há alternativas para uma tese a não ser concordar com ela, ela não é uma tese, não é algo sobre o qual se possa concordar. Tese é algo sobre o qual faz sentido perguntar *se é verdadeira*, e, portanto, é algo sobre o qual se pode concordar ou discordar. Em outras palavras: se não parece que não há nenhuma alternativa em relação ao acordo sobre proposições gramaticais, elas não são teses e não são objetos de acordo. Esse ponto pode ser expresso assim: se há algum sentido em que se pode falar de acordo ou desacordo com relação a proposições gramaticais, não se trata de um acordo de *opiniões*.<sup>155</sup> O desacordo sobre teses é um desacordo sobre opiniões.

Em *PI*, §128, Wittgenstein está enunciando uma proposição gramatical sobre o conceito de tese, de concordância, e sobre as sentenças filosóficas. Aqui Wittgenstein poderia ter dito, como ele o faz em muitas outras passagens dos seus textos, que “evitaria muito mal-entendido não usar as palavras ‘tese’, ‘discordar’, etc. para caracterizar o debate filosófico”. Isso evitaria ver Wittgenstein como alguém que, contrariamente às suas próprias advertências, está legislando sobre a linguagem.<sup>156</sup>

A secção 128 das *Investigações* pode ser interpretada também como uma observação metodológica. Se quiséssemos enunciar teses em filosofia, deveríamos nos limitar a dizer apenas aquilo de que ninguém discordaria. Nas suas *Lições sobre os Fundamentos da Matemática*, Wittgenstein disse no final da primeira lição:

Vocês podem, para ser enganador [*to be misleading*], chamar essa investigação de uma investigação sobre o significado de certas palavras. Mas isso é propenso a levar a mal-entendidos.

A investigação consiste em chamar atenção para fatos que vocês conhecem tão bem quanto eu, mas esqueceram, ou pelo menos não estão imediatamente em seu campo de visão. Eles serão fatos totalmente triviais. Não direi qualquer coisa que qualquer um possa disputar. Ou se alguém disputar, desistirei desse ponto e passarei a dizer alguma outra coisa.<sup>157</sup>

Em outra passagem ele diz:

Uma das grandes dificuldades que encontro ao explicar o que quero dizer [*mean*] é essa: você está inclinado a colocar nossa diferença de um modo, como uma diferença de opiniões. Mas não estou tentando persuadir você a mudar de *opinião*. Estou apenas tentando recomendar uma espécie de investigação. Se há uma opinião envolvida, minha única opinião é que essa espécie de investigação é imensamente importante e grandemente *contra a inclinação* de alguns de vocês.<sup>158</sup>

Essas passagens mostram claramente que as reflexões de Wittgenstein visam provocar uma mudança no seu interlocutor, mas não uma mudança de opinião, de crença em alguma tese. A mudança esperada é uma mudança no modo de tratar os problemas filosóficos. O modo proposto por Wittgenstein é dito ser contra uma determinada inclinação. E esta inclinação consiste justamente em exigir uma teoria (teses) como meio de obter esclarecimento conceitual. Mas inclinações a dizer certas coisas ao filosofar não constituem a filosofia,

<sup>155</sup> Cf. cap. VII, §11.

<sup>156</sup> “Diga o que quiser, desde que isso não o impeça de ver o que ocorre.” (*PI* §79)

<sup>157</sup> *LFM* p. 22.

<sup>158</sup> *LFM* p. 103.

“mas algo que a filosofia deveria *tratar*”.<sup>159</sup> Dummett, entretanto, apresenta Wittgenstein como um anti-realista com inclinação a dizer o indizível.

Obviamente, ninguém pode negar a Dummett o direito de acreditar que Wittgenstein não compreende a natureza da atividade filosófica. Mas se ele quer *interpretá-lo* e, com base nesta interpretação, julgar a posição filosófica de Wittgenstein, ele deve fazê-lo levando em consideração esse aspecto fundamental da filosofia wittgensteiniana: a compreensão das (di)soluções dos problemas filosóficos apresentadas por Wittgenstein não está dissociada do seu método filosófico, da sua concepção de filosofia. Ao afirmar que, para resolver os problemas filosóficos, devemos abandonar nossas pretensões teóricas e voltar nossa atenção ao solo áspero em que a linguagem funciona, ele não está expressando um conformismo cético em relação às limitações do nosso pensamento e da nossa linguagem, mas está tentando mostrar que estas pretensões teóricas são pretensões de fazer *nada*; que sofremos da ilusão de que há algo como teorias filosóficas e — o que é mais importante — de que precisamos delas para obter esclarecimento conceitual, que precisamos delas para lidar com problemas filosóficos.

Nesse ponto vale a pena repetir uma advertência metodológica de Wittgenstein. Se alguém vê suficientes *semelhanças* entre a atividade proposta por Wittgenstein e a elaboração e justificação de teorias e, baseado nisso, quer insistir em qualificar essa atividade como teórica, que vá em frente, desde que isso não o impeça de considerar e avaliar as *diferenças* para as quais Wittgenstein chama atenção.

O principal problema com a concepção teórica da filosofia em relação aos objetivos filosófico-metodológicos de Wittgenstein reside no fato de que o único modo de conceber o caráter *a priori* de uma concepção teórica de filosofia é concebendo o ponto de vista do qual se filosofa como um ponto de vista absoluto. As razões disso, cujo apoio será dado a seguir, são as seguintes: (1) se a filosofia é concebida como uma teoria *a priori*, então ela deve incorporar a tese da independência do sentido em relação à verdade. (2) Essa tese, por sua vez, implica que o ponto de vista do qual se pensa o sentido de uma proposição é o ponto de vista absoluto. Conseqüentemente, se a filosofia é concebida como uma teoria *a priori*, os pensamentos filosóficos devem ser pensados de um ponto de vista absoluto. Pensar pensamentos de um ponto de vista absoluto é colocar-se com a linguagem fora da linguagem.

Antes de examinarmos o apoio para (1), devemos frisar que essas considerações não visam se ajustar ao que filósofos particulares pensaram sobre a natureza da filosofia. Pouco importa se Kant, Hegel ou Heidegger conceberam suas filosofias como teorias *a priori* e recusaram a possibilidade de se pensar de um ponto de vista absoluto. Importa é se essa recusa é compatível com aquela concepção.

O apoio para (1) é o seguinte. Uma teoria *filosófica* do significado, se é uma teoria *a priori*, seja realista, seja idealista, deveria ser a especificação *a priori* das condições necessárias e suficientes (sejam elas condições de verdade, sejam condições de asserção justificada) para o significado ou sentido de uma expressão.<sup>160</sup> Algumas afirmações dessa teoria teriam a forma “Toda proposição satisfaz a condição C” (que especificariam uma condição necessária, embora, talvez, não suficiente por si). Portanto, proposições da forma

---

<sup>159</sup> *PI* §254.

“Essa proposição satisfaz a condição C” confirmariam proposições da forma “Toda proposição satisfaz a condição C”. Suponhamos que C seja um fato empírico. Se toda proposição satisfaz a condição C, então “p” satisfaz a condição C. Mas se C é um fato empírico, então parece que podemos saber apenas *a posteriori* se “p” tem sentido. Se apenas *supomos* C, então não *sabemos* se “p” tem sentido (ao menos não do modo que sabemos que uma tese é verdadeira, isto é, por meio de uma justificação). Mas sabemos *a priori* se uma sentença tem sentido, isto é, não precisamos examinar fatos empíricos para sabermos se uma determinada sentença tem sentido — a compreensão é *a priori*. Portanto, se compreendemos “p”, se sabemos que “p” tem sentido, e se para “p” ter sentido, deve satisfazer a condição C, sabemos *a priori* que “p” satisfaz a condição C. Mas se C é um fato empírico, então sabemos *a priori* que C ocorre. Mas como podemos saber *a priori* que um determinado fato empírico ocorre? “Conhecimento *a priori* de um fato empírico” parece uma óbvia contradição. Mas se não podemos conhecer *a priori* um fato empírico e sabemos *a priori* que uma determinada proposição tem sentido e, portanto, satisfaz a condição C, então parece que C não pode ser um fato empírico. O problema aqui consiste em conciliar o conhecimento *a priori* de condições factuais do sentido com a aprioridade da compreensão. Como podemos conhecer *a priori* uma condição factual de algo do tipo  $\Phi$  sem que o conhecimento de que  $x$  satisfaz essa condição e, portanto, é do tipo  $\Phi$  seja um conhecimento *a posteriori*? Faz parte desse problema a suposição de que as proposições “Toda proposição satisfaz a condição C” e “Essa proposição satisfaz a condição C” são teses, isto é, são proposições que (potencialmente) veiculam informação. Parece, pois, que não há como conciliar a concepção da filosofia como uma teoria *a priori* e a rejeição da tese da independência do sentido em relação à verdade.

Se o sentido de uma proposição não depende de fatos, então ele não depende das circunstâncias factuais em que nos encontramos (viver em uma sociedade de seres que compartilham uma determinada forma de vida, na qual existe uma concordância majoritária nos seus juízos, etc.). Mas uma proposição, uma sentença com sentido, tem sentido porque damos sentido a essa sentença, porque pensamos o sentido da sentença. Até mesmo um platonista concordaria com isso (embora um platonista diga que o sentido que damos a uma sentença existe antes do ato de dotar essa sentença de sentido). Se o sentido de uma proposição é independente das circunstâncias em que nos encontramos, ele é a apresentação de uma situação que pode ser pensada em qualquer circunstância e, portanto, é independente do ponto de vista particular relativo a qualquer circunstância em que nos encontremos enquanto pensamos. Conseqüentemente, o ponto de vista do qual se pensa o sentido de uma proposição, o ponto de vista que se assume ao se pensar o sentido de uma proposição, é o ponto de vista absoluto. Com isso podemos ver que, se o sentido de uma proposição não depende da verdade de nenhuma proposição sobre fatos empíricos, então o ponto de vista a partir do qual pensamos o sentido de uma proposição é o ponto de vista absoluto.

Se, pois, a filosofia é uma teoria *a priori*, então o ponto de vista a partir do qual pensamos o sentido de uma proposição, e, *a fortiori*, das proposições filosóficas, é o ponto de vista absoluto.

---

<sup>160</sup> Deve-se notar que essa não é uma caracterização de qualquer teoria, mas de uma teoria *filosófica & a priori*.

O problema aqui não está no caráter *a priori* da filosofia, mas em se concebê-lo como um *a priori* teórico. Se concebermos a filosofia como uma atividade pela qual não adquirimos novos conhecimentos, mas como uma atividade em que nos limitamos apenas a organizar os conhecimentos lingüísticos que já temos como usuários competentes da linguagem<sup>161</sup> com o objetivo de dissolver problemas filosóficos, então podemos admitir que proposições da forma “Toda proposição satisfaz a condição C” são *a priori* e que C é um fato empírico, pois, nesse caso, a proposição “Toda proposição satisfaz a condição C” não seria uma tese, mas a expressão do re-conhecimento (da recordação) da relação lógica de pressuposição entre nossa linguagem e C. Comentando a introdução ao *Tractatus* escrita por Waismann e intitulada *Teses*, Wittgenstein diz:

Com relação às suas *Teses*, uma vez escrevi que se houvessem teses em filosofia, elas teriam de ser tais que não gerariam disputas. Pois teriam de formuladas de tal modo que todos iriam dizer “Ó sim, isso é naturalmente óbvio”. Na medida em que há a possibilidade de haver diferentes opiniões e disputa sobre uma questão, isso indica que as coisas não foram ainda expressas de modo suficientemente claro. Uma vez que uma formulação perfeitamente clara — clareza última — tenha sido atingida, não pode haver mais nenhuma revisão ou relutância, pois estas sempre surgem do sentimento de que alguma coisa não foi asserida, e não sei ainda se deveria admiti-la ou não. Se, todavia, você torna a gramática clara para si, se procede a passos bem curtos de tal forma que cada passo se torna perfeitamente óbvio e natural, nenhuma disputa pode surgir. Controvérsias sempre surgem por se deixar certos passos de fora ou por não enunciá-los, de tal modo que dá a impressão que uma afirmação foi feita que poderia ser disputada. Uma vez escrevi “O único método correto de se fazer filosofia consiste em não se dizer nada e deixar que uma outra pessoa faça uma afirmação. Esse é o método que eu adiro agora”. O que a outra pessoa não é capaz de fazer é arranjar as regras passo a passo na ordem correta de tal forma que todas as questões são dissolvidas automaticamente.<sup>162</sup>

Ao recordarmos o que sabemos sobre nossa linguagem e organizarmos esse conhecimento de uma certa forma, podemos reconhecer certos fatos há muito conhecidos como pressupostos do uso da linguagem. Desse modo, a proposição “Essa proposição satisfaz a condição C” também não seria uma tese. Portanto, o assentimento que damos a ela não estaria baseado em uma constatação *a posteriori* sobre a ocorrência de C, mas na clareza conceitual obtida por meio da organização daquele conhecimento constitutivo da habilidade de se

<sup>161</sup> Com respeito a esse último ponto, Kant diz algo interessante: “Assim, pois, chegamos ao princípio de conhecimento moral da razão vulgar do homem. A razão vulgar não necessita deste princípio tão abstrato e em uma forma tão universal; mas, apesar de tudo, tem-no continuamente diante dos olhos, usando-o como critério em seus raciocínios. Fora bem fácil demonstrar aqui como, com esse compasso na mão, saber distinguir perfeitamente em todos os casos que ocorrem, o que é bom, ou o que é mau, o que é conforme ao dever ou contrário ao dever, quando, sem ensinar-lhe nada de novo, faz-se-lhe esperar tão-somente, como fez Sócrates, a seu próprio princípio, e que não faz falta ciência nem filosofia alguma para saber o que é que se deve fazer para ser honrado e bom e até sábio e virtuoso. Poder-se-ia ter suspeitado isto de antemão: que o conhecimento do que todo homem é obrigado a fazer e, portanto, também a saber, é coisa que compete a todos os homens, inclusive ao mais vulgar.” (I. Kant, *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*, cap. II) Logo após essa passagem, Kant passa a falar da dialética natural da razão prática, isto é, das confusões conceituais nas quais a razão prática se enreda naturalmente. Ele então diz que a tarefa da filosofia é determinar os princípios racionais (que, de alguma forma, todos conhecem) de tal forma que dissipe a confusão. Kant dá nome à principal fonte das confusões dialéticas: a ambigüidade. Em suma, a razão, segundo Kant, vulgar necessita da filosofia não para adquirir novos conhecimentos, mas para apresentar o que já é conhecido de uma forma que dissipe confusões conceituais em que nos enredamos naturalmente. (Devo agradecer a Ana Paula D. Machado por ter chamado minha atenção para essa passagem.)

<sup>162</sup> WVC p. 183-184. “A filosofia é sempre uma questão de aplicação de uma série de princípios básicos extremamente simples que qualquer criança conhece, a — enorme — dificuldade é apenas de aplicar esses princípios na confusão que a nossa linguagem cria. Nunca é uma questão do último resultado de experimentos com peixes exóticos ou do último desenvolvimento da matemática. Mas a dificuldade de aplicação dos princípios simples e básicos sacode nossa confiança nos próprios princípios.” (PR p. 153) “Em todas as questões que discutimos não tenho nenhuma opinião; e se eu tivesse, e ela não estivesse de acordo com alguma de suas opiniões, desistiria dela de uma vez em favor do argumento, pois não seria de nenhuma importância para nossa discussão. Movemo-nos constantemente em um reino onde todos temos as mesmas opiniões [*sic*]. Tudo que posso lhes dar é um método; não posso ensinar-lhes novas verdades. É da essência da filosofia não depender da experiência, e é isso que se quer dizer quando se diz que a filosofia é *a priori*. Poder-se-ia ensinar filosofia apenas formulando perguntas.” (WLA p. 97). Em uma aula, depois de sugerir que a

usar a linguagem; em suma, esse assentimento estaria baseado em uma espécie de reminiscência. Quando aprendemos a usar a linguagem, a contar, por exemplo, ninguém nos diz explicitamente que os objetos não desaparecem ou aparecem a todo instante sem causa aparente. Entretanto, alguém que manifestasse constantes dúvidas a esse respeito não poderia aprender a usar a linguagem. E o nosso conhecimento dessa condição do aprendizado lingüístico se manifesta na pronta repressão dessas dúvidas na maior parte dos casos em que ensinamos alguém a usar a linguagem. Na maior parte dos casos, não consideramos esperta ou inteligente uma criança que manifestar tais dúvidas.

Alguém poderia aceitar que a lógica da nossa linguagem possui condições factuais e objetar que a habilidade de se usar a linguagem não exige que se conheça essas condições factuais. Afinal, não falamos sem saber como nosso aparelho fonador funciona?<sup>163</sup> O uso significativo de “p” não exigiria que se saiba que C ocorre, mas apenas que C ocorra. Parece que seria cometer um *non sequitur* concluir que sabemos que C ocorre baseados no fato de que usamos “p” significativamente e C é uma condição de “p”. Se não sabemos que C é uma condição de “p”, então podemos ignorar se C ocorre.

O problema nesse ponto consiste em determinar o que significa dizer que *sabemos*, por exemplo, que os objetos não aparecem ou desaparecem a todo instante sem causa aparente. Por um lado, parece que não podemos dizer que ignoramos isso. Se ignorássemos, então deveríamos admitir a possibilidade de que não seja o caso. Mas se admitimos essa possibilidade, então deveríamos também admitir a *possibilidade* de que sempre erramos ao contar conjuntos de objetos, de que ocorre o erro maciço na nossa prática de contar. Se o erro maciço não é possível, dado que, como vimos, é inconciliável com a normatividade dos conceitos, então parece que não podemos admitir que *não sabemos* se os objetos não aparecem ou desaparecem a todo instante sem causa aparente. Por outro lado, parece que não podemos dizer que sabemos isso. Que justificativa poderíamos dar para essa crença? Sua eficácia? Se admitirmos que crenças falsas podem ser úteis, não podemos justificar uma crença, justificar sua verdade, por apelo à sua eficácia. A referida justificativa poderia ser nossa percepção? Estamos convencidos de que essa proposição é verdadeira por meio da indução? Desde quando? Como agíamos no momento em que não estávamos ainda convencidos disso? Ou essas perguntas não têm nenhuma relevância lógica? Devemos admitir que é apenas altamente provável que os objetos não aparecem ou desaparecem a todo instante sem causa aparente? Isso implicaria que faz sentido admitir a possibilidade de que esse não seja *atualmente* o caso. Mas se isso é condição para nossa prática de contar, então deveríamos admitir a possibilidade de que estamos iludidos de que realizamos a ação de contar.

Aqui estamos diante de uma daquelas proposições que Wittgenstein descreveu como proposições empíricas que foram enrijecidas e transformadas em regras.<sup>164</sup> Se não fosse verdade que os objetos não aparecem ou desaparecem a todo instante sem causa aparente, não poderíamos mais prosseguir com a prática de contar. Mas não acreditamos na verdade dessa proposição porque temos uma justificativa que estamos prontos a fornecer a qualquer instante. Nada (do que sabemos) vai contra essa crença e tudo (o que sabemos) é a

---

crítica de Frege aos formalistas se baseava sobre trivialidades gramaticais, Wittgenstein diz: “Esse comentário é trivial, como todos os comentários que farei, mas o que não é trivial é vê-los todos juntos.” (WLA p.43; Cf. PI §132)

<sup>163</sup> TLP 4.002.

favor. Entretanto, se o que é a favor não são premissas de uma indução ou de uma dedução, então não são justificativas. Mas disso não devemos concluir que acreditamos irresponsavelmente na verdade dessa proposição. Não se trata aqui de uma falha no nosso sistema de crenças, pois essa crença *funciona como* uma regra no nosso sistema; não como uma tese a espera de uma prova. Talvez seja melhor não dizer que se trata de uma *proposição* que foi *transformada* numa regra. O que Wittgenstein está querendo dizer é que não usamos a referida sentença para enunciar uma proposição. Quando a usamos, a tratamos como uma regra. Temos crenças básicas que raramente ganham expressão verbal. Mas quando ganham, não são tratadas como teses e, portanto, o problema da justificação dessas crenças sequer é mencionado. Isso pode causar a impressão de que se tratam de proposições muito bem estabelecidas por meio de provas. Um pedido de justificação da referida proposição seria uma atitude ininteligível para nós, pois tudo o que podemos aduzir em favor dessa proposição é tão certo quanto essa proposição.<sup>165</sup>

“Assim, deve-se saber que os objetos cujos nomes ensinamos a uma criança por meio de uma definição ostensiva existem.” — Por que deveríamos saber que eles existem? Não é suficiente que mais tarde a experiência não prove o contrário?

Pois por que o jogo de linguagem deveria basear-se em um conhecimento?<sup>166</sup>

“Mas, enfim, sabemos ou não sabemos se os objetos aparecem ou desaparece a todo instante sem causa aparente?” *Podemos* dizer que sabemos, desde que, baseados nas considerações acima, reconhecamos a diferença entre saber isso e saber que a luz do sol leva oito minutos para atingir a terra, por exemplo.

Esse ponto ficará mais claro se voltarmos nossa atenção para a outra espécie de proposições que, de acordo com Wittgenstein, são enunciadas num debate filosófico: as proposições sobre fatos da nossa história natural. Na secção 415 das Investigações, Wittgenstein diz:

O que fornecemos propriamente são anotações sobre a história natural do homem; não são curiosidades, mas sim constatações das quais ninguém jamais duvidou, e que apenas deixam de ser notadas, porque estão continuamente perante nossos olhos.<sup>167</sup>

Essa passagem tem uma importante relação com o que Wittgenstein diz na secção 89: “Queremos compreender algo que já está diante dos nossos olhos.” Nós não conseguimos compreender aquilo que está sempre diante dos nossos olhos porque não notamos importantes aspectos daquilo que estamos vendo, justamente por causa da sua grande familiaridade.<sup>168</sup> É por isso que “[o] trabalho do filósofo é acumular *recordações* para uma finalidade determinada”.<sup>169</sup> O que está diante dos nossos olhos é o uso da linguagem e o que não conseguimos ver é o modo como a linguagem é usada. Para conseguir ver o modo como usamos a linguagem, temos de, entre outras coisas, prestar atenção nas conexões entre o significado das palavras e certos

<sup>164</sup> OC §96.

<sup>165</sup> Cf. OC §307.

<sup>166</sup> OC §477.

<sup>167</sup> PI §415.

<sup>168</sup> Cf. PI 129.

