UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LINGUÍSTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SEMIÓTICA E LINGUÍSTICA GERAL

Joana Bortolini Franco

Significado corporeado e significado como uso:
uma investigação das relações entre a linguística cognitiva
e a filosofia de Wittgenstein

São Paulo
2014

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LINGUÍSTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SEMIÓTICA E LINGUÍSTICA GERAL

Significado corporeado e significado como uso:
uma investigação das relações entre a linguística cognitiva
e a filosofia de Wittgenstein

Dissertação apresentada à Universidade
de São Paulo para obtenção do título de
mestra em linguística

Orientadora: Evani de Carvalho Viotti

São Paulo

2014

Aos meus pais

Agradecimentos

Agradeço, acima de tudo, aos meus pais, Marília Lopes Bortolini Franco e Roberto Gomes Franco, por depositarem em mim confiança e amor, por respeitarem e apoiarem as minhas escolhas e por se fazerem presentes em cada etapa do caminho que me levou até aqui.

Agradeço à minha família, principalmente meus avós Dirceu Bortolini, Lúcia Lopes Teixeira Bortolini e Maria Laurita Gomes Franco, por me enviarem carinho e incentivo, mesmo estando distantes. Agradeço ao meu irmão João Franco Neto que, sem o saber, representou o juiz do meu sucesso.

Agradeço aos meus amigos, que acompanharam os altos e baixos emocionais desta pesquisa e foram o meu tranquilizador em momentos de maiores tensões. Agradeço, especialmente, a Alexandre Barbosa Marques, que, além de me apoiar como amigo, acompanhou o desenvolvimento da pesquisa desde sua gestação, sempre discutindo e debatendo ricamente as ideias, com sua perspectiva humanista única.

Agradeço ao meu companheiro João Augusto Schwarzwälder Sprovieri, que, com amor e compreensão, foi uma companhia indispensável nas últimas etapas desta pesquisa.

Agradeço à minha orientadora de iniciação científica e de mestrado, Evani de Carvalho Viotti, não somente por ter criado condições de trabalho e reflexão, se dispondo a colaborar e discutir as ideias presentes neste trabalho e ajudando a moldar a pesquisadora que sou, em nível acadêmico e pessoal, mas também por acreditar em meu potencial e por me dar liberdade de pensamento.

Agradeço à minha primeira orientadora, Sheila Vieira de Camargo Grillo, que me iniciou na pesquisa acadêmica e contribuiu para o entendimento de um filósofo que mantém influências sobre mim, Wilhelm Dilthey.

Agradeço ao professor João Vergílio Cutter por ter fornecido uma visão profunda e apaixonada na filosofia de Wittgenstein, assim como por ter se disposto, como se fosse ele próprio meu orientador, a ler e comentar a minha pesquisa. A minha interpretação da

filosofia de Wittgenstein deve grandemente a este professor. Agradeço igualmente aos colegas do grupo de estudos de filosofia da linguagem.

Agradeço a Carlos Cornejo por participar da minha banca de qualificação, fazendo importantes observações e fornecendo uma visão clara das novas perspectivas em ciências cognitivas.

Agradeço a todos os professores que participaram da minha formação, especialmente Olga Ferreira Coelho, Marcus Lopes e Maria Christina Altman, que constituíram exemplos de compromisso e paixão pela pesquisa acadêmica em ciências humanas. Agradeço a Esmeralda Vailati Negrão pelos conselhos involuntários que ajudaram a me situar academicamente.

Agradeço aos funcionários do Departamento de Linguística Robson Dantas, Ben Hur Euzébio e Érica Flávia de Oliveira, por serem sempre prestativos e por me ajudarem a resolver questões burocráticas. Agradeço, igualmente, aos funcionários da seção de alunos da faculdade de letras, assim como aos funcionários da Biblioteca Florestan Fernandes. Agradeço, ainda, a todos os funcionários da USP: os motoristas de ônibus, os funcionários dos restaurantes, os funcionários da limpeza, etc., por possibilitarem, de modo quase invisível, a vida no campus.

Agradeço aos colegas do grupo de estudos João Paulo da Silva, Renata Moreira, Thaís Bolgueroni Barbosa, Ana Luísa Seelander e Juliana Antunes Nasser, pelas leituras e discussões que tivemos no grupo de estudos LLIC (Laboratório Linguagem, Interação, Cognição). Agradeço a Luís Veronesi e Filipe Nunes, que se dispuseram a debater meu trabalho e discutem comigo, no grupo de estudos que formamos, as reflexões que compõem, em grande parte, esta pesquisa.