<sup>169</sup> PI 127; grifo acrescentado.

fatos gerais da natureza. É por isso que Wittgenstein diz que o interesse do filósofo deve incluir “a correspondência de conceitos com fatos muito gerais da natureza”.<sup>170</sup>

Alguém poderia pensar: se enunciar fatos é tarefa do filósofo, então a filosofia deve em algum sentido ser empírica.<sup>171</sup> Enunciar fatos parece ser trabalho exclusivo do cientista. Wittgenstein lidou com esse mal-entendido a respeito da sua filosofia na secção xii da segunda parte das *Investigações* (da qual a última citação foi extraída). Mas se o filósofo enuncia fatos sobre nossa história natural, como devemos entender a afirmação de Wittgenstein de que ele não está fazendo história natural (a qual é uma ciência)? Como vimos, diferentemente do cientista, Wittgenstein não está interessado em relações empíricas, causais ou contingentes entre fatos e conceitos, mas em relações necessárias, internas ou gramaticais. Ele quer mostrar que há uma relação constitutiva entre fatos e conceitos. “Relação constitutiva” significa que o sentido do que dizemos usando a linguagem pressupõe a ocorrência de certos fatos. Se tais fatos não ocorressem, nossa linguagem não existiria. Isso é, em certo sentido, trivial e ninguém duvidaria. Todavia, poderia ser dito, *na filosofia* não estamos interessados nas condições empíricas da linguagem, mas nas condições lógicas ou mesmo metafísicas. Afinal, um filósofo não é um lingüista.

Um filósofo não é um lingüista, mas não porque ele não enuncie fatos sobre a linguagem, mas porque seu propósito ao fazer isso é diferente do propósito de um lingüista. O filósofo visa *apenas* a clareza (mesmo quando ele não se dá conta disso). Ademais, filósofos não estão interessados apenas em fatos lingüísticos *strictu sensu*, mas em qualquer fato ligado internamente à linguagem, tal como o fato de que em geral tendemos a tratar uma pessoa ferida,<sup>172</sup> ou que os objetos não aparecem ou desaparecem a todo instante sem causa aparente. Além disso, ele não está interessado em *qualquer* fato desse tipo, mas apenas naqueles cujo esquecimento ou falta de atenção está na origem das perplexidades filosóficas. Os fatos para os quais o filósofo deve chamar atenção dependem dos problemas filosóficos que ele está tratando.

Alguém poderia insistir numa objeção já formulada acima: se entre as condições do sentido de uma proposição estão fatos empíricos, parece que não podemos saber *a priori* se essa proposição tem ou não tem sentido, pois parece razoável supor que não podemos saber *a priori* se um fato empírico ocorre ou não. Consideremos a seguinte proposição:

(A) “F é uma condição para o sentido de qualquer proposição” (onde F é um fato empírico).

Se A é verdadeira, não se pode saber *a priori* se uma proposição tem sentido, a não ser que se possa saber *a priori* que F ocorre. Mas se não se pode saber *a priori* se uma proposição tem sentido, não se pode saber *a priori* se A é verdadeira. Pode-se saber que A é verdadeira apenas se puder se saber que toda proposição da forma “F é uma condição para o sentido de ‘p’” é verdadeira. Sabe-se *a priori* a primeira apenas se se sabe *a priori* as últimas. Conseqüentemente, não se pode saber *a priori* se A é verdadeira. Se A é uma afirmação

<sup>170</sup> *PI* parte II, p. 230.

<sup>171</sup> Cf. PEARS (1971), cap. 6, esp. p. 109.

<sup>172</sup> Cf. *Zettel* §541.



filosófica, então parece que a filosofia não é uma atividade inteiramente *a priori*. O problema aqui *parece* ter se originado pela introdução de um fato empírico entre as condições do sentido de uma proposição.

Como, pois, podemos entender o apelo filosófico a fatos como algo que não transforma a filosofia numa atividade empírica? A chave para a resposta a essa pergunta deve ser encontrada numa secção das *Investigações* já citada: “[o] trabalho do filósofo é acumular recordações para uma finalidade determinada”.<sup>173</sup> A palavra chave aqui é “recordações”. Apelar filosoficamente para fatos é *recordar* fatos,<sup>174</sup> a saber, aqueles concernentes ao uso da linguagem que determinam ou são condições do significado das nossas palavras e sentenças. E a recordação aqui é qualificada. Não devemos estimular ninguém a *verificar* os fatos que recordamos ao filosofar. E a razão para isso é *lógica*. Vejamos isso através de um exemplo: o jogo de linguagem da secção 1 das *Investigações*. Suponhamos que uma pessoa S, depois de ler aquela secção, diga o seguinte: “Por que o negociante abriu a gaveta na qual se encontrava o sinal ‘maçãs’? Ele deveria ter chutado a gaveta, pois isso é o que nós fazemos em tais circunstâncias.” Deveríamos estimular S a verificar que nós não fazemos o que ele diz que fazemos? Suponhamos que S encontre *algumas* pessoas fazendo, de fato, o que ele diz que nós deveríamos fazer. Deveríamos admitir que estávamos *enganados*? Que cometemos um *erro*? Ou que estávamos loucos? O que S diz mostra que ele não domina nossa linguagem. Isso significa que S não é capaz de distinguir usos corretos da nossa linguagem de usos incorretos. S não é capaz de distinguir fatos sobre o uso da nossa linguagem que mostram como nós devemos usá-la daqueles que mostram como nós não devemos usá-la. Isso torna simplesmente inútil um estímulo à verificação dos fatos aos quais apelamos em filosofia. Devemos não informá-lo, mas *ensiná-lo*. Em casos mais complicados, devemos combinar certas recordações de tal forma que o interlocutor veja que ele não age como ele pensa que age.

Isso mostra que se deve olhar para os fatos para os quais Wittgenstein chama atenção de uma perspectiva *normativa*. Quando Wittgenstein diz que nós usamos a expressão “x” de tal e tal modo, nós devemos ver esse modo de usar “x” como o modo como devemos usá-la, como o modo correto de usá-la. Caso contrário, recordar um fato sobre como nós usamos “x” não seria recordar algo que constitui o *significado* de “x”. Naturalmente, pode-se recordar incorretamente os fatos para os quais Wittgenstein está chamando atenção. Todavia, *em filosofia* esse erro é notado e corrigido não por meio de uma verificação da ocorrência dos fatos em questão, mas por meio da recordação ordenada de outros fatos. É por isso que Wittgenstein diz que “[q]ueremos estabelecer uma *ordem* no nosso conhecimento do uso da linguagem...”.<sup>175</sup> A recordação correta é obtida “pela *combinação* do que é já há muito tempo conhecido.”<sup>176</sup> O ponto crucial aqui é o seguinte: em uma reflexão filosófica, não podemos *descobrir* como uma expressão é usada.

<sup>173</sup> *PI* §127.

<sup>174</sup> “A verdadeira dificuldade em filosofia é uma questão de memória — memória de uma espécie peculiar.” (*LFM* p. 44) “Aprender filosofia é realmente recordar. Recordamos que realmente usamos as palavras desse modo.” (*P* p. 179)

<sup>175</sup> *PI* §132; grifo acrescentado.

<sup>176</sup> *PI* §109; grifo acrescentado. “Turing pensa que ele e eu estamos usando a palavra ‘experimento’ de dois modos diferentes. Mas quero mostrar que isso está errado. Penso que se pudesse me fazer entender claramente, então Turing desistiria de dizer que em matemática fazemos experimentos. Se pudesse arranjar na sua ordem apropriada certos fatos bem conhecidos, então se tornaria claro que Turing e eu não estamos usando a palavra ‘experimento’ de modo diferente.” (*LFM* p. 102)

Podemos lidar agora melhor com a questão a respeito da relação entre filosofia e a enunciação de teses. Não enunciamos teses quando apelamos para fatos em filosofia. Esse apelo não transmite uma informação da qual poderíamos ser ignorantes como usuários competentes da linguagem. O único erro possível aqui é recordar incorretamente. E um tal erro não é corrigido por meio de uma verificação, mas por meio da recordação de outros fatos, ou por meio de uma reeducação. A tarefa do filósofo é semelhante a desenhar de memória um mapa de uma cidade na qual ele se desloca com facilidade. Em *Zettel* Wittgenstein diz:

É perfeitamente imaginável que alguém saiba deslocar-se com precisão numa cidade, isto é, que, com segurança, encontre o caminho mais curto de um local para qualquer outro — e, no entanto, seja incompetente para desenhar um mapa da cidade. Que logo que tente, produza algo de *completamente falso*. (O nosso conceito de “instinto”).<sup>177</sup>

A cidade nessa analogia é a linguagem, nossa habilidade para deslocarmo-nos na cidade é nossa habilidade para usar a linguagem, o mapa é nossa descrição da linguagem e nossa habilidade para desenhar um mapa é nossa habilidade para descrever o modo como nós usamos a linguagem. Nossa habilidade para usar a linguagem não requer a nossa habilidade para descrever o modo como a usamos. Podemos ser competentes na primeira atividade e incompetentes na segunda.<sup>178</sup>

É importante notar que a analogia não funciona num importante aspecto. Recordar como são as ruas de uma cidade não é como recordar os fatos sobre a linguagem em filosofia, pois no último caso, como vimos, vemos os fatos de uma perspectiva normativa. Se alguém desenha um mapa da cidade de memória, podemos estimular essa pessoa a verificar se ela recordou corretamente comparando o mapa com a cidade. Mas no caso da descrição da linguagem feita na filosofia, como vimos, um tal estímulo à verificação é inútil. Tudo o que é requerido é a memória e a *habilidade* de se usar a linguagem, a qual nos capacita a reconhecer certos fatos como constitutivos da lógica da nossa linguagem.<sup>179</sup>

As descrições de Wittgenstein são filosóficas, e não meramente lingüísticas, porque (mas não apenas porque) não são destinadas a transmitir nova informação sobre a linguagem. Portanto, elas não são conjuntos de juízos ou teses no sentido explicado acima. Os erros que se pode cometer ao se descrever o uso da linguagem filosoficamente não são originados pela falta de conhecimento, mas pela falta de entendimento ou clareza sobre o que já se sabe.

Descrições do modo como usamos a linguagem poderiam ser falsas. Que nós abrimos a gaveta ao invés de chutá-la nas circunstâncias em que se encontra o negociante do jogo-de-linguagem da secção 1 das *Investigações* é um fato que poderia muito bem não ocorrer. Mas o apelo a esse fato não torna a filosofia

<sup>177</sup> Z §121.

<sup>178</sup> Isso não está em conflito com o fato de que o modo como explicamos o uso de uma palavra é um critério para saber se e como entendemos essa palavra. “Aprende-se a palavra ‘pensar’, i.e. seu uso, em certas circunstâncias, que, todavia, não se aprende a descrever.” (Z §114, cf. §118) Para explicar o uso de uma palavra não se necessita descrever as circunstâncias em que ela é usada, ao menos não todas, e tampouco todos os aspectos relevantes dessas circunstâncias.

<sup>179</sup> Edward Minar investiga a importância desse aspecto do método de Wittgenstein em seu esclarecedor ensaio “Feeling at Home in Language (What Makes Reading *Philosophical Investigations* Possible?)” (1995). “Reading *Philosophical Investigations*” significa aqui “aprender a filosofar lendo os escritos de Wittgenstein”. A resposta de Minar é: “Devemos trazer nossa linguagem para nossa leitura.” (p. 445).

empírica. O apelo a fatos em filosofia — que é *a priori* — visa tornar clara a lógica da nossa linguagem mostrando conexões necessárias entre fatos e conceitos.

Reconhecer que, em filosofia, buscamos clareza e não conhecimento é muito importante para Wittgenstein porque esse reconhecimento nos força olhar para os problemas filosóficos da perspectiva correta, buscando a solução de forma correta. Numa abordagem teórica, nossa habilidade de usar a linguagem é como que “colocada entre parêntesis”, e isso nos impele a tentar compreender a normatividade em termos não normativos.

## 7. Dedução e Objetividade

Segundo Dummett a prática de fazer inferências dedutivas pressupõe a noção de coisa em si. • Uma inferência dedutiva estabelece a verdade de uma conclusão de modo indireto. • A questão de Dummett é: se o idealista está correto, devemos abandonar a nossa prática de inferir dedutivamente? • Para Dummett a ameaça de Wittgenstein à prática de inferir dedutivamente é análoga à sua ameaça ao “paraíso de Cantor”. • Dummett acusa Wittgenstein de incoerência: ele localiza a fonte da necessidade lógica nas nossas práticas, mas acaba por destruí-las. • A verdade de uma conclusão pode ser direta e contingentemente inverificável. Entretanto, o que é definitivo do realismo é a crença na possibilidade de verdades necessariamente inverificáveis por qualquer modo. • O principal argumento de Dummett para mostrar que inferências dedutivas pressupõem a noção realista de verdade é uma *petitio principii*.

Dummett argumenta que, embora o internalismo e o externalismo sejam incoerentes, inefáveis, o externalismo pode ser defendido de uma forma não disponível ao internalismo. De acordo com ele, uma importante prática na qual nos engajamos incorpora a noção de coisas como elas são em si mesmas, independente de como elas aparecem para nós. Dummett enfatiza que essa não é uma distinção entre aparências verídicas e ilusórias, ou entre procedimentos corretos e incorretos, cujos erros podem ser verificados por meio de uma comparação de diferentes observações ou procedimentos. Uma correção feita desse modo toma lugar “*dentro do reino das coisas que aparecem*”.<sup>180</sup> Nesse caso, a independência das coisas em relação ao nosso conhecimento seria apenas relativa. A independência das coisas em si da qual fala Dummett é, portanto, absoluta. A prática que, segundo Dummett, nos compele a aceitar a noção de um reino de coisas tal como elas são independentemente de qualquer observação que façamos — a noção de coisas que corresponde à concepção realista de verdade — é a prática de fazer inferências dedutivas.

Se falássemos uma linguagem desprovida de toda e qualquer prática inferencial, então não haveria nada que nos impedisse de equacionar a verdade de um enunciado como o fato de ter sido verificado diretamente; expressando mais apropriadamente: os falantes de uma tal linguagem não teriam nenhuma necessidade de, e de fato não possuiriam, qualquer noção de verdade que pudessem conceber que se aplicaria a algum enunciado que eles não tivessem verificado diretamente. Não haveria, para eles, nenhuma distinção entre o mundo como ele é e o mundo como se impõe a eles. A introdução da inferência dedutiva na prática dos falantes de uma tal linguagem imediatamente os compeliaria a formar uma noção de verdade mais ampla. [...] [E]les certamente necessitariam de uma concepção do que pode ser *indiretamente* estabelecido como asserível, embora não te-

<sup>180</sup> DUMMETT (1993), p. 455.

nha sido estabelecido *diretamente*, justamente porque isso é, em qualquer caso interessante, o que a inferência faz, a saber estabelecer sua conclusão indiretamente.<sup>181</sup>

A fim de defender essa tese, Dummett apela para um exemplo que já havia usado em outro escrito.<sup>182</sup> Trata-se da prova topológica de Euler que pode ser usada para mostrar que qualquer observação do trajeto que uma pessoa tomou em um passeio que verifique que (1) ela cruzou todas as pontes de Königsberg pode seja arranjada de tal modo que também verificará que (2) essa pessoa cruzou pelo menos uma das pontes duas vezes.<sup>183</sup> A prova não prova que se (1) é verificado diretamente, então (2) é verificado diretamente, mas que a observação que verifica (1) diretamente pode ser arranjada de tal modo que ela constitui uma verificação indireta de (2). Isso significa que, de posse da prova, numa situação em que a observação que verifica (1) parece não verificar (2), podemos concluir que algum erro de observação ou de raciocínio deve ter sido cometido.<sup>184</sup>

Dummett considera uma objeção internalista a esse argumento. Um internalista poderia dizer que inferir desse modo é mais uma de nossas incontáveis práticas linguísticas e, portanto, deveríamos apenas descrevê-la. A réplica de Dummett consiste em dizer que a objeção do internalista é artilosa (*glib*), na medida em que não enfrenta a questão mais importante: deveríamos nos manter engajados nessa prática se acreditamos nas afirmações do internalista? Quando inferimos dedutivamente, adotamos a idéia de que a verdade das premissas é transmitida para a conclusão e, assim, a conclusão pode ser considerada como verdadeira independentemente de ter sido verificada diretamente. Anti-realistas rejeitam essa concepção de verdade e acreditam que a aceitação de uma prova dedutiva *constitui* a verdade da sua conclusão. Nada, exceto nossa inércia social (*sic*) nos faz prosseguir nessa prática. *Não há qualquer razão para aderirmos à nossa prática de inferirmos dedutivamente.*

Dummett compara a ameaça que o internalismo representa à prática de inferir dedutivamente à ameaça que ele representa para o “paraíso de Cantor”, referindo-se a algo que Wittgenstein disse a Turing nas *Lições Sobre os Fundamentos da Matemática*:

Eu diria: “Não sonharia em tentar expulsar ninguém desse paraíso.” Tentaria fazer algo totalmente diferente: tentaria mostrar que não é um paraíso — de tal forma que você o deixaria por conta própria. Eu diria: “Fique à vontade aí; apenas olhe ao seu redor.”<sup>185</sup>

Dummett sugere que, se Wittgenstein está correto, então nosso engajamento na prática de inferir dedutivamente e nossa crença no paraíso de Cantor são enganos análogos. No caso da dedução, o que corresponde ao paraíso de Cantor é uma crença realista fundamental, que Dummett, como vimos, expressa de dois modos: (1) há coisas que são como são em si mesmas, independentemente do modo como elas aparecem para nós; (2) há enunciados verdadeiros cuja verdade não podemos reconhecer.

<sup>181</sup> DUMMETT (1993), pp. 455-456.

<sup>182</sup> “The Justification of Deduction” in: DUMMETT (1978).

<sup>183</sup> Cf. KLINE (1992), pp. 1537-1538.

<sup>184</sup> DUMMETT (1993), p. 453.

<sup>185</sup> *LFM* p. 103.

Baseado nessas considerações, Dummett atribui incoerência ao que ele acredita ser o anti-realismo de Wittgenstein: o anti-realismo localiza a fonte da necessidade lógica nas nossas práticas ao preço de destruir a credibilidade dessas práticas.<sup>186</sup>

As perguntas importantes nesse ponto são: (1) e (2) são crenças realistas? Elas são realmente pressupostas na nossa prática ordinária de fazer inferências dedutivas? Dummett acredita que a idéia de verificação indireta de uma proposição na prática de inferir dedutivamente pressupõe a idéia realista de um enunciado verdadeiro cuja verdade não podemos reconhecer e, conseqüentemente, a idéia de coisas como elas são em si mesmas, independentemente do modo como elas aparecem para nós. Mas isso é correto?

Antes de tudo, Dummett não diz que as conclusões de algumas deduções não podem ser reconhecidas, *ponto*. Ele diz que elas não podem ser reconhecidas *diretamente*. Portanto, ele pensa que o reconhecimento indireto, tal como foi explicado, é uma idéia realista. Mas por que uma verdade reconhecida indiretamente é uma verdade no sentido realista? Ela exige que se acredite na existência de coisas como elas são em si mesmas, independentemente do modo como elas aparecem para nós? Bem, isso vai depender, entre outras coisas, do que “independentemente do modo como elas aparecem para nós” significa. Em que sentido alguém cruzando uma ponte duas vezes é algo que é como é independentemente *do modo* como aparece para nós? Que poderíamos estar *todos* enganados sobre *o que é* uma pessoa cruzar uma ponte? Que uma pessoa cruzando uma ponte poderia parecer para todos nós *como* um camelo bebendo água? Ou que o que acreditamos ser um camelo bebendo água poderia ser a verdadeira aparência “em si” de uma pessoa cruzando uma ponte? A única explicação de Dummett é a seguinte: porque podemos saber que isso ocorre independentemente de reconhecer diretamente a verdade da proposição que diz que isso ocorre, ou seja, por dedução. O argumento de Dummett é o seguinte: se *eu* não posso verificar diretamente uma certa proposição, ou seja, se não posso saber que ela é verdadeira por meio de uma experiência possível, mas posso saber que ela é verdadeira, então a verdade dessa proposição transcende *minha* experiência possível, isto é, o que posso verificar diretamente. No entanto, mesmo que isso seja verdade, isso não implica logicamente que o que a proposição descreve seja independente de *nós*, isto é, que a verdade dessa proposição transcenda toda a *nossa* experiência possível. Além disso, se não posso verificar diretamente uma determinada proposição, disso se segue que sua verdade ou falsidade transcende *minha* experiência possível? Em que sentido de “possível”, lógico ou físico? Se um fato já ocorreu e não o testemunhei, *não posso* testemunhá-lo. Mas isso significa que eu ou outra pessoa *não poderia* tê-lo testemunhado? E se eu poderia, em que sentido ainda posso dizer que ele transcende *minha* experiência possível? Em que sentido ele seria independente do *modo* como aparece para mim?

Vamos examinar o exemplo de Dummett a fim de tentar clarificar a questão. Como o teorema provado por Euler poderia ser aplicado? Dummett provavelmente pensou em uma aplicação como essa: suponhamos que há uma pessoa em cada ponte de Königsberg observando cada pessoa que cruza a ponte. Depois de um certo tempo, cada uma delas observa que uma mesma pessoa cruzou pelo menos uma vez a ponte que está observando, sem saber se ela cruzou alguma das pontes mais de uma vez. Com base no conhecimento de

---

<sup>186</sup> DUMMETT (1993), 457.

cada uma dessas pessoas e se elas conhecessem a prova de Euler, poderiam concluir (saber) que essa pessoa cruzou ao menos uma das pontes duas vezes, mesmo sem saber exatamente qual delas e mesmo sem ter testemunhado esse fato, sem ter verificado isso diretamente.

A questão é: esse exemplo é suficiente para nos mostrar que a tese de que é possível que haja proposições verdadeiras conhecidas como verdadeiras apenas indiretamente por todos os seres humanos é a tese realista de que há coisas que são como são em si mesmas, independentemente do modo como aparecem para nós?<sup>187</sup> A identificação não parece correta por duas razões. (1) A existência de proposições conhecidas como verdadeiras apenas indiretamente por todos os seres humanos corresponde a existência de coisas que simplesmente *não aparecem* para nós. Isso não tem *nada* a ver com o *modo* como elas aparecem e nem se elas *podem* aparecer para nós. Quando a conclusão de uma inferência dedutiva é conhecida como verdadeira por nós, ocorre que, por uma contingência, nenhum ser humano está presente para testemunhar a ocorrência do fato descrito pela proposição. Não obstante, um ser humano *poderia* estar lá, testemunhando o fato.<sup>188</sup> E se ele estivesse lá, o fato *apareceria do modo determinado pelo sentido da proposição*, isto é, esse fato não *poderia aparecer para nós necessariamente de um modo que satisfizesse nossos critérios para dizer que não é o fato descrito pela nossa proposição*. Se o fato em questão é descrito por “p”, ele não *poderia* aparecer para nós de um modo que satisfizesse nossos critérios para “~p”, a não ser que o sentido de “p” não tivesse uma relação necessária com nossos critérios, uma suposição que, como vimos, nos leva a sérias (e, ao que tudo indica, insuperáveis) dificuldades com relação ao caráter normativo do significado. No sentido em que um ser humano *poderia* estar lá testemunhando o fato que torna “p” verdadeira, esse fato está dentro dos limites da nossa experiência *possível*. Ele está apenas além dos limites de nossa experiência *atual*. (2) O realista diz que há proposições cuja verdade não pode ser reconhecida *simpliciter*, não que não possamos reconhecê-la *desse ou daquele modo*. É a impossibilidade *absoluta* que corresponde a como as coisas são em si mesmas, independentemente do modo como elas aparecem para nós. Mas se a conclusão de uma inferência dedutiva é reconhecida como verdadeira, então ela *pode* ser reconhecida como verdadeira. E se ela não pode ser reconhecida diretamente como verdadeira em determinadas circunstâncias, mas *poderia* em outras, então não se trata aqui de uma impossibilidade absoluta.

Embora Dummett não apresente as coisas do modo como se segue, seu argumento é o seguinte:

- (1) “p” é verdadeira;
- (2) “p” descreve um fato (isto é, “p” é verdadeira quando um certo fato ocorre e falsa quando ele não ocorre);
- (3) ninguém pode verificar “p” diretamente (isto é, ninguém pode verificar diretamente se o fato que torna “p” verdadeira ocorre ou não ocorre);
- (C) portanto, “p” é verdadeira em virtude de um fato real (no sentido realista de “real”).

<sup>187</sup> O que parece insatisfatório nessa tese, como vimos, é que se ela é verdadeira, todos os nossos juízos coerentes poderiam ser falsos, o que é incompatível com a normatividade dos conceitos.

<sup>188</sup> Alguns fatos inobserváveis estudados pela física parecem ser um contra-exemplo aqui. Eles, no entanto, são necessariamente inobserváveis? Ou apenas por razões tecnológicas?

Esse argumento começa por assumir que “ $p$ ” é verdadeira. Essa suposição não pode ser baseada na tese realista sobre a verdade, sob pena de petição de princípio. Tampouco (2) pode ser interpretada de modo realista. Um Anti-realista extremo poderia dizer: “‘ $p$ ’ descreve um fato” significa “‘ $p$ ’ é verdadeira quando reconhecemos ‘ $p$ ’ como verdadeira por meio de nossos critérios para dizer que  $p$  é o caso”. Por meio disso, não é difícil ver o que esse anti-realista diria sobre (3): ela significa apenas que “ $p$ ” não é reconhecida como verdadeira por meio de certos critérios para se dizer que  $p$  é o caso (dado que não são aplicáveis na situação), mas é reconhecida como verdadeira por meio de outros critérios para dizer que  $p$  é o caso (a saber, critérios para se dizer que uma proposição se segue de outras). Portanto, (C) não se segue das premissas (1), (2) e (3), a menos que interpretemos essas premissas de modo realista.

Se toda a substância da afirmação de Dummett de que a prática de inferir dedutivamente pressupõe uma tese realista é dada pelo argumento formulado acima, então um anti-realista poderia dizer que Dummett está representando de modo equivocado essa prática e que o que as pessoas dizem sobre ela. Não se está dizendo aqui que Wittgenstein é o que se costuma chamar de anti-realista, uma espécie contemporânea de teoria filosófica idealista. O que se está dizendo é que, mesmo que Wittgenstein fosse um anti-realista, ele não seria atingido pelas críticas de Dummett. Wittgenstein certamente argumenta contra a posição teórica realista. Mas isso não significa que ele argumenta em favor de uma posição teórica rival (voltaremos a esse ponto na última seção).

Dummett diz que a questão que o anti-realista tenta evitar é a seguinte: deveríamos nos manter engajados na prática de inferir dedutivamente se acreditamos no anti-realismo de Wittgenstein? Sua razão para isso era, como vimos, a suposição de que essa prática pressupõe uma tese realista, em que não deveríamos acreditar, se acreditamos no (suposto) anti-realismo de Wittgenstein. Todavia, como também vimos, há uma réplica anti-realista contra o argumento de Dummett para a tese de que a prática de inferir dedutivamente pressupõe uma tese realista sobre a verdade. Portanto, não há nenhum conflito entre concordar com o Wittgenstein de Dummett e nos mantermos engajados na prática de inferir dedutivamente.

## 8. *Evitando o Idealismo*

Um erro no uso de uma expressão, algumas vezes, não é algo que constatamos baseados na observação de fatos, mas a atitude de considerar algo um erro é um fato que constitui o significado da expressão. • Dummett acredita que Wittgenstein está argumentando contra a objetividade da matemática porque ele adota um preconceito moderno sobre a natureza da objetividade: a objetividade é um aspecto de um determinado tipo de entidades: os objetos, em oposição ao(s) sujeito(s). • Wittgenstein parece um idealista porque parece argumentar contra a objetividade da matemática. • Se algo é objetivo, parece que deve ser independente da nossa natureza. • A objetividade da matemática reduz-se à sua necessidade e sua necessidade reduz-se à ininteligibilidade da negação das proposições matemáticas. • Ninguém pode ser acusado e idealista apenas porque argumenta contra o realismo. • Wittgenstein nunca disse que não devemos discutir em filosofia ou que não há discussões em filosofia. • Wittgenstein pretende criticar teorias filosóficas de um ponto de vista não teórico, pressupondo apenas aquilo que qualquer usuário competente da linguagem pressupõe. • O idealismo defende uma certa dependência do mundo em relação a

nós. • Wittgenstein sempre procurou mostrar que a nossa linguagem possui pressuposições factuais e que, portanto, ela, de certa forma, depende do mundo. • Bernard Williams argumenta que Wittgenstein é um idealista transcendental que substituiu o “eu” transcendental do *Tractatus* pelo “nós” transcendental das *Investigações*. • Segundo Williams, Wittgenstein defende que a verdade depende da nossa existência. • Wittgenstein jamais sustentou que não ocorreriam fatos se não houvesse seres humanos. • Wittgenstein não pode ser acusado de idealista porque não admite que proposições sejam entidades independentes dos seres humanos. • O problema do realista consiste em mostrar a existência de verdades independentes da linguagem, mas isso é impossível. • Descobrimos fatos. Mas a expressão desses fatos é uma possibilidade que pertence à nossa linguagem. • Pode-se objetar que possível não é o mesmo que concebível. • Wittgenstein abandonou a tese da independência do sentido em relação à verdade, mas não passou a considerar as possibilidades como algo contingente. • Anscombe objeta que se houve *n Fs* num tempo *t* em que não havia seres humanos, então havia números em *t* e os números, portanto, são independentes dos seres humanos. Mas Anscombe confunde existir *n Fs* em *t* com existir *n* em *t*. • Wittgenstein não sustenta que para que algo seja possível em *t* deve haver linguagem em *t*. • A dependência entre as possibilidades e a linguagem se dá a partir do tempo atual em que falamos e no qual não podemos não estar. • Anscombe argumenta contra a idéia de que a gramática cria essências. Mas a idéia de essências independentes da linguagem não faz sentido. • Essencial é uma marca de um conceito. • O problema do realista consiste em mostrar a existência de essências sem usar conceitos, o que é impossível. • Podemos falar de situações em que as condições factuais da nossa linguagem não estariam satisfeitas porque agora elas estão. • Devemos distinguir pensar de nosso ponto de vista o que ocorreria numa situação contrafactual e pensar da perspectiva dessa situação contrafactual o que ocorreria nessa situação. • A acusação de que o idealismo nos apresenta o mundo apenas como ele nos parece e não como ele é confunde idealismo e ceticismo. • A distinção entre ser e parecer é relativa à verdade e não ao sentido. • O argumento de Thomas Nagel para mostrar que há possibilidades que transcendem a linguagem mostra apenas que “possível” não é sinônimo de “atualmente concebível”, mas não que haja possibilidades independentes da natureza humana. • Não faz sentido falar de modos diferentes de se conceber o mundo, pois isso supõe que podemos compreender o que é conceber o mundo sem concebê-lo do modo com o fazemos. • Dizer que alguém é idealista com relação a X porque acredita que a existência de X depende da nossa existência é definir “idealista” de modo demasiado permissivo. • As essências são dependentes dos conceitos. • Devemos conhecer a essência de X antes de descobrir empiricamente as leis da natureza às quais X está submetido. Portanto, o conhecimento dessas leis não pode definir “X”, salvo por convenção. • A gramática não cria as regularidades naturais. Mas as regularidades naturais não dizem como devemos usar nossas expressões. Elas não são normativas. • O uso da linguagem não é determinado por necessidades *de re*. • Não há apenas uma maneira de nos adaptarmos ao mundo racionalmente. • Conceitos expressam interesses. • O realista não pode explicar como adquirimos o conhecimento de essências independentemente da linguagem. • Num certo sentido, nossos conceitos não são arbitrários, pois não são produtos de uma escolha desinteressada e casual. Mas essa falta de arbitrariedade não repousa no espelhamento de essências independentes.

De acordo com o Wittgenstein de Dummett, se A conta cinco garotos e sete garotas numa sala e então conta treze crianças no total, a afirmação de que A cometeu um erro não pode ser reduzida a uma disjunção das ações possíveis de A, tal como “Ou A contou uma criança duas vezes, ou não contou uma criança, ou...”. Dummett argumenta do seguinte modo: se alguém enuncia a proposição de correção “A cometeu um erro” e há algum fato que constitui o erro de A, tal como ter contado uma criança duas vezes, por exemplo, então proposições de correção são verdadeiras em virtude de fatos, e essa seria justamente a tese realista sobre a verdade. Mas esse argumento não funciona, pois a proposição “Há um fato que constitui o erro de A” não precisa ser interpretada de modo realista. Podemos ver isso por meio da seguinte reflexão.



Primeiramente, devemos notar que, segundo o realista, as proposições de correção e as proposições empíricas são verdadeiras no mesmo sentido, isto é, porque há alguma coisa absolutamente<sup>189</sup> independente de nós que as torna verdadeiras. A razão pela qual ele acredita que isso deve ser assim é que isso parece garantir a objetividade das proposições de correção. Objetivo seria, nesse caso, tudo aquilo a que podemos apelar para decidir questões com base somente na razão e, desse modo, garantir o acordo racional de opiniões. Para o realista, conceber o que é objetivo como algo que, de algum modo, depende de nós, da nossa natureza, é tentar compreender a possibilidade de algo contraditório.

Mas o que deveríamos fazer se A dissesse que contar uma criança duas vezes *não é* um erro de contagem, enfatizando que acreditar nisso está de acordo com nosso conceito ordinário de contagem? Bem, deveríamos dizer que ele está errado. Entretanto, toda explicação que déssemos poderia ser sistematicamente mal interpretada por A do mesmo modo divergente (um ponto que Kripke explora muito bem). Seu procedimento, então, pareceria correto de acordo com essa interpretação divergente. Desse modo, apelar para fatos por meio de descrições e exemplos de procedimentos de contagem seria inútil, pois essas descrições e exemplos estariam sujeitos aos mesmos mal-entendidos. E essa é uma dificuldade que, como vimos, pode surgir na perspectiva da primeira pessoa do singular.

Considerar um erro de contagem o ato de contar uma criança duas vezes não é algo que seria apoiado por qualquer conhecimento sobre fatos, mas é em si mesmo um fato que constitui o significado (o uso) de “contar”. Esse modo de se considerar o ato de contar uma criança duas vezes não é a expressão de uma opinião sobre o que é o caso, sobre o que é verdadeiro, num reino independente; mas é o exercício da habilidade de seguir determinadas regras.

O que torna as reflexões de Wittgenstein pouco convincentes nesse ponto é a suspeita de que elas são idealistas. E elas parecem idealistas porque parecem estar dirigidas contra a objetividade da verdade. Dummett acredita que Wittgenstein está argumentando contra a objetividade da matemática porque ele (Dummett) tem um preconceito moderno a respeito do que é a objetividade.<sup>190</sup> De acordo com esse preconceito, “x é subjetivo” e “x é objetivo” são proposições incompatíveis. Toda afirmação cujo assentimento é determinado pela natureza do sujeito (aquele que conhece os “objetos”) é subjetiva e, portanto, não é objetiva. Objetiva é uma afirmação cujo assentimento é determinado pela natureza do objeto conhecido. Dado que Wittgenstein sustenta que o assentimento dado a afirmações lógicas é dado em virtude da natureza dos seres humanos (os sujeitos), Wittgenstein deve estar pensando que a necessidade lógica não é objetiva. O que faz Dummett aceitar esse preconceito moderno sobre a objetividade? A razão parece ser a seguinte: se o que é objetivo fosse dependente de nossa natureza, então diferentes naturezas poderiam originar diferentes e incompatíveis necessidades lógicas, o que daria à expressão “*necessidade* lógica” um ar de contradição. O que é logicamente necessário deve, pensa-se, impor-se até mesmo a seres que não compartilham de nossa natureza humana. Se isso é verdade, então é mais uma vez o relativismo lógico que Dummett está tentando evitar. Uma tal

---

<sup>189</sup> A razão desse advérbio será dada na última seção do presente capítulo.

insatisfação com as reflexões de Wittgenstein requer a capacidade de justificar tomar algo como logicamente necessário por apelo a algo que não depende de nossa natureza e que, por causa disso, não deixa nenhuma *escolha* a não ser reconhecer nossa crença como verdadeira. Essa exigência, entretanto, é a expressão de uma atitude teórica em relação ao que é logicamente necessário. Essa atitude parece estar apoiada por um outro preconceito moderno. O que poderia ser mais racional do que pedir justificação para uma certa afirmação, mesmo quando concordamos com a pessoa que faz a afirmação?<sup>191</sup> Essa atitude parece ser extensível a *qualquer* afirmação, pois, de outro modo, estamos arriscando aceitar dogmaticamente uma afirmação injustificada, ou, o que é pior, uma afirmação cuja negação pode ser justificada. Essa atitude “racional” pressupõe, não que todas as afirmações poderiam ser injustificadas, mas que quando se está considerando cada uma em particular, faz sentido supor que ela poderia ser injustificada. Dessa forma, faria sentido supor que o enunciado lógico “ $(p \supset q) \wedge p \supset q$ ”, por exemplo, poderia ser injustificado, e uma investigação sobre a “fonte” justificadora da necessidade lógica desse enunciado não apenas faria sentido, mas seria desejável.<sup>192</sup> Se alguém assume a possibilidade de que esse enunciado seja injustificado, então assume a possibilidade de *não* haver qualquer fonte justificadora de nossa atitude de tratarmos esse enunciado como logicamente necessário. Ora, parece que se algo é a fonte *justificadora* de nossa atitude de tratarmos esse enunciado como necessário, ela deve ser objetiva, deve impor-se mesmo a um ser que não compartilhe da nossa natureza. Portanto, o que quer que essa fonte justificadora possa ser, não poderia ser nossa natureza. Caso contrário, não seria uma fonte *justificadora*.

Ao dizer que, para Wittgenstein, nada no procedimento de A poderia constituir um erro de cálculo, nem mesmo contar uma criança duas vezes, Dummett dá um exemplo do que ele considera objetivo ou independente de nossa natureza. Contar uma criança duas vezes é um ato que poderia ser realizado por um ser que não compartilha da nossa natureza.<sup>193</sup> Entretanto, mesmo que esse ato pudesse ser praticado sem que jamais tenhamos existido, ele seria um erro nesse mundo possível apenas porque no mundo atual nós assim o consideramos.

*A objetividade da necessidade lógica, para Wittgenstein, reduz-se inteiramente ao seu ser necessária e o seu ser necessária — principalmente em casos mais básicos — reduz-se, como vimos, à ininteligibilidade de atitudes que divergem radicalmente da nossa. Dúvidas sobre se “ $p \wedge (p \supset q) \supset q$ ” é realmente necessária*

<sup>190</sup> Nessa esteira, Peter Carruthers acredita que Wittgenstein nega a objetividade do que é logicamente necessário, onde “objetivo” significa “independente da mente”, o que implica o seguinte: independente de ser reconhecido como necessário por nós. (Cf. CARRUTHERS, 1990, cap. 15, esp. pp. 158-159.)

<sup>191</sup> “‘Quem quer que não duvide está de fato simplesmente negligenciando a possibilidade de que possa acontecer de outro modo!’ — Absolutamente não, — se essa possibilidade não existe na sua linguagem. (Do mesmo modo que nada deve estar sendo negligenciado por aquele que por tempos de trabalho longos e curtos dá ou exige o mesmo salário.) ‘Mas, então isso simplesmente não paga pelo serviço!’ — Assim é.—” (CE p. 387)

<sup>192</sup> Alguém poderia pensar que é justamente isso que se está tentando fazer nas reflexões acima. Mas, tentar mostrar que alguém está equivocado em pensar que “p” precisa de justificação e que essa justificação deve ser baseada em algo absolutamente independente de nós não é tentar mostrar que “p” está justificada por algo dependente de nós.

<sup>193</sup> O que é natureza aqui? O código genético? Wittgenstein pensa que leões e seres humanos não poderiam compartilhar uma linguagem e, portanto, em um certo sentido, a mesma natureza? Uma das maiores dificuldades para se entender a filosofia de Wittgenstein consiste em entender como Wittgenstein poderia dar uma resposta negativa à última questão. Uma máquina que se comporta de modo tão complexo como o nosso, um robô capaz de aprender, de reagir do modo como reagimos em todas as situações, não poderia ser considerado um ser que compartilha nossa natureza? Os próprios seres humanos não poderiam cessar de compartilhar

ou sobre o que torna essa proposição necessária são simplesmente ininteligíveis.<sup>194</sup> Essas dúvidas podem ser fruto de um mal-entendido acerca do papel dessa proposição na nossa linguagem. Elas nos fazem parecer que “o que importa é algo que de fato não poderia fazer absolutamente nenhuma diferença para nós.”<sup>195</sup>

O que é idealismo? Antes de se dar uma resposta determinada para essa pergunta, algo deve ficar claro: ninguém pode ser considerado idealista apenas porque critica e não aceita o (ou nenhuma forma de) realismo. Isso apenas seria o caso se realismo e idealismo esgotassem as alternativas.<sup>196</sup> O idealismo deve ser atribuído a alguém com base em um esclarecimento prévio do que se deve entender por “idealismo”. Novamente: esse esclarecimento não pode consistir em se dizer que idealista é todo aquele que nega, por exemplo, uma tese realista sobre a verdade. “Bem”, alguém poderia perguntar, “mas se realismo e idealismo não esgotam as possibilidades, qual é a terceira alternativa?” Deve ficar claro que mesmo que uma terceira alternativa não seja previamente apresentada ao longo da avaliação de uma filosofia, não se pode concluir que essa filosofia seja idealista apenas porque argumenta contra o realismo, *a menos que se tenha um argumento que exclua uma terceira alternativa.*<sup>197</sup> Se idealista é aquele que rejeita o realismo, então é *fácil* decidir se Wittgenstein era idealista. De acordo com essa definição é *óbvio* que Wittgenstein é idealista.

Uma reflexão análoga pode ser feita em relação à natureza das afirmações de Wittgenstein: ninguém pode dizer que Wittgenstein possui uma posição filosófica teórica, cognitiva, apenas porque critica alguma posição filosófica teórica, cognitiva. Algumas palavras de Cora Diamond podem ilustrar aqui o que penso ser um erro metodológico de interpretação:

Como Wittgenstein entende o que é fazer filosofia, ela não nos leva a fazer descobertas filosóficas, a descobrir algo de que éramos previamente ignorantes. [...] a negação de que haja fatos metafísicos para nossas formas de expressão capturem correta ou incorretamente: isso dificilmente pode ser descrito como algo com o qual todos concordariam, algo impossível de debater.<sup>198</sup>

Ora, o que um leitor de Wittgenstein deveria esperar da sua filosofia? Que tudo o que se disse até seus escritos serem lidos fique intacto? É isso que Wittgenstein tinha em mente quando disse que se quiséssemos apresentar teses em filosofia, ninguém debateria sobre elas? Espera-se que, para ser coerente, Wittgenstein não deveria criticar ninguém? Pois como ele poderia criticar alguém e ainda evitar o debate, evitar dizer coisas que outros disputariam? Como vimos, as afirmações de Wittgenstein sobre esse tema podem ser entendidas

uma natureza comum? “O modo de agir humano comum é o sistema de referência por meio do qual interpretamos uma linguagem desconhecida.” (PI §206)

<sup>194</sup> Teoremas matemáticos são provados por meio de provas matemáticas. As provas são justificações desses teoremas. Essas provas, por sua vez, são construídas de acordo com alguns padrões de argumento cuja validade pode ser provada em alguns casos. Tais provas de validade consistem em mostrar que o padrão de argumento em questão corresponde a uma verdade lógica que pode ser derivada de outras verdades lógicas. Essa regressão, quando é possível, termina sempre em verdades lógicas que são reconhecidas como tais sem prova. A reflexão acima diz respeito diretamente a esse último caso e, indiretamente, aos demais.

<sup>195</sup> DIAMOND (1991[c]), p. 256.

<sup>196</sup> A resistência a interpretar Wittgenstein como idealista face à sua rejeição do realismo é também partilhada por Oswald Hanfling (1989, pp. 128-129).

<sup>197</sup> Para acabar com o suspense, podemos adiantar o seguinte resumo: realista é aquele que acredita que verdade e justificação são absolutamente separáveis (o que implica a hipótese céptica) e idealista é aquele que acredita que não pode haver verdade injustificável. Mas, se a verdade e a justificação são apenas relativamente separáveis, ou seja, se for o caso que a verdade pode ser independente da justificação, mas não com relação a *todos* os nossos juízos coerentes, então nem realistas nem idealistas estão corretos.