Agradeço aos meus amigos e colegas de faculdade.

Agradeço ao CNPq, que financiou a pesquisa de iniciação que originou esta dissertação. Agradeço, finalmente, à Pró-reitoria da Universidade de São Paulo e à FAPESP, por financiarem a minha pesquisa de mestrado, depositando confiança e recursos em meu trabalho.

Resumo

Esta dissertação de mestrado apresenta os principais resultados de uma pesquisa que se dedicou a comparar e confrontar as concepções de linguagem e significado da linguística cognitiva com as formulações da segunda fase da filosofia de Ludwig Wittgenstein. A partir da leitura e interpretação de textos fundamentais da linguística cognitiva e de importantes publicações de Wittgenstein, e do cotejo das ideias extraídas daí, esta dissertação pretende salientar as semelhanças e colocar em evidência as diferenças dessas linhas de pensamento, para indicar caminhos promissores de diálogo. Além disso, esta dissertação pretende comunicar-se com um domínio mais amplo de pensamento, incluindo no debate outras correntes e disciplinas das ciências cognitivas, o que respeita a vocação interdisciplinar dessas concepções de linguagem e que orientou esta pesquisa.

Embora as discussões desta dissertação se deem, principalmente, em torno da noção de significado e linguagem, elas dizem respeito a concepções de racionalidade e cognição que tocam em temas largamente presentes no pensamento ocidental. Por isso, elas são apresentadas, nos primeiros capítulos, em um contexto mais amplo de pensamento, posicionadas no mesmo lado de um debate entre amplos paradigmas de pensamento, o paradigma objetivista e o paradigma experiencialista. A linguística cognitiva e Wittgenstein, assim como esta pesquisa, assumem, igualmente, que a linguagem humana não deve ser abordada como algo isolado do seu uso concreto. O confronto entre elas se dá a partir do momento que temos, de um lado, uma concepção de significado ancorada na experiência com o corpo enquanto organismo biológico, e, de outro lado, uma abordagem da linguagem que exclui a preocupação com qualquer fundamento causal do uso da linguagem. Essa diferença foi abordada em termos, em parte, de uma diferença entre ciência, mas principalmente levando em conta o aspecto internalista da concepção da linguística cognitiva e externalista da de Wittgenstein.

Depois de aproximar os modelos explicativos da linguística cognitiva e particularidades do uso da linguagem cotidiana notadas por Wittgenstein, no capítulo 3, eu investigo as noções de jogo-de-linguagem e de forma de vida de Wittgenstein, propondo uma interpretação com foco na ideia do uso da linguagem como uma ação humana. Essa interpretação conduz à proposta de que a noção de forma de vida deve ser abordada com referência à ideia de interação, o que tem consequências para a concepção de significado trazida de Wittgenstein e para a aproximação a ser feita com a linguística cognitiva. As perspectivas de diálogo que a linguística cognitiva tem com Wittgenstein são delineadas no capítulo 6, a partir da posição teórica assumida por correntes recentes das ciências cognitivas. Por fim, as questões de pesquisa são recolocadas e abordadas com novo foco: os problemas sugeridos pela diferença entre filosofia e ciência são deixados de lado e a oposição entre significado corporeado e significado público é reformulada para aquela que dá título a este trabalho: significado corporeado e significado como uso. Essa reformulação chama a atenção para a necessidade de não colocar em oposição uma concepção de significado corporeada com uma visão interacional e focada na ação, como é o caso daquela encontrada na segunda filosofia de Wittgenstein.

Palavras-chave: linguística cognitiva; ciências cognitivas; Wittgenstein; forma de vida; interação.

Abstract

This thesis presents the main results of a research dedicated to comparing and confronting Cognitive Linguistics' conceptions of language and meaning with the formulations of the second phase of Ludwig Wittgenstein's philosophy. Based on the reading and interpretation of fundamental texts in Cognitive Linguistics and of important publications of Wittgenstein, this thesis aims at highlighting the similarities and differences between these two lines of thought, in order to suggest promising lines of dialogue between them. It also intends to include in the debate other trends of Cognitive Sciences, respecting the interdisciplinary view of the language conceptions which have oriented this research.