<sup>198</sup> DIAMOND (1991[d]), p. 17.

de dois modos: como proposições gramaticais sobre a natureza das proposições enunciadas pelos filósofos (ou há acordo entre os filósofos ou há ilusão de desacordo), ou como uma advertência metodológica de acordo com a qual devemos apelar apenas para aquilo que ninguém disputa para que possamos levar o interlocutor a reconhecer o equívoco de uma de suas “teses” filosóficas. *Wittgenstein jamais negou que se deveria debater em filosofia!* Portanto, mostrar que Wittgenstein critica o realismo não é mostrar que ele está comprometido com uma teoria filosófica rival, que ele esteja defendendo uma proposição cuja prova veicula alguma informação de que não dispúnhamos, exceto, é claro, se se trata do fato de que estávamos equivocados. Se uma criança acredita que não se pode medir algo que tenha mais de um metro porque foi ensinada a medir colocando uma trena de um metro ao longo dos objetos, não precisamos de nenhuma teoria para mostrar que ela está equivocada, mas apenas ensiná-la a usar o metro de um modo que ela ainda não sabe. Se alguém acredita que algo pode ser tão pequeno quanto um ponto geométrico, então não precisamos de nenhuma teoria para mostrar que ela está equivocada, mas apenas lembrá-lo do modo como usamos “ponto” em geometria e “corpo” no cotidiano.

Para ver o quão difícil é nos mantermos fiéis a um princípio interpretativo tão rigoroso com aquele defendido por Cora Diamond, examinemos a seguinte passagem de um outro de seus textos: “O problema com o anti-realismo é que ele pensa que pode ver — bem o suficiente — o que seria para a concepção [*picture*] realista ser correta, e difere ao pensar que *não podemos* ter uma concepção representável desse modo.”<sup>199</sup> Isso está correto. Mas dizer que o modo como o anti-realista descreve sua discordância com o realismo ou que o que o anti-realista esteja disposto a aceitar como descrição de sua discordância com o realismo é um problema ou um equívoco não é dizer algo altamente discutível?

Isso está correto: Wittgenstein sempre sustentou que negar um absurdo, dizendo “Não é o caso que” antes de um absurdo, é também dizer um absurdo. As palavras “Não é o caso que” não operam nenhum milagre: se “p” é um absurdo, então “Não é o caso que p” também é (assim como “Desejo que p”, “Receio que p”, etc.). Se “Abra a porta” não é uma proposição, então tampouco “Não é o caso que abra a porta” será uma proposição. Mas disso não se segue que se “p” é um absurdo, não podemos mostrar que “p” é um absurdo e, portanto, criticar aquele que acredita que “p” é uma verdade filosófica, isto é, não se segue que não podemos debater.

Uma definição mínima de idealismo não é muito difícil de ser formulada. Uma filosofia sempre foi considerada idealista se sustentou uma certa dependência do mundo (aquilo que é eventualmente pensado e conhecido) em relação aos sujeitos cognoscentes. Um pouco mais difícil é determinar a natureza da dependência em questão. Que o mundo depende do sujeito cognoscente para *ser pensado* e *ser conhecido*, disso ninguém duvida. Que a *existência* do mundo dependa da existência do sujeito cognoscente, isso é algo que muito poucos sustentaram (*se* alguém sustentou) ao longo da história da filosofia, e Wittgenstein aqui não é exceção, dado o seu empenho em mostrar que a linguagem tem pressuposições factuais, o que envolve justamente uma relação de dependência da nossa linguagem, e, portanto, de nós mesmos, em relação ao mundo.

---

<sup>199</sup> DIAMOND (1991[e]), p. 212.

Mas se o mundo não depende de nós para existir, mas apenas para ser pensado e conhecido, que outro tipo de dependência, segundo o idealista, ele pode ter em relação a nós?

Alguns autores interpretam Wittgenstein como um idealista *transcendental*,<sup>200</sup> fazendo um paralelo, portanto, entre Wittgenstein e Kant. Outros autores, entretanto, não qualificam explicitamente o idealismo que atribuem a Wittgenstein como transcendental.<sup>201</sup> Bernard Williams pertence ao primeiro grupo de intérpretes. Ele afirma que a mudança da primeira filosofia de Wittgenstein para sua filosofia tardia pode ser descrita como a mudança de um idealismo transcendental da primeira pessoa *do singular* (solipsismo transcendental) para um idealismo transcendental da primeira pessoa *do plural* (idealismo pluralizado).

... meu objetivo principal será sugerir que o movimento de “eu” para “nós” não foi inequivocamente acompanhado de um abandono dos interesses no idealismo transcendental. [...] *A mudança de “eu” para “nós” toma lugar dentro das idéias transcendentais.*<sup>202</sup>

Ele acredita que o idealismo transcendental da filosofia tardia de Wittgenstein é preservado por meio de uma transformação da tese tractariana de que os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo:

Mas se a idéia de que os limites da *minha* linguagem significam os limites do *meu* mundo pode apontar para um solipsismo transcendental, então talvez haja uma forma de idealismo transcendental que é sugerida, não na verdade pela confusa idéia de que os limites da linguagem de *cada homem* significam os limites do mundo de *cada homem*, mas pela idéia de que os limites de *nostra* linguagem significam os limites do *nosso* mundo. Isso não sucumbiria aos argumentos que exterminaram o solipsismo, pois esses argumentos são todos basicamente sobre o movimento de “eu” para “nós”, e isso, nessa versão, já foi concedido.<sup>203</sup>

Há vários detalhes da interpretação de Williams que poderiam ser discutidos. Aqui, entretanto, será examinado apenas o seu principal argumento para interpretar Wittgenstein como um idealista, que aparece no final do seu artigo. Ali Williams diz, primeiramente, que uma tese central do idealismo é que “nossas sentenças têm o significado que nós as damos, e supõe-se que algumas importantes conseqüências se seguem disso com respeito a sua lógica não determinar a realidade para além, por assim dizer, do que foi colocado nela desde o começo.”<sup>204</sup> Ele então afirma que essa concepção substitui a noção de verdade (ou a interpreta) pela noção de condições de asserção justificada. Mas ele afirma que uma interpretação não trivial dessas teses tem conseqüências espantosas (*amazing*). Para mostrar isso, ele pede que se examine o que ele chama de “esquema de argumento”.

- (i) “S” tem o significado que lhe damos.
- (ii) Uma condição necessária para darmos um significado a “S” é Q.
- ergo* (iii) A menos que Q, “S” não teria significado.
- (iv) Se “S” não tivesse significado, “S” não seria verdadeira.
- ergo* (v) A menos que Q, “S” não seria verdadeira.

<sup>200</sup> WILLIAMS (1974), LEAR (1982) e HACKER (primeira edição de *Insight and Illusion*).

<sup>201</sup> ANSCOMBE (1981), BLOOR (1996).

<sup>202</sup> WILLIAMS (1974), p. 79.

<sup>203</sup> WILLIAMS (1974), pp. 82-83.

<sup>204</sup> WILLIAMS (1974), p. 93.

Parece que deveria haver alguma coisa errada com esse argumento, dado que o número de substituições para Q em (ii) que se relacionam à existência humana, ao uso da linguagem, etc., a torna [(ii)] verdadeira para qualquer “S” que se queira, e dado que (i) é supostamente verdadeira para qualquer “S” e (iv) para qualquer “S” verdadeira, podemos obter que a verdade de qualquer “S” depende da existência humana, etc.; isto é, prova o idealismo irrestrito. Ora, nas teorias tradicionais, não há qualquer necessidade de achar algo errado no argumento a fim de evitar isso, dado que (i) será considerada verdadeira apenas no caso em que “S” nomeie uma sentença e, nesse caso, (v) pode ser inofensivamente verdadeira, significando “a menos que Q, ‘S’ não expressaria uma verdade”, e isso, naturalmente, não implicaria: A menos que Q, não S. Mas não é óbvio que para as opiniões [views] do Wittgenstein tardio, e em particular para a teoria da asserção justificada, possamos tão facilmente traçar uma linha entre uma sentença “S” expressando a verdade e o que é o caso se S.<sup>205</sup>

Se interpretarmos (v) como dizendo (A) “A menos que Q, a sentença ‘S’ não expressaria uma verdade”, então, segundo Williams, isso será uma trivialidade que nenhum realista negaria, mesmo que “Q” fosse uma descrição de um fato relativo a nós, pois do fato que não haja nenhuma sentença para expressar verdades não se segue que não haja verdades para serem expressas. Mas se interpretamos (v) como dizendo (B) “A menos que Q, não seria o caso que S”, e se “Q” descreve um fato sobre nós, então, segundo Williams, aquele que aduz o argumento acima é um idealista, pois, nesse caso, não é apenas a expressão da verdade que depende de nós, mas a própria verdade.

Williams prossegue tentando mostrar o quão difícil é evitar atribuir idealismo a Wittgenstein:

Mas se estamos considerando o que seria o caso se..., e se devemos substituir a noção de condições de verdade pela noção de condições de asserção, e se temos de admitir, o que Wittgenstein seguramente admite, que para qualquer coisa vir a ser uma condição de asserção para uma determinada sentença envolve certamente uma prática humana, e talvez uma decisão humana; então alguma coisa deve ser feita para evitar até mesmo o idealismo empírico. A coisa óbvia a fazer é considerar o discurso sobre o que seria o caso se não houvesse nenhum ser humano, linguagem, etc., como um discurso sobre o que *justificaria* a asserção de certas sentenças que de fato compreendemos (cujas condições de asserção estão fixadas). Isso afasta o idealismo empírico, dado que remove qualquer referência à fixação de convenções do cenário hipotético não povoado, assim como não registra qualquer vestígio de fixação de convenções. Mas isso daria razão para refletir que qualquer suposição é determinada apenas porque, na teoria, há em algum ponto uma decisão para contar certas condições como adequadas para asserção. Essa reflexão é mais radical, e pretende-se que seja mais radical, do que o pensamento banal que está por detrás de uma sentença descrevendo um evento não humano: que se não houvesse nenhum evento humano, não haveria nenhuma dessas sentenças. O ponto surge, ao invés disso, do pensamento de que a determinação da realidade vem do que estamos decididos ou preparados para contar como determinado.<sup>206</sup>

O argumento de Williams nessa passagem é, em suma, o seguinte:

- (1) De acordo com Wittgenstein, a verdade deve ser interpretada em termos de condições de asserção justificada;
- (2) As condições de asserção justificada dependem da existência humana;
- (3) Portanto, a verdade depende da existência humana.

Esse argumento pretende mostrar que, de acordo com a filosofia de Wittgenstein, (v) acima deveria ser interpretado no sentido (B).

Para melhor entendermos alguns pontos fundamentais da interpretação de Williams, devemos examinar o que ele diz na passagem acima sobre como Wittgenstein poderia responder à acusação de ser um idea-

<sup>205</sup> WILLIAMS (1974), pp. 93-94.

lista material. Vale a pena citar novamente o trecho relevante em questão: “O coisa óbvia a fazer é considerar o discurso sobre o que seria o caso se não houvesse nenhum ser humano, linguagem, etc., como um discurso sobre o que *justificaria* a asserção de certas sentenças que de fato compreendemos (das quais as condições de asserção estão fixadas). Isso afasta o idealismo empírico, dado que remove qualquer referência à fixação de convenções do cenário hipotético não povoado, assim como não registra qualquer vestígio de fixação de convenções.” O idealismo empírico, segundo Williams, é aquele que afirma que não poderia haver verdade (nada poderia ser o caso) num tempo *t* se não houvesse seres humanos em *t*. Wittgenstein poderia então evitar o idealismo empírico dizendo que a existência de uma verdade em *t* não necessita da existência dos seres humanos em *t*, mas apenas da determinação das condições que justificariam em *t* a asserção de uma determinada proposição. Essa manobra, entretanto, segundo Williams, apesar de evitar o idealismo empírico, não evita o idealismo, pois a determinação do que é o caso em um tempo *t* ainda depende da existência humana, embora não em *t*. A realidade, nesse caso, não seria determinada (num sentido não epistêmico) independente de nós.

Antes de examinar a correção da interpretação de Williams, devemos perguntar: qual seria a alternativa (ou uma das alternativas) àquilo que Williams apresenta como o idealismo de Wittgenstein? O que seriam *verdades independentes da linguagem*? Seriam *fatos*? Se sim, Williams está dizendo que, para Wittgenstein, se não houvesse linguagem, não ocorreriam fatos? Wittgenstein, dessa forma, estaria negando que a proposição “Marte seria vermelho, mesmo que nunca tivesse havido linguagem”, ou qualquer proposição que descreva a ocorrência de um fato que ocorreria em circunstâncias em que nunca tivesse havido linguagem, pudesse ser verdadeira? Wittgenstein seria um filósofo digno de atenção se estivesse dizendo algo tão obviamente absurdo? Se verdades independentes da linguagem não são fatos, mas proposições (entidades extralingüísticas independentes) verdadeiras, então Wittgenstein é um idealista porque não é um platonista com relação a proposições?

A interpretação de Anscombe tem pontos em comum com a interpretação de Williams. Ela acredita que Wittgenstein está comprometido com a tese que se não tivesse havido linguagem, Marte não teria sido (na verdade, *nada* teria sido) vermelho: “...se dissermos que a essência expressa na gramática da palavra ‘vermelho’ é ela própria uma criação ou produto dessa gramática, não estamos dizendo que nada teria sido vermelho se não tivesse havido nenhuma linguagem humana?”<sup>207</sup> Mas o que significa dizer “Se não tivesse havido linguagem, Marte não seria vermelho”? Se o mundo fosse exatamente como é agora, exceto no que depende da existência da linguagem, e se agora Marte é vermelho, o que nos impede de crer que Marte seria vermelho? Há alguma coisa, para Wittgenstein, que nos impede de crer nisso?

Se a linguagem nunca tivesse existido, então não haveria nenhuma entidade lingüística e, portanto, se proposições são entidades lingüísticas, não haveria nenhuma proposição; conseqüentemente, se uma verdade é uma proposição verdadeira, então, *da perspectiva dessa situação contrafactual*, nada seria verdade. Williams e Anscombe certamente diriam que isso mostra apenas que nessa situação contrafactual não haveria a

---

<sup>206</sup> WILLIAMS (1974), pp. 94-95.

expressão de verdades, não que não haveria verdades. Por que eles diriam isso? Porque agora podemos dizer “Se a linguagem nunca tivesse existido, Marte seria vermelho, mesmo que não houvesse a proposição ‘Marte é vermelho’”. Isso está certo. Mas de “Se a linguagem nunca tivesse existido, Marte seria vermelho” não se segue que há uma verdade independente da linguagem, justamente porque “Se a linguagem nunca tivesse existido, Marte seria vermelho” é uma proposição (estamos o tempo todo usando nossos óculos para procurá-los). Novamente: se por “verdade” se entende aqui o mesmo que “fato”, então é evidente que existem, ou existiram ou existirão, ou existiriam, fatos independentes da linguagem. O defensor da existência de verdades independentes da linguagem deveria apresentar um exemplo de verdade sem enunciar uma proposição. É óbvio que ele não pode fazer isso. Esse argumento de fato parece um truque lingüístico, mas não é.

Quando dizemos que é verdade que Marte seria vermelho mesmo que nunca tivesse havido linguagem, de fato não estamos enunciando a sentença “A proposição ‘Marte é vermelho’ seria verdadeira se a linguagem nunca tivesse existido”. Entretanto, estamos asserindo algo por meio de uma sentença com sentido, de uma proposição, e, ao fazer isso, estamos nos comprometendo com a verdade dessa proposição. E nessa asserção estamos nos pronunciando sobre o valor de verdade que uma proposição componente — a saber, “Marte é vermelho” — teria numa determinada situação contrafactual. Sempre que falamos de ou expressamos verdades, falamos de ou expressamos proposições verdadeiras. Por isso, não podemos falar de verdades particulares independentes da linguagem.

A objeção óbvia aqui seria dizer que *descobrimos verdades que jamais havíamos expressado antes*. Mas “verdades” está sendo usado novamente aqui como sinônimo de “fatos”. Não há polêmica sobre a possibilidade da existência de fatos independentes da linguagem. Também é incontroverso que haja fatos sobre os quais jamais pensamos (que haja um alienígena agora do outro lado da galáxia se alimentando, p.ex.). Mas a existência de fatos sobre os quais jamais pensamos não é independente da possibilidade pertencente à nossa linguagem de formar proposições verdadeiras que jamais formulamos. Pelo menos não temos razões para pensar diferentemente. Seja como for, a tese polêmica não é a da existência de fatos sobre os quais jamais pensamos, mas de fatos sobre os quais *não podemos* pensar.

Nesse ponto, a próxima objeção consistiria em dizer (como Thomas Nagel) que *possível* não é o mesmo que *concebível* ou *pensável*; que as possibilidades podem transcender a nossa capacidade de conceber, de pensar, de formular proposições. Nesse caso, haveria possibilidades inconcebíveis e, por isso, incapazes de serem expressas em proposições. E aqui estamos às voltas novamente com possibilidades pertencentes à natureza das coisas, independentemente da linguagem. É claro que há cinco anos atrás eu não podia pensar sobre como foi o dia do meu filho enquanto eu estava trabalhando, pois então meu filho não existia. Mas, nesse caso, “eu não podia pensar” não significa que havia alguma coisa bem determinada para ser pensada e que eu estava impedido de fazê-lo. — “Mas”, alguém poderia dizer, “embora antes de adquirirmos determinados conceitos não pudéssemos pensar nenhum pensamento cuja possibilidade de ser pensado dependesse da aquisição desses conceitos, disso não se segue que as possibilidades que agora expressamos com o auxílio

---

<sup>207</sup> ANSCOMBE (1981), 133.



desses conceitos não eram possibilidades antes da aquisição desses conceitos, justamente porque as possibilidades são independentes de que possamos pensá-las.”

Wittgenstein abandonou a tese da independência do sentido em relação à verdade, mas isso não o fez comprometer-se com a contingência das possibilidades lógicas. Uma proposição da forma “É possível que  $p$ ”, quando é verdadeira, não é uma proposição contingente. Não faz sentido dizer “Isso é possível agora, mas não era possível antes do surgimento da linguagem”, se “possível” está sendo usado no sentido lógico. Mas a necessidade de “É possível que  $p$ ” não está, segundo Wittgenstein, baseada nas essências independentes das coisas. Sua necessidade reduz-se à ininteligibilidade da sua negação. A proposição “É possível que  $p$ ” é uma proposição gramatical que significa o mesmo que “‘ $p$ ’ faz sentido”.<sup>208</sup> Mas essa última proposição não é uma proposição contingente? Isso, depende de como a interpretamos. Se a interpretamos como uma proposição sobre *sinais*, então ela é contingente. Se a interpretamos como uma proposição sobre *símbolos*, então ela não é contingente. É contingente que sexta-feira venha depois de quinta-feira? Bem, é contingente que tenhamos nomeado “sexta-feira” o dia que vem depois do dia nomeado “quinta-feira”. Podemos inverter os nomes e, então, o dia nomeado “sexta-feira” virá antes do dia nomeado “quinta-feira”. Mas isso significa que a proposição “Sexta-feira vem depois de quinta-feira”, se interpretada de acordo com os significados que normalmente damos a “sexta-feira” e “quinta-feira”, é uma proposição contingente? Obviamente que não, pois mesmo que a proposição “Quinta-feira vem depois de sexta-feira” seja então verdadeira, nela as expressões “quinta-feira” e “sexta-feira” não terão os significados que normalmente lhes damos. É contingente que o dia que “sexta-feira” nomeia venha depois do dia que “quinta-feira” nomeia, pois é contingente que essas expressões nomeiem o que elas nomeiam, mas, dado que elas nomeiam esses dias, não é contingente que sexta-feira venha depois de quinta-feira. Analogamente, é contingente que o sinal proposicional “Fa” tenha sentido. Mas se “F” e “a” já possuem um uso significativo, não é contingente que “Fa” tenha sentido; e aqui não estamos mais falando do mero sinal. Portanto, se agora dizemos que é possível que  $a$  seja  $F$ , então seria possível que  $a$  fosse  $F$  mesmo que a linguagem nunca tivesse existido (não, entretanto, porque seja possível *todo tempo*, mas porque é necessariamente possível). Disso, entretanto, não se segue que essa possibilidade esteja fundada na essência independente de  $a$  e  $F$ , pois se deve primeiramente notar que estamos tratando de uma possibilidade que *podemos* conceber. A última objeção é apenas uma maneira confusa de dizer que as possibilidades são necessariamente possibilidades. A confusão é gerada pela introdução de temporalidade em uma proposição gramatical (atemporal) da forma “É possível que  $p$ ”.<sup>209</sup>

Anscombe se expressa dessa maneira confusa na seguinte passagem:

(...se não houvesse a prática de contar objetos, é difícil ver como qualquer coisa poderia ser identificada como a série dos números naturais.) Mas esse fato não nos dispõe a pensar que não poderia haver nenhum evento tal como um lobo ter matado três veados em sete dias antes que houvesse seres humanos com suas práticas. Portanto, os números naturais não são mais uma invenção humana do que lobos, veados ou dias.

<sup>208</sup> Obviamente que “É possível que chova no fim de semana” significa o mesmo que “É provável que chova no fim de semana” e, portanto, não significa “‘Choverá no fim de semana’ faz sentido”.

<sup>209</sup> Cf. RCI, §1.

Um pressuposto do argumento de Anscombe é que se há  $n$   $F$ s em  $t$ , então o número  $n$  existe em  $t$ .<sup>210</sup> Se em  $t$  não havia nenhum ser humano, mas havia  $n$   $F$ s, então em  $t$  existia o número  $n$ . Portanto, o número  $n$  existia independentemente dos seres humanos e não é uma invenção humana. Mas tudo o que é necessário para que seja verdade que haja  $n$   $F$ s num tempo  $t$  em que não havia nenhum ser humano é que o número  $n$  exista, não que exista em  $t$ . Se essa reconstrução está correta, Anscombe confunde *existir  $n$   $F$ s em  $t$*  com *existir  $n$  em  $t$* . Se essa reconstrução não está correta, não é nada claro o que Anscombe está dizendo.

“Mas se em  $t$  havia  $F$ s, então existia a propriedade  $F$ . Portanto, se havia  $n$   $F$ s em  $t$ , existia o número  $n$  em  $t$ .”<sup>211</sup> — Se não houvesse nenhum  $F$  em  $t$ , a propriedade  $F$  não existiria em  $t$ ? Se não existia, então não poderíamos dizer que é verdade que *não* havia  $F$ s em  $t$ ? Se com “A propriedade  $F$  existia em  $t$ ” queremos dizer que em  $t$  havia  $F$ s, então não há problema em se dizer que em  $t$  existia o número  $n$ , se com isso queremos dizer que em  $t$  havia  $n$  coisas de um determinado tipo. Por tudo isso, não se segue que os números sejam independentes de nós apenas do fato que antes de existirmos existia certa quantidade de coisas.

“Entretanto, se as possibilidades são, para Wittgenstein, de alguma forma dependentes da linguagem, então como algo poderia ser possível em uma situação em que nunca tivesse havido linguagem?” — Bem, *agora* temos linguagem e podemos formular proposições que poderiam ser *verdadeiras* até mesmo em situações em que nunca tivesse havido linguagem e também podemos formular proposições que expressam possibilidades que seriam *possibilidades* mesmo em situações em que nunca tivesse havido linguagem. Wittgenstein não está dizendo ou implicando que seria necessário que a linguagem existisse todo tempo e em todos os mundos possíveis para que uma possibilidade fosse necessariamente uma possibilidade. Não devemos confundir a necessidade daquilo que é expresso pelo símbolo “ $p$ ” com a necessidade do símbolo “ $p$ ”. Suponhamos que  $a$  e  $b$  sejam objetos contingentes. Antes da existência de  $a$  e  $b$ , não existia a proposição “ $a \neq b$ ”. Portanto não era nem verdadeiro nem falso que  $a \neq b$ . Mas a partir do momento em que  $a$  e  $b$  passaram a existir e foram nomeados “ $a$ ” e “ $b$ ”, respectivamente, “ $a \neq b$ ” passou a ser verdadeira, e necessariamente verdadeira. Mas, nesse caso, a necessidade de “ $a \neq b$ ” não é o seu ser verdadeira em todos os mundos possíveis, pois há mundos possíveis em que “ $a$ ” e “ $b$ ” não nomeiam nada. Isso não significa que nesses mundos possíveis “ $a \neq b$ ” é falsa. Como já foi dito, nesses mundos possíveis “ $a \neq b$ ” não é uma proposição (ou, pelo menos, não é a mesma proposição). “Mas  $a$  e  $b$  não existiam antes de serem nomeados? Portanto,  $a$  e  $b$  não são independentes da linguagem? Portanto, a necessidade de que  $a \neq b$  não é independente da linguagem?” Bem, depois que eles foram nomeados, podemos falar do tempo em que eles não eram nomeados e enunciar a proposição verdadeira “ $a \neq b$ ”. Além disso, antes de serem nomeados havia a possibilidade de nomeá-los pertencente à nossa linguagem.

É aqui que a última objeção de Williams encontra seu lugar: “...a determinação da realidade [seja no que diz respeito ao que *é* o caso, seja no que diz respeito ao que *pode ser* o caso] vem do que estamos decidi-

<sup>210</sup> Anscombe de fato não fala da existência dos números. Mas o que mais ela poderia estar querendo dizer com “os números naturais não são mais uma invenção humana do que lobos, veados ou dias”? Quando dizemos que algo  $x$  não é uma invenção de H, queremos dizer que  $x$  não passou a existir graças a uma concepção e ação de H.

dos ou preparados para contar como determinado”. Essa objeção está, de certa forma, conectada a uma objeção de Anscombe: “...se não houvesse seres humanos por aí falando sobre cavalos, isso não seria a mínima razão para dizer que não haveria cavalos. As essências, então, que são expressas pela gramática, não são criadas pela gramática.”<sup>212</sup> Que alguns conceitos sejam mais adequados para finalidades práticas que outros, especialmente para a sobrevivência, disso ninguém duvida. Um daltônico vermelho-verde, por exemplo, pode morrer se estiver num lugar onde o único alimento são frutas, e se as frutas forem ou vermelhas e venenosas ou verdes e comestíveis. Disso, entretanto, se segue que os conceitos mais úteis são aqueles que melhor expressam a essência independente das coisas? Antes de obtermos informações sobre o que é o caso na realidade obtemos informação sobre o que é possível na realidade? *Como* isso ocorre? E aqui é fácil *fugir* da questão dizendo que ela deve ser respondida pela psicologia cognitiva. Como já foi dito,<sup>213</sup> essa resposta não é a expressão uma sábia confiança na ciência, pois, nessa resposta, está implicitamente excluída *a priori* a possibilidade que a psicologia mostre que isso não ocorre. Dizer que o conhecimento das possibilidades é inato não resolve a questão, pois o que constituiria esse conhecimento? E a resposta aqui deve explicar como esse conhecimento poderia ser independente do conhecimento sobre o que é o caso. Se não podemos conceber essências independentes, que direito temos de criticar alguém que as rejeita?

O que são essências? Propriedades necessárias *das coisas*? Que coisas? Dos cavalos, por exemplo? Ora, nenhum cavalo *particular* possui qualquer propriedade necessária. Obviamente, um cavalo, *qua* cavalo, possui propriedades necessárias. Mas o uso de “*um* cavalo” aqui é enganador, pois parece que estamos falando de um cavalo particular. Mas estamos de fato falando sobre o conceito de cavalo, sobre as marcas características desse conceito, sobre os critérios de correção do uso da palavra “cavalo”. Se um cavalo particular perder certas propriedades, deixará de ser cavalo, ou seja, deixará de ser correto chamá-lo de “cavalo”. Um corpo particular pode deixar de existir. Se esse corpo tinha um metro de comprimento, então esse corpo não terá mais essa propriedade. — “Mas esse corpo não poderia existir sem ter alguma extensão. Portanto, essa é uma mudança que esse corpo não pode sofrer.” — Isso nada mais significa que não chamamos de “corpo” o que não possui uma extensão. (Essa é *uma* das razões pelas quais dizemos que os pensamentos são incorpóreos: *não faz sentido* dizer “Pensei um pensamento que tem um metro de comprimento”.) Que Wittgenstein pensava assim a respeito das propriedades essenciais é algo que pode ser comprovado pela seguinte passagem das *Observações Sobre os Fundamentos da Matemática*: “Eu poderia ter dito: ‘Essencial’ não é uma característica do objeto, mas sim uma marca característica [*Merkmal*] do conceito.”<sup>214</sup> Cavalos poderiam existir mesmo que seres humanos nunca tivessem existido. Mas estamos *dizendo* isso *agora* usando o conceito de *cavalo*. Portanto, admitir que cavalos poderiam existir mesmo que seres humanos nunca tivessem existido não implica admitir que a essência de cavalo é algo independente da gramática da nossa linguagem. Podemos dizer que se há cavalos (no plural), há a espécie *cavalo* (no singular), e concluir que a existência da

<sup>211</sup> Faz sentido dizer que o vermelho existe? A: “Já pintei isso de várias cores: verde azul, amarelo, preto, branco. Não há cor que caia bem aqui.” B: “Mas há o vermelho! Tente pintar de vermelho.” A questão é: como devemos entender a lógica dessa afirmação.

<sup>212</sup> ANSCOMBE (1981), 114.

<sup>213</sup> Cf. cap. VI, §1.

espécie é tão independente quanto à existência dos cavalos, mas apenas se “Existem cavalos” e “Há a espécie cavalo” são duas formulações da mesma proposição, ou expressam o mesmo pensamento. E de fato é assim que falamos. Quando dizemos que uma determinada espécie de répteis que chamamos “dinossauro” foi extinta há milhões de anos, estamos dizendo que há milhões de não existem mais dinossauros. Mas isso não é dizer que há milhões de anos não existe mais a essência do dinossauro. *Nesse sentido*, espécie e essência não são a mesma coisa.

O que mais se aproxima do que o realista deseja dizer é isso: se num mundo em que nunca tivessem existido seres humanos houvesse um ser que pudesse pensar e, portanto, conhecer *sem usar conceitos* (Deus, talvez), ele poderia pensar e saber que há cavalos, isto é, coisas que têm a essência de cavalo, pois cavalos e essências seriam independentes da existência de conceitos. Mas mesmo nessa formulação estão sendo usados os nossos conceitos de *cavalo*, *pensamento* e *conhecimento*. Esse ser hipotético pensaria o que e como nós pensamos e, portanto, conheceria como nós conheceríamos *se estivéssemos lá*. O que não podemos entender, portanto, é a parte grifada da hipótese acima. E se não podemos entender, como podemos crer na hipótese?

“Mas então nossos conceitos são absolutamente independentes do mundo?” — Não, não são. Podemos dizer que se coisas vermelhas nunca tivessem existido, não teríamos o conceito de *vermelho*. Mas essa é uma maneira enganadora de se dizer que nossos juízos nos quais atribuímos a cor vermelha a coisas não poderiam ser todos falsos. É enganador porque sugere uma noção metafísica ou absoluta de identidade. Parece que temos o conceito de vermelho porque notamos uma similaridade entre certas coisas, isto é, notamos que certas coisas têm *a mesma* propriedade, a saber, a propriedade de ser vermelho. A propriedade de ser vermelho possuiria uma identidade independente de a reconhecermos ou não, de a representarmos em um conceito ou não. Mas como poderíamos reconhecer a identidade da propriedade de ser vermelho *antes de usar a expressão “vermelho”*? “Ora, para isso temos olhos: para ver.” Portanto, “ver vermelho” significa “ter o aparelho visual afetado de um determinado modo”? Que modo? Aquele produzido quando vemos coisas vermelhas? Como evitamos esse círculo?

Como adquirimos ou como mostramos que estamos de posse do *conceito* de identidade? Nesse ponto vale a pena citar novamente uma passagem das *Observações Sobre os Fundamentos da Matemática*:

Um jogo de linguagem: trazer alguma *outra* coisa; trazer a *mesma* coisa. Agora, podemos nos representar como ele é jogado. — Mas como posso explicá-lo a alguém? Posso dar-lhe essa instrução. — Todavia, como ele sabe o que ele deveria trazer da próxima vez como o ‘mesmo’ — com que direito posso dizer que ele trouxe a coisa certa, ou errada? — Sim, reconheço saber que as pessoas em certos casos se dirigiram a mim com sinais de protesto.

Isso significa agora talvez que a definição de “o mesmo” seria essa: o mesmo é aquilo que todas ou a maioria das pessoas concorda em ver como o mesmo? — Certamente que não.

Pois, a fim de constatar a identidade, naturalmente não utilizo o acordo entre as pessoas. Que critério você então utiliza? Absolutamente nenhum.

Usar a palavra sem justificação [*ohne Rechtfertigung*] não significa usá-la ilegitimamente [de modo incorreto — *Unrecht*].

O problema com o jogo de linguagem anterior existe naturalmente também aqui: traga-me algo vermelho. Pois o que decide [*erkenne*] que algo é vermelho? O acordo da cor com um modelo [*Muster*]? — Com que direito eu digo: “Sim, isso é vermelho”? Simplesmente digo; e isso não se deixa justificar. E é característico

desse jogo de linguagem e do anterior que todos os seres humanos consentem nele sem conflito [*es sich unter der ruhigen Zustimmung aller Menschen vollzöge*].<sup>215</sup>

Antes de adquirirmos o conceito de vermelho, temos um determinado modo de *agir*. E é sobre esse modo de agir que a linguagem está “fundada”. — “Sim, mas esse modo de agir, segundo Wittgenstein, tem condições factuais.” — Exatamente. E as condições factuais são aquelas que podemos descrever com a nossa linguagem. — “Mas vermelho é vermelho. Um daltônico não pode aprender a usar ‘vermelho’ como nós usamos porque falta a ele uma determinada capacidade, a saber, a capacidade de perceber, de discriminar a cor vermelha. E se *todos* fossem daltônicos, ainda assim a cor vermelha existiria independentemente de nós.” — Sim, a proposição “Se todos fossem daltônicos, haveria coisas vermelhas” é verdadeira. Mas nela usamos nosso conceito de vermelho, que existe por que boa parte de nós não é daltônica! Se o mundo atual fosse exatamente como é agora exceto que nele teria existido apenas daltônicos e se agora os morangos maduros são vermelhos, então os morangos maduros seriam vermelhos mesmo que sempre tivesse havido apenas daltônicos.

O realista acredita poder reduzir as afirmações de Wittgenstein ao absurdo introduzindo um condicional contrafactual perfeitamente inteligível e tentando mostrar que, para ser coerente com suas afirmações, Wittgenstein deveria rejeitar esse contrafactual como ininteligível. Mas essa estratégia é acompanhada de um esforço para nos fazer pensar o condicional da perspectiva da situação que ele descreve. Ocorre que estamos o tempo todo na situação em que estamos, mesmo quando estamos pensando como as coisas seriam (ou eram, ou serão) numa situação em que não estamos (ou não estávamos, ou não estaremos). Pensar uma contrafactual é (1) pensar da perspectiva da situação em que estamos como as coisas seriam em uma situação que não é a atual. Isso é diferente de (2) pensar da perspectiva de uma situação em que não estamos como as coisas seriam nessa situação. É óbvio que se a situação em questão fosse uma em que não há linguagem, seria possível fazer (2) apenas se fosse possível pensar um contrafactual sem linguagem. Mas se a situação fosse uma em que não tivéssemos conceitos, então fazer (2) seria possível apenas se pudéssemos pensar um contrafactual sem conceitos. E se a situação em questão fosse uma em que não existíssemos, então seria impossível fazer (2). É óbvio que, num certo sentido, podemos *nos colocar no lugar dos outros*. Fazemos isso frequentemente quando avaliamos uma situação de conflito moral (embora algumas vezes pareça impossível fazer isso). Mas fazer isso não é abandonar o que foi chamado acima de “perspectiva da situação em que estamos”. Pensamos da perspectiva da situação em que estamos como as coisas seriam em uma situação que não estamos.

O esforço do realista para pensar de uma perspectiva contrafactual (por oposição a pensar da nossa perspectiva uma situação contrafactual), na tentativa de extrair um absurdo do que acredita ser o idealismo de Wittgenstein, é abandonado quando se pede que se pense dessa forma para se testar as afirmações do próprio realista. O realista acredita que todos os nossos juízos podem ser falsos porque as coisas podem parecer ser de um modo sem realmente o ser. Mas como todas as coisas poderiam parecer ser assim? Imaginemos que

---

<sup>215</sup> *RFM*, pp. 406-407.

existem uns tipos especiais de óculos que nos fazem ver as coisas de uma forma que de fato elas não têm: se forem triangulares, elas parecem circulares, se forem circulares, parecem quadradas, se forem quadradas, parecem triangulares. Imaginemos agora que ensinamos as palavras “triângulo”, “círculo” e “quadrado” a uma criança que sempre usou uns óculos do tipo descrito acima. Exibimos um triângulo e dizemos “círculo”. Exibimos um círculo e dizemos “quadrado”. Exibimos um quadrado e dizemos “triângulo”. Repetimos esse processo encorajando a criança a repetir a palavra na ocasião adequada. Em um determinado momento exibimos um círculo e perguntamos “O que é isso?”. Se ela responder “quadrado”, estará dizendo algo *falso*? Bem, de acordo com o que nós, pessoas que aprenderam o significado de “quadrado” de maneira normal, consideramos como as condições de verdade de “Isso é quadrado”, é evidente que dizer do objeto que exibimos para a criança que é quadrado é dizer algo falso. Mas as condições de verdade de “Isso é quadrado” que ensinamos à criança são as mesmas que nós consideramos como as condições de verdade dessa sentença? Obviamente que não. Se pensarmos da perspectiva da criança, então ela não terá dito algo falso, mas verdadeiro. Portanto, se as nossas faculdades cognitivas forem tais como os óculos descritos acima, disso não se segue que nossos juízos possam ser todos falsos.

Mas é nesse ponto que a acusação de idealismo torna-se mais forte. É justamente a analogia acima que o realista acha pernicioso. Segundo ele, ela mostra justamente que o idealismo deixa aberta a possibilidade de que o nosso conhecimento no final não seja conhecimento da realidade, mas apenas de como ela nos parece. Deve-se, entretanto, notar que essa objeção introduz sub-repticiamente a noção realista de realidade. Sim, se a realidade for algo transcendente, então o que chamamos de conhecimento pode não passar de um registro de como a realidade nos afeta, e não de como ela é em si mesma. Isso, no entanto, não é idealismo. Isso é *ceticismo*. O idealista genuíno quer justamente negar que faça sentido falar de coisas em si mesmas no sentido realista. É justamente por admitir que se pode pensar sobre coisas em si que Kant foi acusado por alguns (não sem uma certa razão) de ser um cético. Sua fala sobre fenômenos como aparências (principalmente na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*) sugere a existência de uma problemática causal transcendental.

A distinção entre *ser* e *parecer ser* é relativa à *verdade* de nossas proposições, não ao seu *sentido*. Se não fosse assim, poderíamos perguntar se uma proposição sabidamente *falsa* representa as coisas tais como elas são. Normalmente quando dizemos que um objeto não é cúbico queremos dizer que ele possui uma forma espacial diferente da forma cúbica. Se soubermos que um determinado objeto *a* não é cúbico, podemos duvidar se, afinal, *a*, considerado como uma coisa em si, possui *alguma* forma espacial? Pois, se *a* não possui nenhuma forma espacial, então *a* não é cúbico não porque tenha alguma forma diferente da forma cúbica. Se for possível que um objeto espacial não seja em si mesmo espacial, então a dúvida acima deveria fazer sentido. Mas como podemos reconhecer a *possibilidade* de que um objeto que pensamos como espacial não seja em si mesmo espacial? Se não podemos, que sentido podemos dar à expressão “em si mesmo”?

Thomas Nagel tem um argumento muito persuasivo para mostrar que a realidade e algumas possibilidades são transcendentais.<sup>216</sup> Ele pede, primeiramente, que imaginemos uma comunidade de seres cuja inteli-

---

<sup>216</sup> NAGEL (1986).

gência equivale à inteligência média das nossas crianças de nove anos. Esses seres seriam incapazes de conceber coisas que concebemos: a teoria da relatividade ou a prova do teorema da incompletude de Gödel. Depois ele pede que imaginemos seres que estão para nós assim como nós estamos para a comunidade de inteligência infantil. Nós então não poderíamos conceber coisas que esses seres mais inteligentes poderiam. Portanto, as possibilidades não são coextensivas com o que podemos conceber. Portanto, as possibilidades não são dependentes da nossa capacidade de conceber. Entretanto, crianças de nove anos podem desenvolver-se a ponto de compreender a teoria da relatividade ou a prova do teorema da incompletude de Gödel. Portanto, *no sentido que interessa à questão que estamos examinando*, as crianças *podem* conceber essas coisas. Essas possibilidades não transcendem sua experiência possível. Portanto, mesmo que admitamos a existência dos hipotéticos seres mais inteligentes, se eles estão para nós assim como estamos para os seres de inteligência infantil, então podemos conceber o que eles concebem. O que eles concebem nada mais é do que um desenvolvimento do nosso próprio modo de conceber e, portanto, as possibilidades assim concebidas não transcendem nossa experiência possível. O argumento de Nagel apenas prova que não podemos identificar “possível” com “atualmente concebível”. Mas, nesse caso, a possibilidade ou impossibilidade de concepção não está sendo considerada no sentido lógico.

“Mas se o argumento de Nagel mostra que existem certas possibilidades que não podemos atualmente conceber, mesmo que essa incapacidade seja contingente, ele também mostra que essas possibilidades são independentes de nós.” — De *nós* quem? Do atual conjunto de seres humanos vivos? Sim, essas possibilidades são independentes do atual conjunto de seres humanos, mas isso não mostra que essas possibilidades sejam independentes da natureza humana. — “Mas por que temos que pensar que o modo humano de conceber o mundo é o único possível?” — Nessa objeção já está pressuposto muito do que se quer provar. Deveríamos desconfiar que o nosso modo de conceber o mundo não é o único *somente se* fosse possível que o mundo fosse o que é independentemente de como o concebemos. O problema aqui consiste em dizer que temos *um modo* de conceber o mundo, como se conceber o mundo fosse algo cuja natureza fosse independente do modo como nós o fazemos. Se isso fosse o caso, deveríamos poder explicar o conteúdo da noção de *conceber o mundo* sem fazer referência ao modo como o fazemos e depois explicar os aspectos do nosso modo particular de fazê-lo (assim como podemos dar o conteúdo da noção de *pescar* e depois mostrar que há várias maneiras de se fazer isso). Mesmo quando estamos tentando imaginar como seria ser um morcego, o que fazemos é uma *abstração* sobre *a nossa natureza*. Um morcego não enxerga bem, ele é mais sensível a ecos do que nós, etc. Nessa tentativa podemos até mesmo dizer que o morcego *enxerga com os ouvidos*, querendo dizer que a audição desempenha no morcego uma função muito semelhante em muitos aspectos àquela que a visão desempenha em nós (dar uma informação à distância sobre a direção, a distância e o tamanho dos objetos). No final não resta nada que não possamos conceber.<sup>217</sup> A pergunta correta deveria ser então: “Por que

---

<sup>217</sup> Alguém poderia objetar que, para sabermos como é ser um morcego, deveríamos nos colocarmos na perspectiva da primeira pessoa do morcego *assim como estamos na nossa perspectiva*. Como não podemos fazer isso, então não podemos saber como é ser um morcego. Mas, de acordo com esses mesmos critérios, não podemos saber se as outras pessoas são como nós. Sendo assim, o que está em questão, em última análise, não é possibilidade de se imaginar como seria conceber o mundo de uma forma diferente da *nossa*, mas a possibilidade de que outro *indivíduo* (seja um morcego, seja um ser humano) possa conceber o mundo.

temos de pensar que conceber o mundo é fazer o que fazemos?” E a resposta é: porque não temos a menor idéia do que poderia ser radicalmente diferente do que fazemos (isto é, um modo de conceber o mundo absolutamente intraduzível para o nosso) e ainda ser *conceber* o mundo. — “Mas *isso* é petição de princípio! Pois do fato de que não podemos conceber o que seja conceber o mundo de uma outra forma está-se a extrair a conclusão de que conceber o mundo de outra forma é impossível.” — Temos de pedir desculpas por nos recusarmos a admitir a possibilidade de algo sobre o qual temos boas razões para crer que não podemos conceber?

Anscombe apresenta um teste para saber se alguém é ou não um idealista:

As considerações anteriores levam ao seguinte teste, se quisermos saber se Wittgenstein é um “idealista lingüístico”. Devemos fazer a seguinte pergunta: Essa existência, ou essa verdade, depende da prática lingüística humana? Que o *significado das expressões* é, desse modo, dependente é evidente.<sup>218</sup>

É claro que, para Wittgenstein, a existência dos dinossauros, por exemplo, não depende da existência das práticas lingüísticas humanas. É claro também que, para ele, a existência de coisas vermelhas também não depende da existência das práticas lingüísticas humanas. Dinossauros e coisas vermelhas certamente existiram antes da existência dos seres humanos. Portanto, a partir dos critérios de Anscombe, Wittgenstein não é um idealista com relação a essas coisas. Mas devemos concluir que Wittgenstein era um idealista lingüístico em relação à natureza do significado porque para ele o fato de que algo é um significado lingüístico era algo dependente das práticas lingüísticas humanas? Negar isso não seria negar trivialidades? Suponhamos que algo *a* seja o significado de “a” e que *a* possa existir independentemente de “a”. Mesmo admitindo isso, devemos admitir que *a* somente é o significado de “a” porque “a” é um sinal da linguagem e, portanto, porque existe a prática de se usar “a”. Se a prática de usar “a” não existisse, então *a* poderia existir, mas não como o significado de “a”. Até mesmo Frege admitiria isso e nem ele negaria que para que um sinal tenha significado, deve haver uma ação humana de dotar o sinal de significado, ainda que aquilo que é o significado seja, para ele, em si mesmo, independente da linguagem (pelo menos de acordo com a interpretação tradicional de Frege).

A definição de “idealismo” de Anscombe não é muito permissiva? Algo cuja existência depende da nossa existência é uma entidade ideal? Se sim, então todas as instituições sociais são ideais. David Bloor aceita essa consequência. Ele sustenta que as instituições sociais têm a mesma natureza das enunciações performativas. Ele diz:

Quando digo, ‘Te cumprimento’, então, ironia e brincadeira à parte, eu de fato te cumprimento, e, por meio disso, torno verdadeiro o que eu recém disse. [...] Enunciações performáticas são perfeitos casos em miniatura do idealismo lingüístico na ação, isto é, uma verdade e uma realidade criada e constituída pela prática lingüística.<sup>219</sup>

<sup>218</sup> ANSCOMBE (1981), p. 116.

<sup>219</sup> BLOOR (1996), p. 367. Essa é uma interpretação totalmente estranha dos performativos. John L. Austin esforça-se para mostrar a diferença entre constatar algo e realizar uma enunciação performativa. (Cf. AUSTIN, 1990, cap. I) Mas Bloor funde as duas coisas ao dizer que o ato de cumprimentar dizendo “Te cumprimento” torna verdadeira essa sentença, como se “Te cumprimento” fosse ao mesmo tempo a enunciação de um performativo e uma constatação.



Em outra passagem ele diz:

O que é o idealismo lingüístico de Anscombe exceto um modo de reconhecer a ação [*operation*] da convenção? Processos sociais assumiram o papel desempenhado por processos mentais e espirituais nas formas mais antigas, obscuras, de idealismo. As verdades e realidades criadas pelas ‘práticas lingüísticas’ são, claramente, instituições sociais.<sup>220</sup>

Mas quem negaria que as instituições sociais dependem da nossa existência? E quem negaria que a linguagem é uma instituição humana? Portanto, onde está a razão para dizer que Wittgenstein é um idealista?

O ponto principal de Anscombe é a idealidade *das essências*. Ela encontra dificuldades para conciliar a idealidade das essências com a objetividade da verdade. Ela, entretanto, não deixa claro o que ela está entendendo por “essência”. Como vimos, ela acredita que se coisas vermelhas podem existir independentemente dos seres humanos, então a essência de vermelho não depende da nossa existência. Mas atacar essa tese implica comprometer-se com o idealismo das essências?

Boa parte do problema está no, digamos, “modo material” de se falar das essências. Falamos da essência *do cavalo*. Ora, um cavalo é um animal que existe independentemente de nós. Portanto, se falamos da essência *do cavalo*, então estamos falando do que pertence intrinsecamente a algo que existe independentemente de nós, e, portanto, estamos falando de algo que existe independentemente de nós. Mas nesse argumento estamos fazendo uma confusão que nos faz supor justamente o que ele quer provar. *O* cavalo não é nenhum cavalo *particular*. Portanto, da existência independente dos cavalos particulares, não podemos concluir imediatamente a existência independente daquilo que estamos falando quando falamos de *o* cavalo. O problema todo aqui consiste em saber do que estamos falando quando falamos de *o* cavalo. De nada adianta dizer que estamos falando de uma espécie, pois ainda teríamos que determinar o que é uma espécie. Como vimos, quando dizemos que a espécie dos dinossauros está extinta, por exemplo, estamos dizendo que não há nada que seja um dinossauro (que a extensão do conceito de *dinossauro* é vazia, diria Frege). Quando falamos da essência *do dinossauro*, portanto, estamos falando da essência *das coisas que caem sob o conceito de dinossauro*. Mas se a essência são as propriedades necessárias de algo, e nenhum dinossauro particular possuía propriedades necessárias, a essência é essência do quê? Talvez devêssemos perguntar antes: o que é possuir uma essência? “Ora, é possuir as referidas propriedades necessárias!” Mas se os dinossauros particulares não possuíam nenhuma propriedade necessária, então eles não possuíam a essência de dinossauro? “*Qua* dinossauros eles possuíam essas propriedades que lhes eram necessárias.” Mas “*qua* dinossauros” não significa “*qua* coisas que possuíam as propriedades de um dinossauro”? Portanto, dizer que *qua* dinossauros os dinossauros possuíam as propriedades necessárias de um dinossauro não é dizer algo tautológico?

Não há dúvida que os dinossauros possuíam a essência de dinossauro. O que parece não estar claro é a lógica dessa afirmação. Ora, dizer que os dinossauros possuíam a essência de dinossauro é dizer que eles possuíam as propriedades *definidoras de “dinossauro”*, as propriedades que mencionamos para explicar o significado de “dinossauro”. Portanto, dizer que os dinossauros possuíam as propriedades *necessárias de um*

---

<sup>220</sup> BLOOR (1996), p. 375.

*dinossauro* é dizer que possuíam as propriedades necessárias *para que fosse correto chamá-los de “dinossauros”*. A necessidade em questão, portanto, é relativa ao *conceito* de dinossauro, ao modo de aplicação da palavra “dinossauro”. “Sim, mas os conceitos não são essências. Eles meramente espelham ou representam ou expressam essências. Uma essência é um conjunto de propriedades que algo deve ter para ser de uma determinada espécie.” Mas dizer “uma essência é um conjunto de propriedades que algo deve ter *para ser de uma determinada espécie*” não é o mesmo que dizer “uma essência é um conjunto de propriedades que algo deve ter *para que caia sob um determinado conceito*”? Ou há alguma diferença entre ser de uma determinada espécie e cair sob um determinado conceito? “Bem, *se* não somos platonistas em relação aos conceitos, deve haver uma diferença, pois teríamos que admitir que houve um tempo em que não havia conceitos, mas havia dinossauros. Portanto, os dinossauros pertenciam à espécie *dinossauro* e não caíam sob o conceito *dinossauro*.” Mas se a cada conceito corresponde uma espécie, e se há potencialmente infinitos conceitos que podemos formar a partir das propriedades das coisas existentes, o número de espécies existentes é infinito? Isso não é uma maneira de dizer que as espécies não estão determinadas independentemente dos conceitos? O que determina a identidade de uma espécie na ausência de conceitos? Para responder a essa pergunta não podemos nos servir de *exemplos*, caso contrário usaremos conceitos e, assim, projetaremos as determinações do conceito. “O que determina uma espécie é justamente um conjunto de propriedades, uma essência.” Mas o que dá unidade a esse conjunto? Para *quaisquer* duas coisas *x* e *y* não é o caso que ambas devem pertencer a *alguma* espécie? “Não. As espécies não são arbitrárias como alguns conceitos. Pelo menos não as espécies naturais.” Mas qual é a diferença? Não pode ser o fato de que as coisas que pertencem a espécies naturais tenham propriedades em comum, uma essência, independentemente de que reconheçamos isso, pois as coisas pertencentes a espécies, digamos, artificiais também têm. O Monte Branco, um pintassilgo e um jacarandá, por exemplo, têm a propriedade de localizarem-se na superfície do planeta Terra. Mas dificilmente (para dizer o mínimo) diríamos que essas coisas pertencem a uma mesma espécie natural. É óbvio que o que chamamos de espécies naturais têm uma importância muito maior para nós do que as espécies artificiais. Mas a questão aqui é: que característica das espécies naturais faz com que possuam uma identidade independente da determinação de qualquer conceito e, portanto, dos nossos interesses classificatórios (sim, interesses, pois não temos um conceito para cada similaridade<sup>221</sup>)? “As coisas pertencentes a uma espécie natural estão sujeitas às mesmas leis naturais ou regularidades.” Mas isso é definidor de “espécie natural” ou é uma descoberta empírica? É impossível que os membros de uma mesma espécie natural não estejam todos sujeitos às mesmas leis naturais ou regularidades? É impossível que dois seres humanos, por exemplo, não estejam sujeitos às mesmas leis naturais ou regularidades? Não temos que poder pensar nos membros de uma espécie antes de descobrirmos suas regularidades? E se pensamos, não os pensamos como possuidores de uma determinada essência? Afinal, como diz Anscombe, “a essência [...] é [...] aquilo através do qual entendo ou penso (tenho em mente [*mean*]), etc.”<sup>222</sup> Sendo assim, não estamos já de posse do conhecimento dessa essência antes de descobrirmos essas regularidades? Como então essas regularidades podem ser definidoras da espécie?

<sup>221</sup> Cf. Z §380.

Como elas podem determinar a essência? Não pensávamos sobre a água antes da descoberta da sua estrutura molecular, por exemplo? Essa descoberta não consistiu em se constatar que certas porções examinadas de água — isto é, daquilo que tinha a essência “através da qual pensávamos” em água — tinham uma determinada estrutura molecular? E se, depois da descoberta, passamos a considerar a estrutura molecular como critério definidor de “água” (portanto, como constituinte da essência de água), isso mostra que a descoberta em questão foi a descoberta do verdadeiro significado de “água”, da verdadeira essência de água?

É evidente que a regularidade natural não é criada pela gramática. Também é evidente que temos boas razões para incorporarmos o conhecimento da ordem regular da natureza nos critérios de aplicação dos nossos conceitos. Isso nos permite usar esses conceitos para fazer previsões muito úteis. Mas suponhamos que não incorporemos o conhecimento da ordem regular da natureza nos critérios de aplicação dos nossos conceitos. Suponhamos, por exemplo, que ao invés de incorporar o conhecimento da estrutura molecular das porções de água examinadas nos critérios de uso do conceito de água, chamemos de “água” o que Putnam chama de XYZ no seu argumento das Terras gêmeas. Isso demandaria uma mudança drástica na nossa forma de vida. Para avaliarmos essa mudança, imaginemos que XYZ era uma substância existente na Terra antes da descoberta da estrutura molecular da água. Baseados nos critérios de aplicação de “água” que constituíam o conceito de *água*, é fácil perceber que, antes de sabermos qualquer coisa sobre estruturas moleculares, chamaríamos XYZ *corretamente* de “água”. Suponhamos que algumas experiências tivessem revelado que algumas porções do que chamávamos corretamente de “água” tinha a estrutura molecular H<sub>2</sub>O e outras tinham a estrutura XYZ. Mas, contrariamente ao que realmente aconteceu, suponhamos que não adotamos nem H<sub>2</sub>O nem XYZ como critério *definidor* de “água”, isto é, como condição necessária e suficiente para que algo seja chamado corretamente de “água”, mas apenas como uma condição suficiente. As perguntas importantes agora são: (1) Teríamos cometido um erro ao fazer isso? (2) Se sim, que tipo de erro teríamos cometido? (3) Nessa situação a proposição “água=H<sub>2</sub>O” seria verdadeira ou falsa? (4) Nessa situação a palavra “água” expressaria uma essência?

Quanto a (1), é possível que tenhamos cometido um erro. Mas isso dependerá dos propósitos e interesses envolvidos no uso do conceito de *água*. Se não adotássemos nem H<sub>2</sub>O nem XYZ como critério definidor de “água”, não teríamos exatamente os mesmos propósitos que temos agora ao usar o conceito de *água*, embora pudéssemos ter propósitos *similares*. Isso significa que a palavra “água” seria ambígua? Bem, tão ambígua quanto a palavra “jogo”. Seja como for, nós teríamos cometido um erro apenas se a adoção de um dos novos critérios fosse um meio para se atingir um propósito envolvido no uso do conceito de água. Mas seríamos irracionais se não tivéssemos um tal propósito? Nossa vida seria certamente mais simples e primitiva. Mas seria irracional? É um fato que adotamos H<sub>2</sub>O como critério definidor de “água” porque há propósitos envolvidos no nosso uso do conceito de *água* para os quais a adoção desse critério é um importante meio. Mas essa adoção não foi baseada no conhecimento de uma necessidade *de re*. Poderíamos não ter cometido

---

<sup>222</sup> ANSCOMBE (1981), p. 115.

um erro, *se nossos propósitos fossem diferentes*. E essa diferença não implica necessariamente ser irracional. A partir disso a resposta a (2) é óbvia.

Quanto a (3), se não adotássemos  $H_2O$  como critério definidor de “água”, a proposição “água= $H_2O$ ” seria falsa. Essa proposição, entretanto, não contradiria a *nossa* proposição “água= $H_2O$ ”, pois em ambas, “água” não teria exatamente o mesmo significado. Não teria exatamente o mesmo significado, mas teria um significado muito similar. Por quê? Porque os critérios, digamos, ancestrais e parte dos novos critérios de ambos os conceitos seriam os mesmos.

Quanto a (4), devemos lembrar que nem  $H_2O$  nem XYZ foram adotados como critérios *definidores* de “água”. Os critérios antigos permaneceram e a eles juntou-se a disjunção entre  $H_2O$  e XYZ. Se, pois, qualquer expressão conceitual definida por meio de condições necessárias e suficientes expressa uma essência, então na situação descrita acima “água” expressaria uma essência.

“Mas na situação descrita acima, não teríamos o conceito de *substância* que temos agora. Segundo nosso conceito de substância,  $H_2O$  não seria a mesma substância que XYZ.” Mas na situação descrita acima “água” poderia ser usada para descrever corretamente *o mundo*. O ponto importante é: a essência expressa por “água” é independente da linguagem? Ao usarmos “água” estamos seguindo as pegadas de necessidades independentes da linguagem que se impõem a ela? Estamos seguindo as pegadas de regularidades, mas não de necessidades. Estamos tentando determinar o que seria o caso em todos os mundos possíveis *em que as coisas se comportam com as mesmas regularidades do mundo atual*. “Isso significa apenas que não se trata de uma necessidade lógica ou metafísica, não que não se trate de uma necessidade. Trata-se de uma necessidade natural ou física.” Mas as regularidades que incluímos nos critérios que determinam o uso dos nossos conceitos dependem grandemente dos propósitos e interesses envolvidos no uso desses conceitos. Isso não é ditado pelo mundo. É determinado, é certo, pela nossa relação com o mundo, pela nossa maneira de lidar com ele a fim de nos adaptarmos da melhor maneira possível. Mas não há apenas uma maneira pré-determinada de nos adaptarmos racionalmente ao mundo. Se houve um tempo em que estávamos racionalmente adaptados ao mundo sem sabermos nada sobre  $H_2O$  ou XYZ, então não é necessário darmos importância à distinção entre  $H_2O$  e XYZ para estarmos racionalmente adaptados ao mundo. De uma forma geral, os critérios que adotamos para o uso de expressões conceituais dependerá dos interesses e propósitos que temos ao usá-los, e isso, obviamente, não é independente de nós. O próprio conceito de *substância*, definido como tudo aquilo que tiver a mesma essência, natureza, estrutura, composição, etc., que um dado exemplo, seja ela qual for, quer a conheçamos, quer não, é um reflexo desses interesses e propósitos. A adoção dessa definição de “substância”, a adoção desse conceito de *substância* é uma expressão desses interesses e propósitos. Temos alguns interesses e propósitos que são mais facilmente satisfeitos se adotarmos critérios sempre mais exatos para o uso das nossas expressões conceituais. O nosso conceito de substância é justamente uma espécie de ferramenta na busca por esses critérios. Mas disso não se segue que se nos contentássemos com conceitos usados com base em critérios menos exatos, estaríamos sendo irracionais. Poderia ser apenas que tivéssemos alguns interesses e propósitos diferentes dos que temos agora. Isso não significa que essa diferença não seja importante. Significa apenas que essa diferença pode se dar dentro dos limites da racionalidade.

“Mas de acordo com essa argumentação, não deveríamos aceitar a seguinte aparente contradição: (A) se não existíssemos em  $t$ , a proposição ‘Fa’ poderia ser verdadeira em  $t$  ( $a$  poderia ser  $F$  em  $t$ ) e nada teria a essência de  $F$  em  $t$ ?” — Wittgenstein não faz o absurdo de negar que algo possa ser o caso em um tempo em que não existimos. Quando dizemos que  $a$  seria  $F$  em um tempo em que não existimos, estamos usando o conceito de *ser  $F$*  e, portanto, estamos expressando uma determinada essência com a expressão “F”, que  $a$  terá em  $t$  se for  $F$  em  $t$ . O que faz com que pareça que Wittgenstein nega que possa existir objetos que possuam uma determinada essência em um tempo em que não existimos é pensar que, segundo ele, para que algo possua uma essência em  $t$ , deve haver linguagem em  $t$ . Mas o ponto mais difícil de se compreender aqui é que admitir que algo possa ter uma essência em um tempo em que não existimos não implica admitir que as essências que expressamos por meio da linguagem são independentes da linguagem.

O que significa dizer que uma expressão (ou melhor, a gramática de uma expressão) *expressa* uma essência? Como podemos fazer isso? Se as essências expressas pela gramática são independentes da linguagem, não deveríamos conhecer ao menos algumas delas independentemente da linguagem a fim de expressá-las na linguagem pela primeira vez? Mas como podemos fazer isso? Trata-se de algum tipo de “familiaridade”? Essa familiaridade é algum tipo de *intuição* das essências? Por meio de que faculdade ou faculdades ocorre essa intuição? Ou trata-se de um ato de abstração? Uma abstração não é uma operação lógica? “Para fazer conceitos a partir de representações é preciso, pois, poder *comparar, refletir e abstrair*; pois essas três operações lógicas do entendimento são as condições essenciais e universais da produção de todos os conceitos em geral.”<sup>223</sup> Explicar a lógica da nossa linguagem por apelo à abstração não é simplesmente adiar o problema? Pois se a lógica da nossa linguagem precisa de fundamento, por que a lógica da abstração não necessita? E se a lógica da abstração não necessita de fundamento, por que a lógica da linguagem precisa? “Quer dizer que não fazemos abstrações ao formar conceitos?” Sim, fazemos. Mas a questão é: a abstração é um ato cognitivo independente das nossas práticas de usar as expressões conceituais, algo no qual esse uso se baseia? Mas “por que o jogo de linguagem deveria basear-se em um conhecimento?”<sup>224</sup> Os jogos de linguagem, segundo Wittgenstein, como vimos, baseiam-se numa prática, em que estão inseridos certos interesses e propósitos. Dentre essas práticas está o que chamamos distinguir os objetos uns dos outros e reconhecer similaridades entre eles. Nossos jogos de linguagem baseiam-se nessas práticas, *quaisquer que sejam as condições empíricas para que ocorram*. É tarefa das ciências da natureza descobrir essas condições e a filosofia não precisa esperar por essas descobertas nem conjecturar sobre quais serão essas descobertas para lidar com seus problemas, pois os problemas filosóficos dizem respeito à compreensão da lógica da nossa linguagem e essa compreensão não é obtida por qualquer acúmulo de conhecimentos empíricos.<sup>225</sup>

<sup>223</sup> KANT, *Lógica*, §6.

<sup>224</sup> OC §477.

<sup>225</sup> “Por que não deveria aplicar as palavras em oposição ao seu uso original? Freud não faz isso quando ele chama mesmo um sonho de ansiedade um sonho que satisfaz um desejo? Onde está a diferença? Na abordagem científica o novo uso é justificado por meio de uma teoria. E se essa teoria for falsa, o novo uso estendido deve ser abandonado também. Mas em filosofia o uso estendido não é apoiado por opiniões verdadeiras ou falsas sobre processos naturais. Nenhum fato o justifica e nenhum o contraria.” (CV p. 50)

Dizer que algo *a* pode possuir a essência de *F* em um tempo em que não existimos é dizer que a *proposição* “*Fa*” pode ser verdadeira em um tempo em que não existimos. Se a essência é o conteúdo de um conceito, algo que compõe uma proposição, então “*Fa*” pode ser verdadeira em um tempo em que não existimos sem que isso implique que o conteúdo do conceito de *F* seja independente da linguagem, salvo se somos realistas em relação a proposições e conceitos, isto é se acreditamos que proposições e conceitos existem independentemente de nós e, portanto, da linguagem.

Uma das razões que nos levam a pensar que nossos conceitos mais importantes expressam essências independentes é a percepção da diferença entre conceitos que representam espécies naturais e conceitos definidos por estipulação explícita, como o conceito de *verdul* de Nelson Goodman<sup>226</sup> ou o conceito de *quadição* de Kripke. Não estamos tão inclinados a pensar que a essência de *verdul* deve existir independentemente de nós quanto estamos a pensar que a essência de verde deve existir independentemente de nós. Não nos sentimos inclinados a pensar que Goodman criou o conceito de *verdul* na tentativa de expressar uma essência independente. Bem, que há uma *importante* diferença entre o conceito de *verde* e o conceito de *verdul*, isso está fora de questão. O que está em questão é como entender essa diferença. Isso está correto: o fato de que temos o conceito de *verde* e não temos o conceito de *verdul* não é o resultado de caprichos, deliberados ou não. Mas disso não se segue que o único modo de se entender essa falta de arbitrariedade seja pensando que “verde” expressa uma essência independente. Segundo Wittgenstein, essa falta de arbitrariedade está fundada na função que os conceitos desempenham na nossa vida.

A linguagem é um instrumento. Seus conceitos são instrumentos. Agora se pensa que não pode fazer grande diferença que conceitos empregamos. Afinal, é possível fazer física em pés e polegadas como em metros e centímetros, a diferença é de mera conveniência. Mas mesmo isso não é verdade se, por exemplo, cálculos em alguns sistemas de medida demandarem mais tempo e trabalho do que é possível para nós dedicarmos a eles.

Conceitos nos levam a fazer investigações, são a expressão de nosso interesse e dirigem nosso interesse.<sup>227</sup>

Quero dizer: uma educação totalmente diferente da nossa poderia também ser o fundamento para conceitos totalmente diferentes.

Pois aqui a vida transcorreria de outra maneira. — O que nos interessa não interessaria a *eles*. Diferentes conceitos não seriam mais inconcebíveis. Na verdade, apenas assim conceitos *essencialmente* diferentes são concebíveis.<sup>228</sup>

Estamos jogando com conceitos elásticos, de fato mesmo flexíveis. Mas isso não significa que eles podem ser deformados à *vontade* e sem oferecerem resistência e que, portanto, são *inúteis*. Pois se a confiança e desconfiança não tiver nenhuma base na realidade objetiva, elas seriam apenas de interesse patológico.<sup>229</sup>

Por que não formamos um conceito mais simples? — Porque não nos interessa. — Mas o que isso significa? Essa é a resposta correta?

Deveria dizer: nossos conceitos são determinados pelos nossos interesses, e, portanto, pelo nosso modo de viver?

Quando crianças aprendemos conceitos e o que se faz com eles simultaneamente.

<sup>226</sup> “Permita-me porém introduzir um outro predicado menos familiar do que ‘verde’. É o predicado ‘verdul’ (‘grue’), que se aplica a todas as coisas examinadas antes do momento *t*, no caso de serem verdes, e também a outras coisas, no caso de serem azuis.” (GOODMAN, 1991, p. 86.)

<sup>227</sup> *PI* §§569-570.

<sup>228</sup> *Z* §§367-388.

<sup>229</sup> *LWPP* II, p. 24.

Algumas vezes ocorre que posteriormente introduzimos um novo conceito mais prático para nós. — Mas isso apenas ocorrerá em casos bem definidos e em pequenas áreas, e isso pressupõe que a maior parte dos conceitos permanece inalterada.

Um legislador poderia abolir o conceito de dor?

Os conceitos básicos estão tão intimamente interligados com o que é mais fundamental em nosso modo de viver que eles são, por isso, inatacáveis.<sup>230</sup>

No que então consiste essa crença que nossos conceitos são os únicos razoáveis? Que não nos ocorre que outros estão *interessados* em coisas completamente diferentes, que nossos conceitos estão conectados ao que nos interessa, ao que importa para nós. Mas, por outro lado, nosso interesse está conectado com fatos particulares no mundo exterior.

Mas temos sempre de ser capazes de dar razões para a formação de um conceito?<sup>231</sup>

Resumindo. Wittgenstein ataca a tese realista da separação absoluta entre verdade e asserção justificada. Segundo essa tese, é possível que todas as nossas asserções sejam justificadas e, no entanto, falsas. Mas o ataque de Wittgenstein não o torna um idealista, pois ele não sustenta que se não houvesse seres humanos (ou seres capazes de formular proposições ou pensar), não haveria verdade, ao menos não em um certo sentido de “não haveria verdade”. Se não houvesse seres humanos e se não somos platônicos acerca das proposições ou pensamentos, não haveria proposições ou pensamentos; *a fortiori*, não haveria proposições ou pensamentos verdadeiros. Entretanto, se a proposição (P) “Se não houvesse seres humanos e se não somos platônicos acerca das proposições ou pensamentos, não haveria proposições ou pensamentos verdadeiros” é verdadeira, ela é verdadeira sobre uma situação em que não haveria nenhum ser humano. Ou seja, a verdade de (P) não é incompatível com a verdade de proposições que podem determinar completamente a situação descrita pelo antecedente de (P). Portanto, mesmo que (P) seja verdadeira, isso não exclui a existência de verdades sobre a situação descrita pelo antecedente de (P). Portanto, para Wittgenstein, se não existissem seres humanos, os morangos maduros seriam vermelhos, embora nessa situação não exista nenhuma proposição ou pensamento verdadeiro. Mas admitir esse último ponto não implica ser um realista com relação às possibilidades, pois dizer “Se não existissem seres humanos, os morangos maduros seriam vermelhos” é o mesmo que dizer “Se a proposição ‘Não há seres humanos’ fosse verdadeira, a proposição ‘Os morangos maduros são vermelhos’ seria verdadeira”. Portanto, admitir que os morangos maduros seriam vermelhos mesmo que não existisse nenhum ser humano não é admitir possibilidades independentes da linguagem ou do pensamento. Para Wittgenstein, verdade e asserção justificadas são coisas distintas e relativamente separáveis. Algumas vezes podemos estar justificados ao asserir algo e nossa asserção ser falsa. Entretanto, verdade e asserção justificada não são absolutamente separáveis — não pode ser o caso que todas as nossas asserções justificadas coerentes sejam falsas.

---

<sup>230</sup> LWPP II, p. 43-44.

<sup>231</sup> LWPP II, p. 46.

## CONCLUSÃO

Começarei pelos pontos que poderiam ter sido desenvolvidos de um modo mais satisfatório. Por várias razões, um dos principais objetivos almejados desde o início dessa pesquisa e enfatizado na introdução não foi alcançado de modo satisfatório. Trata-se de expor claramente relação entre as reflexões de Wittgenstein sobre a natureza da necessidade lógica e sobre a natureza da filosofia. Uma das razões do fracasso aqui foi a subestimação do tamanho da tarefa. Não que eu acreditasse que se tratava de uma tarefa pequena. O fato é que ela se revelou mais grandiosa do que eu havia estimado. Mas o pouco que foi obtido aqui talvez possa ser considerado um começo promissor. Espero ter mostrado pelo menos que a interpretação da concepção de filosofia de Wittgenstein não é uma tarefa apêndicular da interpretação de suas reflexões sobre outros problemas filosóficos. Sua concepção de filosofia mostra o que Wittgenstein pretende oferecer ao seu leitor, o que nem sempre coincide com as expectativas desse leitor (muitas vezes apenas implícitas).

Um tratamento das reflexões de Wittgenstein sobre a natureza da necessidade lógica certamente mereceria no mínimo um capítulo generoso sobre a filosofia da matemática do seu período maduro, um ramo da filosofia para o qual Wittgenstein acreditava ter dado suas maiores contribuições e ao qual é dedicada a maior parte dos seus escritos. Foi assim que planejei a tese. Entretanto, por razões de tempo, espaço e competência, o tratamento desse tópico ficou relegado a algumas poucas e curtas passagens. Mereceriam maior tratamento principalmente a relação entre matemática pura e aplicada, a natureza do infinito e a natureza da verdade e da prova matemáticas. Esse serão os temas das minhas próximas pesquisas.

Um outro ponto que poderia ser melhor, de caráter mais formal, é justamente a extensão do texto. Wittgenstein uma vez disse, se lamentando o seu estilo aforístico, que um punhado de passas não é um bolo de passas. Do meu texto talvez possa ser dito: muita massa pode fazer com que um bolo deixe de ser um bolo de passas, que são a atração principal. É desnecessário acrescentar que um texto longo é trabalhoso. Mas há textos bem mais curtos que certamente dão mais trabalho do que esse.

Sobre a primeira parte, creio que cheguei próximo de resultados satisfatórios em relação aos seguintes pontos. A concepção de lógica do *Tractatus* é o que Wittgenstein mais tarde chamou de concepção da lógica como algo sublime. As principais teses dessa concepção são a tese de que a lógica é puramente formal e absolutamente *a priori*, isto é, independente não apenas da verdade, mas do conteúdo ou sentido de qualquer proposição (mas não independente de que proposições tenham conteúdo ou sentido), a tese do sentido deter-



minado, que é uma expressão da noção de regra como determinante absoluto, e a tese da independência mútua das proposições elementares. Para satisfazer essas teses, Wittgenstein lançou mão da noção de substância do mundo. A necessidade lógica é um aspecto puramente formal de certos símbolos que expressam a essência (universal) da linguagem. Esses símbolos não representam nada e são gerados por meio de uma operação lógica sobre proposições elementares. Parte da concepção de lógica como algo sublime é a idéia de que o pensamento, o ato de dotar uma sentença de sentido, é um ato mental que se realiza independentemente das práticas nas quais os usos dos sinais estão inseridos. A reflexão filosófica, de acordo com a concepção de lógica como algo sublime, realiza-se de um ponto de vista *sub specie aeternitatis* (que é uma conseqüência de se conceber a filosofia como uma teoria *a priori*). A interpretação revisionista do *Tractatus*, apesar de ter chamado atenção para pontos importantes e negligenciados da filosofia do *Tractatus*, está, no essencial, equivocada: Wittgenstein acreditava que a lógica era inefável, acreditava na distinção entre dizer e mostrar e tinha uma concepção essencialmente negativa da natureza das sentenças do *Tractatus*.

Sobre a segunda parte, os melhores resultados foram os seguintes. No seu período intermediário Wittgenstein inicialmente abandonou a tese de que a lógica deveria ser puramente formal e absolutamente *a priori*. Ele abandonou a (ou, pelo menos, a versão universal da) tese da independência mútua das proposições elementares e passou a acreditar que para dar conta de certas necessidades, parte da lógica deveria ser complementada por uma análise do significado das expressões que compõem essas proposições. Isso, para Wittgenstein, era o mesmo que analisar o que é representado por essas expressões: os fenômenos, o que é imediatamente dado; era o mesmo que fazer um certo tipo de fenomenologia, uma investigação que está entre o *a priori* e o empírico. Além do simbolismo lógico para expressar os aspectos lógicos universais da linguagem, dever-se-ia construir uma linguagem fenomenológica, ou seja, uma linguagem que expressasse de modo claro os aspectos essenciais dos fenômenos por meio da expressão clara das regras que governam inferências válidas compostas de proposições que tratam de fenômenos. Aos poucos Wittgenstein passou a acreditar que o objetivo almejado pela construção de uma linguagem fenomenológica, a saber, exibir a lógica da linguagem que trata dos fenômenos, poderia ser alcançado pela análise lógica (das regras lógicas) direta da linguagem ordinária (que então ele chamava de linguagem física), pois a linguagem ordinária trata, pensava Wittgenstein, direta ou indiretamente, de fenômenos. A construção de uma linguagem fenomenológica foi, então, abandonada. Por fim Wittgenstein abandonou a idéia de que a linguagem ordinária sempre descreve, de uma forma ou de outra, o que é imediatamente dado, a experiência imediata ou dados dos sentidos. Wittgenstein continuou a usar a palavra “fenômeno” para se referir àquilo que devemos, de algum modo, conhecer se temos habilidade lingüística. Mas esses passaram a incluir entidades físicas. Essas mudanças levaram Wittgenstein a mudar sua concepção sobre a natureza da investigação filosófica: ela não envolvia mais uma fenomenologia, uma investigação que está entre o *a priori* e o empírico, mas apenas uma análise *a priori* do modo de uso das expressões relevantes, uma análise lógica dessas expressões. Isso implicou numa mudança na concepção da natureza do *a priori* e, portanto, da lógica. Uma investigação *a priori* não era mais uma investigação sobre o puramente formal. Esse alargamento do campo de investigação da lógica, bem como a mudança de concepção de sua natureza, levou Wittgenstein a chamar a lógica de gramática.

Um dos primeiros resultados das investigações gramaticais de Wittgenstein foi a constatação de que alguns conceitos filosoficamente importantes (e muitos outros) são aplicados com base sem semelhanças de família. Nesse momento Wittgenstein se deu conta que a principal fonte dos problemas que ele enfrentara era a noção de determinação absoluta. Wittgenstein passou então a investigar criticamente as principais teses, explícitas ou implícitas, da concepção de lógica e linguagem do *Tractatus* que visavam manter essa concepção fiel à noção de determinação absoluta. Uma delas era a tese de que a significação e o entendimento são atos mentais extraordinários. Outra era a tese de que definições ostensivas fixam de modo absoluto o significado de certas expressões. Também estava incluída nessa lista a tese de que usar a linguagem é operar uma espécie de cálculo de acordo com regras exatas. Wittgenstein também examinou a teses de que proposições são entidades, digamos, aristotelicamente abstratas, ou seja, símbolos que a rigor não pertencem a nenhuma linguagem em particular, embora devam ser expressos pelas sentenças de alguma linguagem particular. Por fim Wittgenstein examinou a tese segundo a qual as possibilidades são como que sombras da realidade atual, como que realidades não atuais.

O único tipo de semântica compatível com a concepção de lógica como algo sublime é uma semântica realista, que tem como conseqüência latente o ceticismo sobre a verdade, que, por sua vez, implica o ceticismo semântico. Wittgenstein ataca o realismo semântico e, de modo geral, a concepção de lógica como algo sublime principalmente por meio de suas reflexões sobre o conceito de seguir uma regra, que são reflexões sobre a natureza da normatividade. O realismo semântico é incompatível com a normatividade da linguagem. Se *per impossibile* todos os nossos juízos coerentes fossem falsos, isso mostraria que não sabemos seguir as regras que governam o uso das expressões conceituais usadas na expressão desses juízos, não compreenderíamos os conceitos neles empregados. A noção de regra como determinante absoluto está ligada a uma concepção interpretacional de significação e entendimento. Wittgenstein procura mostrar que essa concepção implica um niilismo semântico na medida em que oblitera a distinção entre o que é correto e o que apenas parece correto.

Se por um lado a humanidade inteira não pode ter apenas juízos falsos, por outro o ato de seguir uma regra (que, no caso das expressões conceituais, é o ato de dizer algo verdadeiro) não é algo que apenas uma pessoa poderia fazer uma única vez em toda história da humanidade. Essa é uma maneira de dizer que o ato de seguir uma regra faz parte de uma prática, de uma atividade composta de atos recorrentes (que se repetem), regulares (que se repetem nas mesmas circunstâncias) e normativos (dos quais se pode dizer que estão certos ou errados). São essas práticas que, segundo Wittgenstein, estão na base da linguagem, não atos mentais independentes dessas práticas. Essas práticas não são o espelhamento de essências independentes. Elas são condicionadas por certos fatos naturais, mas são autônomas, isto é, nada na realidade nos compele a ter os conceitos que temos, salvo os interesses e propósitos práticos que temos. O que está na base da linguagem não é um conhecimento, portanto não é algo verdadeiro ou falso. A prática que está na base da linguagem é essencialmente pública, mas isso não significa que um solitário inato não possa criar uma linguagem. Significa que a linguagem não nasceu de uma operação mental independente das práticas públicas.

A noção de critério desempenha um papel essencial nas reflexões de Wittgenstein. Ela não é uma noção puramente epistêmica, que desempenha um papel apenas na investigação sobre o que podemos conhecer, mas primariamente semântica, ou seja, desempenha um papel na investigação sobre o significado das nossas expressões linguísticas. As investigações semânticas baseadas na noção de critério têm conseqüências epistêmicas, como por exemplo, que é impossível que todos os nossos juízos coerentes sejam falsos. Essa impossibilidade é a impossibilidade de que o uso de nossas expressões seja baseado apenas em sintomas (como pensa o cético). A relação sintomática é puramente epistêmica (embora haja flutuações entre critérios e sintomas). É a relação criterial que determina a normatividade do uso das expressões linguísticas.

A autonomia da gramática é interpretada por alguns como uma forma de convencionalismo radical ou relativismo, que seriam incompatíveis com a necessidade lógica. Segundo o convencionalismo radical, podemos inferir como quisermos, pois a relação inferencial é puramente convencional. Uma proposição se segue logicamente de outra porque resolvemos convencionalizar que elas mantêm essa relação. Essa interpretação está em conflito evidente com os textos de Wittgenstein e não se segue da sua elucidação da autonomia da gramática. Segundo o relativismo, é possível que haja lógicas alternativas que, no entanto, não são alternativas para nós. Cada lógica é relativa a uma forma de vida. Alguém com uma forma de vida diferente da nossa teria uma linguagem com uma lógica diferente da nossa. Essa linguagem seria ininteligível para nós, mas não absolutamente ininteligível. Wittgenstein, entretanto, acredita que o comportamento que caracteriza a nossa forma de vida é o sistema de referências a partir do qual podemos pensar em linguagens diferentes da nossa. Se não compreendemos a vida de seres que têm uma forma de vida radicalmente diferente da nossa, não podemos sequer pensar a possibilidade de que tenham linguagem.

Uma das tarefas mais difíceis da interpretação da filosofia de Wittgenstein é não interpretar a sua rejeição do realismo como um endosso do idealismo ou de qualquer teoria filosófica concorrente. Wittgenstein acreditava que uma compreensão correta da natureza da atividade filosófica era essencial para a solução de qualquer problema filosófico porque uma compreensão equivocada determina uma abordagem incorreta dos problemas e, portanto, uma expectativa equivocada do que deveria ser sua solução. Uma abordagem teórica nos faz procurar teorias para solucionar os problemas filosóficos, como se eles fossem um tipo especial de problema científico. Ela nos faz procurar fundamentos cognitivos para nossas habilidades lógico-linguísticas, nos fazendo passar desavisadamente pelo verdadeiro fundamento da linguagem: a ação. Por fim, a concepção teórico-apriorística da filosofia é incompatível com pelo menos um tipo de idealismo, o idealismo ontológico (por oposição ao idealista epistêmico ou empírico), pois implica que o ponto de vista do qual se pensa a teoria é o ponto de vista absoluto. O idealista ontológico pretende justamente mostrar que a realidade é aquilo que corresponde ao que podemos pensar sub *specie humanitatis*. Mas ao tentar fazer isso por meio de uma teoria *a priori*, ele deveria assumir um ponto de vista absoluto para provar que não há uma realidade independente. Bem ou mal sucedida, a estratégia de Wittgenstein consiste em se tentar mostrar a vacuidade das pretensas teses realistas e idealistas. O idealismo raramente é seu alvo explícito, mas ele o rejeita do mesmo

modo: "...realismo e idealismo [...] fazem asserções injustas que divergem da sua prática cotidiana".<sup>1</sup> "Pois é assim que as disputas entre Idealistas, Solipsistas e Realistas se parecem. Um lado ataca a forma normal de expressão como se estivesse atacando uma afirmação; as outras defendem-na, como se estivessem afirmando fatos reconhecidos por todo ser humano sensato."<sup>2</sup> Wittgenstein nega a separabilidade absoluta entre verdade e asserção justificada. Por isso ele não é um realista. Mas ele também rejeita a identificação de ambas as coisas. Por isso ele não é um idealista.

---

<sup>1</sup> *PG* p. 293.

<sup>2</sup> *PI* §402.

## BIBLIOGRAFIA

### *Textos de Wittgenstein*

- BBB** *The Blue and Brown Books*. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- CE** “Cause and Effect: Intuitive Awareness”. Trad. Peter Winch. *in*: James Klagge & Alfred Nordmann (eds.). *Ludwig Wittgenstein: Philosophical Occasions*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993, pp. 370-426.
- CL** *Cambridge Letters - Correspondence with Russell, Keynes, Moore, Ramsey and Sraffa*. Brian McGuinness & G.H. von Wright (eds.). Oxford: Blackwell, 1997.
- CV** *Culture and Value*. Revised edition. G.H. von Wright (ed.). Trad. Peter Winch. Oxford: Blackwell, 1998.
- LPE** “Notes for Lectures on ‘Private Experience’ and ‘Sense Data’ ”. *in*: James Klagge & Alfred Nordmann (eds.). *Ludwig Wittgenstein: Philosophical Occasions*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993, pp. 202-88.
- LWPP II** *Last Writings on the Philosophy of Psychology*. Vol. II. The Inner and The Outer. G.H. von Wright & Heikki Nyman (eds.). Trad. G.C. Luckhardt & Maximilian A.E. Aue. Oxford: Blackwell, 1992.
- NB** *Notebooks – 1914-1916*. 2ª ed. G.H. von Wright & G.E.M. Anscombe (eds.). Trad. G.E.M. Anscombe. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- NDM** “Notes Dictated to G.E. Moore in Norway”. *in*: *NB*. Appendix II, pp. 108-119.
- NL** “Notes on Logic”. *in*: *NB*. Appendix I, pp. 93-119.
- OC** *On Certainty*. G.E.M. Anscombe & G.H. Wright (eds.). Trad. Denis Paul & G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1975.
- P** “Philosophy” *in*: James Klagge & Alfred Nordmann (eds.). *Ludwig Wittgenstein: Philosophical Occasions*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993, pp. 158-199.
- PG** *Philosophical Grammar*. Rush Rhees (ed.). Trad. A. Kenny. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1974.  
*Philosophische Grammatik*, Rush Rhees (ed.). Oxford: Basil Blackwell, 1969.
- PI** *Philosophical Investigations*. G.E.M. Anscombe & Rush Rhees (eds.). Trad. G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1958.  
*Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- PR** *Philosophical Remarks*. Rush Rhees (ed.). Trad. Raymond Hargreaves & Roger White. Chicago: Chicago University Press, 1975.  
*Philosophische Bemerkungen*, Rush Rhees (ed.). Oxford: Basil Blackwell, 1964.
- RC** *Remarks on Colour*. G.E.M. Anscombe (ed.). Trad. L.L. McAlister e M. Schättle. Oxford: Basil Blackwell, 1977.

- RFM* *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Revised edition. G.H. Wright & R. Rhees & G.E.M. Anscombe (eds.). Trad. G.E.M. Anscombe. Cambridge-MA: The MIT Press, 1996.  
*Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, revised and expanded ed. G.E.M. Anscombe, Rush Rhees and G.H. von Wright (eds.), in: *Schriften* 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974.
- RPP I* *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Volume I. G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright (eds.). Trad. G. E. M. Anscombe. Oxford, Basil Blackwell, 1980.
- RPP II* *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Volume II. G. H. von Wright & Heikki Nyman (eds.). Trad. C. G. Luckhardt & M. A. E Aue. Oxford, Basil Blackwell, 1980.
- SRLF* "Some Remarks on Logical Form". in: James Klagge & Alfred Nordmann (eds.). *Ludwig Wittgenstein: Philosophical Occasions*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993, pp. 29-35.
- TLP* *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 1994.  
*Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. C.K. Ogden. London: Routledge & Kegan Paul, 1922.
- Z* *Zettel*. G.E.M. Anscombe & G.H. von Wright (eds.). Trad. G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1967.

### *Wittgenstein: Lições e Conversações*

- LFM* *Lectures on the Foundations of Mathematics*. From the notes of Bosanquet, R.G.; Malcolm, Norman; Rhees, Rush & Smythies, Yorick. Diamond, Cora (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- WLA* *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932-1935*. From the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald. Alice Ambrose (ed.) Oxford: Basil Blackwell.
- WLM* Moore, G.E. "Wittgenstein's Lectures in 1930-33". in: James Klagge & Alfred Nordmann (eds.). *Ludwig Wittgenstein: Philosophical Occasions*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993, pp. 46-114.
- WVC* *Wittgenstein and the Vienna Circle*. Conversations recorded by Friedrich Waismann. Brian McGuinness (ed.). Trad. Schulte, Joachim & McGuinness, Brian. Oxford: Basil Blackwell, 1979.

### *Textos de Frege*

- BSLD* "A Brief Survey of my Logical Doctrines". in: *Posthumous Writings*. Hermes, Hans *et al* (eds.), Long, Peter & White, Roger (trad.), Oxford: Basil Blackwell, 1979, pp. 197-202.
- CO* "On Concept and Object" in: Beaney, Michael (ed.), *The Frege Reader*. Oxford: Blackwell, 1997, pp. 181-193.
- CSB* "Comments on *Sinn* and *Bedeutung*" in: Beaney, Michael (ed.), *The Frege Reader*. Oxford: Blackwell, 1997, pp. 172-180.
- FC* "Function and Concept". in: Beaney, Michael (ed.), *The Frege Reader*. Oxford: Blackwell, 1997, pp. 130-148.
- FGii* "On the Foundations of Geometry. Second Series" in: *Posthumous Writings*. Hermes, Hans *et al* (eds.), Long, Peter & White, Roger (trad.), Oxford: Basil Blackwell, 1979, pp. 193-340.

- GA *Grundgesetze der Arithmetik*, Volume II. (extratos) in: \_\_\_\_\_. *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*. Brian McGuinness (ed.) Trad. Max Black *et alli*. Oxford: Basil Blackwell, 1984, pp. 258-289.
- IL "Introduction to Logic". in: *Posthumous Writings*. Hermes, Hans *et al* (eds.), Long, Peter & White, Roger (trad.), Oxford: Basil Blackwell, 1979, pp. 185-196.
- L "Logic". in: *Posthumous Writings*. Hermes, Hans *et al* (eds.), Long, Peter & White, Roger (trad.), Oxford: Basil Blackwell, 1979, pp. 126-151.
- LM "Logic in Mathematics" in: Beaney, Michael (ed.), *The Frege Reader*. Oxford: Blackwell, 1997, pp. 308-318.
- NLD "Notes for Ludwig Darmstaedter". in: *Posthumous Writings*. Hermes, Hans *et al* (eds.), Long, Peter & White, Roger (trad.), Oxford: Basil Blackwell, 1979, pp. 253-257.
- SB "On *Sinn* and *Bedeutung*" in: Beaney, Michael (ed.), *The Frege Reader*. Oxford: Blackwell, 1997, pp. 151-180.
- T "Thought". in: Beaney, Michael (ed.), *The Frege Reader*. Oxford: Blackwell, 1997, pp. 324-345.

### Textos de Russell

- IMP *Introduction to Mathematical Philosophy*. London: Routledge, 1993.
- ML *Mysticism and Logic*. London: Unwin Books, 1963.
- PP *The Problems Of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

### Outros textos (citados)

- ALBRITTON, Rogers. (1966) "On Wittgenstein's Use of the Term 'Criterion'". in: George Pitcher (ed.). *Wittgenstein: The Philosophical Investigations. A Collection of Critical Essays*. Garden City (NY): Anchor Books, pp. 231-250.
- ANSCOMBE, G.E.M. (1985) "Wittgenstein on Rules and Private Language". *Ethics*, vol. 95, n. 2, pp. 342-352.
- \_\_\_\_ (1971) *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. London: Hutchinson University Library.
- ANSCOMBE, G.E.M. (1981) "The Question of Linguistic Idealism", in: \_\_\_\_ *From Parmenides to Wittgenstein*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 112-133
- ARISTÓTELES. (1973) *Dos Argumentos Sofísticos*. São Paulo: Abril Cultural, pp. 159-203.
- \_\_\_\_ (1969) *Metafísica*. Porto Alegre: Editora Globo.
- AUSTIN, James. (1980) "Wittgenstein's Solution to the Colour Exclusion Problem". *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 41, n. 1-2, pp. 142-149.
- AUSTIN, John L. (1990) *Quando Dizer é Fazer: Palavras e Ação*. Trad. Danilo M. de Sousa Filho. Porto Alegre: Artes Médicas.
- BAKER, G.P. (1997) "Criteria: A New Foundation for Semantics". in: Stuart Shanker (ed.) *Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments*. London: Routledge, pp. 194-225.
- \_\_\_\_ (1988) *Wittgenstein, Frege and the Vienna Circle*. Oxford: Basil Blackwell.
- BAKER, G.P. & HACKER, P.M.S. (1992) *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*. vol. 2 of an *Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.
- BAMBROUGH, Renford. (1966) "Universals and Family Resemblance". in: George Pitcher (ed.). *Wittgenstein: The Philosophical Investigations. A Collection of Critical Essays*. Garden City (NY): Anchor Books, pp. 186-204.

- BLACK, Max. (1964) *A Companion to Wittgenstein's "Tractatus"*. Ithaca: Cornell University Press.
- BLOOR, David. (1996) "The Question of Linguistic Idealism Revisited" in: Hans Sluga & David G Stern. *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 354-382.
- BROCKHAUS, Richard R. (1991) *Pulling Up The Ladder: The Metaphysical Roots of Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus*. La Salle: Open Court.
- CARROLL, Lewis. (1895) "What the Tortoise Said to Achilles". *Mind*, vol 4: n.14, pp. 278-280.
- CARRUTHERS, Peter. (1990) *The Metaphysics of the Tractatus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CHIHARA, Charles & FODOR, Jerry. (1966) "Operationalism and Ordinary Language: A Critique of Wittgenstein". in: Pitcher, George (ed.). *Wittgenstein: The Philosophical Investigations. A Collection of Critical Essays*. Garden City (NY): Anchor Books, pp. 384-419.
- CONANT, James. (2000) "Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein". in: Alice Cray & Rupert Read (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, pp. 174-217.
- \_\_\_\_\_ (1998) "Wittgenstein on Meaning and Use". *Philosophical Investigations*, vol. 21, n. 3, pp. 222-250.
- \_\_\_\_\_ (1991) "The Search for Logically Alien Thought: Descartes, Kant, Frege and the *Tractatus*". *Philosophical Topics*, vol. 20, n° 1, pp. 115-180.
- \_\_\_\_\_ (1990) "Throwing Away the Top of the Ladder". *The Yale Review*, vol. 79: n. 3, pp. 328-364.
- \_\_\_\_\_ (1989) "Must We Show What We Cannot Say?". in: Richard Fleming & Michael PAYNE (eds.). *The Senses of Stanley Cavell*. Lewisburg: Buckwell University Press, , pp. 242-283.
- COPI, Irving. (1971) *The Theory of Logical Types*. London: Routledge & Kegan Paul.
- COOK, John. (2000) *Wittgenstein, Empiricism and Language*. Oxford: Oxford University Press.
- DELGADO, Pilar López de S. M. (1986) *Introducción a Wittgenstein: Sujeto, Mente y Conducta*. Barcelona: Herder.
- DESCARTES, (1985) *Rules for the Direction of the Mind*, in: \_\_\_\_\_ *The Philosophical Writings of Descartes*, Trad. John Cottingham, Robert Stoothoff & Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press.
- DIAMOND, Cora. (2000[a]) "Does Bismark Have a Beetle in his Box? The Private Language Argument in the *Tractatus*" in: Alice Cray & Rupert Read (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, pp. 262-294.
- \_\_\_\_\_ (2000[b]) "Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's *Tractatus*". in: Alice Cray & Rupert Read (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, pp. 149-173.
- \_\_\_\_\_ (1996) "Wittgenstein, mathematics, and ethics: Resisting the attractions of realism". in: Hans Sluga & David G. Stern (eds.). *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 226-260.
- \_\_\_\_\_ (1991[a]) "Frege and Nonsense". in: \_\_\_\_\_ *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge/Massachusetts: The MIT Press, pp. 73-93.
- \_\_\_\_\_ (1991[b]) "Throwing away the Ladder: How to Read the *Tractatus*". in: \_\_\_\_\_ *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge/Massachusetts: The MIT Press, pp. 179-204.
- \_\_\_\_\_ (1991[c]) "The Face of Necessity". in: \_\_\_\_\_ *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge/Massachusetts: The MIT Press, pp. 243-266.
- \_\_\_\_\_ (1991[d]) "Introduction II: Wittgenstein and Metaphysics". in: \_\_\_\_\_ *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge/Massachusetts: The MIT Press, pp.13-38.
- \_\_\_\_\_ (1991[e]) "Wright's Wittgenstein". in: \_\_\_\_\_ *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge/Massachusetts: The MIT Press, pp. 205-223.
- \_\_\_\_\_ (1989) "Rules: Looking in the Right Place" in: D. R. Phillips & Peter Winch, *Wittgenstein: Attention to Particulars*. New York: St. Martin Press, pp. 12-35.
- DIAMOND, Cora & CONANT, James. (2004) "On Reading the *Tractatus* Resolutely". in: *The Lasting Significance of Wittgenstein's Philosophy*. No prelo pela Routledge.
- DRURY, M. O'C. (1981) "Conversations with Wittgenstein". in: Rush Rhees (ed.). *Ludwig Wittgenstein, Personal Recollections*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 112-189.



- DUMMETT, Michael (1993) "Wittgenstein on Necessity: Some Reflections". in: \_\_\_\_ *The Seas of Language*. Oxford, pp. 446-461.
- \_\_\_\_ (1991) *The Logical Basis of Metaphysics*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press.
- \_\_\_\_ (1978) *Truth and Other Enigmas*. London: Duckworth.
- \_\_\_\_ (1966) "Wittgenstein's Philosophy of Mathematics" in: Gorge Pitcher (ed.). *Wittgenstein: The Philosophical Investigations. A Collection of Critical Essays*. Garden City (NY): Anchor Books, pp. 420-447.
- FAVRHOLT, D. (1967) *An Interpretation and Critique of Wittgenstein's Tractatus*, Copenhagen: Munksgaard.
- FLOYD, Juliet. (2000) "Wittgenstein, Mathematics and Philosophy". in: Alice Cray & Rupert Read (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, pp. 232-261.
- FOGELIN, Robert J. (1982) "Wittgenstein's Operator *N*". *Analysis*, vol. 42, n° 4, pp. 124-127.
- FRASCOLLA, Pasquale. (1994) *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*. London: Routledge.
- GEACH, Peter. (1981) "Wittgenstein's Operator *N*". *Analysis*, vol. 41, n. 4, 1981, pp. 168-170.
- \_\_\_\_ (1976) "Saying and Showing in Frege and Wittgenstein". in: Jaakko Hintikka (ed.). *Essays on Wittgenstein in honour of G. H. von Wright. Acta Philosophica Fennica*. 28, pp. 54-70.
- GIANNOTTI, J. A. (1995) *Apresentação do Mundo: Considerações Sobre o Pensamento de Ludwig Wittgenstein*. São Paulo: Companhia das Letras.
- GLOCK, Hans-Johann. (1996) *Dicionário Wittgenstein*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- GOODMAN, Nelson. (1991) *Facto, Ficção e Previsão*. Trad. Diogo Falcão. Lisboa: Editorial Presença.
- GOLDFARB, Warren. (1997) "Wittgenstein on Fixity of Meaning". in: William W. Tait (ed.). *Early Analytic Philosophy: Frege, Russell, Wittgenstein - Essays in Honor of Leonard Linsky*. Chicago: Open Court, pp. 75-89.
- \_\_\_\_ (1989) "Wittgenstein, Mind and Scientism". *The Journal of Philosophy*, vol. 86, n. 11, pp. 635-642.
- GRIFFIN, James. (1997) *Wittgenstein's Logical Atomism*. Bristol: Thoemmes Press.
- HACKER, P.M.S. (2000) "Was He Trying to Whistle It?" in: Alice Cray & Rupert Read (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, pp. 353-388.
- \_\_\_\_ (1999) "Naming, Thinking and Meaning in the *Tractatus*". *Philosophical Investigations*, vol. 22, no 2, pp. 119-135.
- \_\_\_\_ (1997) *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*. Bristol: Thoemmes Press.
- \_\_\_\_ (1996) "Semantic Holism: Frege and Wittgenstein". in: C.G. Luckhardt (ed.). *Wittgenstein: Sources and Perspectives*. Bristol: Thoemmes Press, 213-242.
- \_\_\_\_ (1990) *Wittgenstein: Meaning and Mind*. Vol. 3 de An Analytical Commentary on Wittgenstein's *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.
- HANFLING, Oswald. (1997) "Criteria, Convention and Other Minds". in: Stuart Shanker. (ed.) *Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments*. London: Routledge, pp. 227-238.
- \_\_\_\_ (1989) *Wittgenstein's later Philosophy*. London: MacMillan.
- \_\_\_\_ (1980) "Does Language Need Rules?". *Philosophical Quarterly*, vol. 30, n. 120, pp. 193-205.
- HARRISON, Bernard. (1999) "Criteria and Truth". *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XXIII, pp. 207-235.
- HUME, David. (1999) *Enquires Concerning Human Understanding and Concerning The Principles of Morals*. P.H. Nidditch, & L.A. Selby-Bigge (eds.), Third Edition. Oxford: Clarendon Press.
- HYLTON, Peter. (1997) "Functions, Operations, and Sense in Wittgenstein's *Tractatus*". in: William W. Tait (ed.). *Early Analytic Philosophy: Frege, Russell, Wittgenstein*. Chicago: Open Court.
- KANT, Immanuel. (1994) *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos & Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- \_\_\_\_ (1992) *Lógica*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- \_\_\_\_ (s.d.) *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*. Trad. Lourival de Queiroz Henkel. Rio de Janeiro: Tecnoprint.

- KENNY, Anthony. (1976) "The Ghost of the *Tractatus*". in: Godfrey Vesey (ed.). *Understanding Wittgenstein*. London: MacMillan, pp. 1-13.
- \_\_\_\_ (1967) "Criterion". in: Paul Edwards (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. II. London: MacMillan, pp. 258-261.
- KIRKHAM, Richard. (1995) *Theories of Truth: A Critical Introduction*. Cambridge: The MIT Press.
- KLINE, Morris. (1992) *El Pensamiento Matemático de la Antigüedad a Nuestros Dias*. Vol. III. Trad. A.Garciadiago & M. Martinez. Madrid: Alianza Universidad.
- KREMER, Michael. (2001) "The Purpose of Tractarian Nonsense". *Noûs*, vol. 35, n. 1, pp. 39-73.
- KRIPKE, Saul. (1982) *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford: Blackwell.
- \_\_\_\_ (1972) *Naming and Necessity*. Oxford: Basil Blackwell.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm von. (1989) *Discourse on Metaphysics*. in: \_\_\_\_ *Philosophical Essays*. Trad. e Ed. Roger Ariew & Daniel Garber. Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, pp. 35-58.
- LOCKE, John. *Essay An Concerning Human Understanding*. (Past Masters CD ROM) Based on the Twelfth Edition *Works*. Proofread against the Fraser edition. Fraser (ed.). Dover, 1959. Nidditch (ed.), 1975.
- LUCKHARDT, C.G. (19??) "Beyond Knowledge: Paradigms in Wittgenstein's Later Philosophy". *Philosophy and Phenomenological Research*.
- MACHADO, Alexandre N. (1998) *Wittgenstein e o Problema da Linguagem Privada*. Dissertação de Mestrado. UFRGS.
- MALCOLM, Norman. (1993) *Wittgenstein: A Religious Point of View?* Peter Winch (ed.). London: Routledge.
- \_\_\_\_ (1986) *Wittgenstein: Nothing is Hidden*. Oxford: Basil Blackwell.
- \_\_\_\_ (1977[a]) "Wittgenstein's *Philosophical Investigations*". in: \_\_\_\_ *Knowledge and Certainty*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, pp. 96-129.
- \_\_\_\_ (1977[b]) *Memory and Mind*. Ithaca: Cornell University Press.
- \_\_\_\_ (1958) *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. 1ª edição. Oxford: Oxford University Press,
- MARION, Mathieu. (1998) *Wittgenstein, Finitism, and the Foundations of Mathematics*. Oxford: Clarendon Press.
- MARQUES, José Oscar de Almeida. (1995) "Pensar o Sentido de uma Proposição". *Manuscrito*, vol. 17: n. 2, pp. 185-197.
- MATES, Benson. (1968) *Lógica Elementar*. Trad. Leônidas H.B. Hegenberg & Octanny Silveira da Motta. São Paulo: Companhia Editora Nacional/EDUSP.
- MCDONOUGH, Richard M. (1986) *The Argument of the "Tractatus"*. New York: SUNY Press.
- MCGUINNESS, Brian. (2001) "'Solipsism' in the Tractatus". in: David Charles & William Child. (eds.). *Wittgensteinian Themes - Essays in Honour of David Pears*. Oxford: Oxford University Press, pp. 1-11.
- \_\_\_\_ (1988) "Tractatus: 1921-1922". in: \_\_\_\_ *Wittgenstein, A Life - Young Ludwig (1889-1921)*. London: Duckworth, pp. 296-316.
- MCMULLEN, Carolyn. (1989) "In What Sense is Logic Sublime?". *Noûs*, vol. 23, n. 23, pp. 35-61.
- MINAR, Edward. (1995) "Feeling at Home in Language (What Makes Reading *Philosophical Investigations* Possible?)". *Synthese*, 102, pp. 413-452.
- MOUNCE, H.O. (1997) "Philosophy, Solipsism And Thought". *The Philosophical Quarterly*, Vol. 47, nº 186, pp. 1-18.
- \_\_\_\_ (1981) *Wittgenstein's Tractatus: An Introduction*. Oxford: Basil Blackwell.
- NAGEL, Thomas. (1986) *The View From Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- NOE, Robert Alva. (1994) "Wittgenstein, Phenomenology and What Makes sense to Say". *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 54, n. 1.

- PEARS, David. (1988) *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*. Vol II. Oxford: Clarendon Press.
- \_\_\_\_ (1987) *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*. Vol I. Oxford: Clarendon Press.
- \_\_\_\_ (1971) *Wittgenstein*. Glasgow: Fontana.
- PLATÃO. (1980) *Diálogos*. Vol. 8. *Teeteto – Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará.
- PROOPS, Ian. (2001) "The New Wittgenstein: A Critique", *European Journal of Philosophy*, vol. 9, n. 3, pp. 375-404.
- PUTNAM, Hilary. (1995) "The Meaning of Meaning". in: \_\_\_\_ *Mind, Language and Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 215-271.
- QUINE, Willard V. (1980[a]) "A Relatividade Ontológica". Trad. Oswaldo P. de A. P. da Silva e Andréa M. A. de C. Loparic. in: Gilbert Ryle *et alli*. *Ensaio*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção *Os Pensadores*), p. 133-156.
- \_\_\_\_ (1980[b]) "Identidade, Ostensão e Hipóstase". Trad. João Paulo Monteiro, in: Gilbert Ryle *et alli*. *Ensaio*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção *Os Pensadores*), pp. 249-258.
- RABENSCHLAG, Ricardo S. (1996) *O Problema das Cores e a Substância do Mundo no Tractatus Logico-Philosophicus*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: UFRGS.
- RAMSEY, Frank. P. (1950[a]) "Philosophy", in: *The Foundations of Mathematics*. M. A. Braithwaite (ed.). New York: The Humanities Press, pp. 263-269.
- \_\_\_\_ (1950[b]) "Critical Notice of *Tractatus Logico-Philosophicus*". in: \_\_\_\_ *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays*. New York: The Humanities Press, pp. 270-286.
- RHEES, Rush. (2001) "On Wittgenstein". *Philosophical Investigations* (edição especial do quinquagésimo aniversário da morte de Wittgenstein), vol. 24, n. 2, pp. 153-162.
- \_\_\_\_ (1998) *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*. D.Z. Phillips (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_ (1996) *Discussions of Wittgenstein*. Bristol: Thoemmes Press.
- RICKETTS, Thomas. (1996) "Pictures, Logic and the Limits of Sense in Wittgenstein's *Tractatus*". in: Hans Sluga & David G. STERN (eds.). *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 59-99.
- SHAPIRO, Steward. (2000) *Thinking About Mathematics. The Philosophy of Mathematics*. Oxford: Oxford University Press.
- STOCK, Guy. (1988) "Leibniz and Kripke's Skeptical Paradox". *The Philosophical Quarterly*, vol. 38, n. 152, pp. 326-329.
- \_\_\_\_ (1976) "Wittgenstein on Russell's Theory of Judgement". in: Godfrey Vesey (ed.). *Understanding Wittgenstein*. London: McMillan, pp. 62-75.
- STRAWSON, P. F. (1966) "Review of Wittgenstein's *Philosophical Investigations*". in: Gorge Pitcher (ed.). *Wittgenstein: The Philosophical Investigations. A Collection of Critical Essays*. Garden City (NY): Anchor Books, pp. 22-64.
- \_\_\_\_ (1964) *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: University Paperbacks.
- STROUD, Barry. (2000) "The Allure of Idealism". in: \_\_\_\_ *Understanding Human Knowledge: Philosophical Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_ (1966) "Wittgenstein and Logical Necessity". in: Gorge Pitcher (ed.). *Wittgenstein: The Philosophical Investigations. A Collection of Critical Essays*. Garden City (NY): Anchor Books, pp. 477-498. Reimpresso in: \_\_\_\_ (2000) *Meaning, Understanding, and Practice*. Oxford: Oxford University Press, pp. 1-16. As páginas citadas são da edição de Pitcher.
- TUGENDHAT, Ernst. (1992) "Wittgenstein I: A Impossibilidade de uma Linguagem Privada". Trad. Plínio Junqueira Smith. *Novos Estudos Cebrap*, n. 32, pp. 47-63.

- WEISS, Jonathan. (2001) "Illusions of Sense in the *Tractatus*: Wittgenstein and Imaginative Understanding". *Philosophical Investigations*, vol. 24, n° 3, pp. 228-245.
- WELLMAN, Carl. (1962) "Wittgenstein's Conception of a Criterion". *Philosophical Review*, vol. 71, pp. 433-447.
- WILLIAMS, Bernard. (1974) "Wittgenstein and Idealism". in: Godfrey Vesey (ed.) *Understanding Wittgenstein*. London: MacMillan, pp. 76-95.
- WINCH, Peter. (1987) "Language, Thought and World in Wittgenstein's *Tractatus*". in: \_\_\_\_ *Trying to Make Sense*. Oxford: Blackwell.
- WITHERSPOON, Edward. (2000) "Conceptions of Nonsense in Carnap and Wittgenstein". in: Alice Cray & Rupert Read (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, pp. 315-349.
- WRIGHT, Crispin. (1993) *Realism, Meaning and Truth*. 2ª edição. Oxford: Blackwell.
- \_\_\_\_ (1980) *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*. London: Duckworth.