Although the discussions especially concern the notions of meaning and language, they also involve conceptions of rationality and cognition that touch several contemporary themes of relevance in western thought. In the early chapters, these notions appear in a wider context of thought, side by side in a debate between two paradigms: the objectivist and the experientialist paradigms. Cognitive Linguistics and late Wittgenstein's philosophy likewise assume that human language cannot be considered as something isolated from its concrete use. The conflict between them begins when we have, on the one hand, a conception of meaning grounded in the experience with the body as a biological organism, and, on the other hand, an approach to language that excludes the concern with any causal fundament of language use. This difference has been partially presented in terms of a difference between Science and Philosophy, but mainly taking into account the internalist aspect of Cognitive Linguistics and the externalist aspect of Wittgenstein's conceptions.

After discussing the models of Cognitive Linguistics to explain certain particularities of language use, which Wittgenstein has likewise noted, the notions of language-game and form of life are investigated; an interpretation focused on the idea of language as human action has been proposed. This interpretation suggests that the notion of form of life should be seen from an interactionist point of view, which has consequences to the conception of meaning brought from Wittgenstein and to its approximation with Cognitive Linguistics. Finally, the original research questions are reset with a new focus: the problems suggested by the difference between Science and Philosophy are left aside and the opposition between embodied meaning and public meaning is reformulated to the one that gives title of this thesis: embodied meaning and meaning as use. This reformulation points to the necessity of not opposing an embodied conception of meaning and an interactional and action oriented view, as found in the second philosophy of Wittgenstein.

Key-words: Cognitive Linguistics; Cognitive Sciences; Wittgenstein; form of life; interaction.

Índice

Agradecimentos.....	i
Resumo.....	iii
Abstract	iv
1. Introdução.....	1
2. Linguística cognitiva e Wittgenstein.....	8
2.1. Linguística cognitiva	8
2.1.1. Realismo corporeado	9
2.1.2. Significado corporeado e metáforas conceituais	12
2.1.3. Metáforas conceituais e a metafísica da vida cotidiana	13
2.2. Wittgenstein.....	15
2.2.1. Filosofia descritiva	17
2.2.2. Filosofia terapêutica	21
3. Aproximações entre a linguística cognitiva e Wittgenstein	25
3.1. Coincidências no alvo e natureza das críticas	25
3.1.1. Crítica a concepções metafísicas de linguagem	25
3.1.2. Emergência das teorias metafísicas	28
3.2. Metáforas conceituais e analogias entre formas da linguagem	34
3.2.1 Linguagem: a metáfora do conduíte	35
3.2.2. Mente e pensamento	36
3.2.3. Tempo.....	43
4. Jogos-de-linguagem, forma de vida e interação	45
4.1. Jogos-de-linguagem: a precedência da ação sobre a regra.....	46
4.2. Forma de vida	54
5. Arbitrariedade (não-arbitrariedade) em Wittgenstein.....	76
5.1. Arbitrariedade (não-arbitrariedade) em Wittgenstein	77

5.2. Algumas consequências da arbitrariedade (não-arbitrariedade) para a noção de significado.....	82
6. Rediscutindo a linguística cognitiva	85
6.1. A linguística cognitiva no contexto das ciências cognitivas	85
6.2. Críticas ao connexionismo	88
6.3. Crítica à linguística cognitiva: teoria das metáforas conceituais.....	90
6.4. Possíveis contribuições de Wittgenstein à linguística cognitiva	93
7. Questões de pesquisa	95
8. Considerações finais	103
Bibliografia.....	105

1. Introdução

Esta dissertação trata das possíveis relações entre a linguística cognitiva, como elaborada e defendida por George Lakoff e Mark Johnson¹, e a filosofia tardia de Wittgenstein, segundo o *Livro Azul* e, principalmente, as *Investigações Filosóficas*. Pretendo responder, ao final do texto, às seguintes perguntas, colocadas no início da pesquisa:

1. Como a concepção de significado corporeado da linguística cognitiva pode ser relacionada à noção pública de significado presente em Wittgenstein?
2. Em que medida as posturas respectivamente filosófica e científica de Wittgenstein e da linguística cognitiva são relevantes e interferem em sua aproximação?
3. Levando-se em conta todos os fatores envolvidos na teoria do corporeamento do significado, em que medida os modelos explicativos da linguística cognitiva podem ser relacionados a uma descrição do significado com base em elementos plenamente públicos, como propõe Wittgenstein?

As questões (2) e (3) são desdobramentos da questão (1), cuja resposta constitui o principal objetivo desta pesquisa. O que está em jogo é o diálogo entre duas concepções de significado que, embora compartilhem importantes traços, se diferenciam em um aspecto essencial: enquanto a linguística cognitiva fundamenta o significado no funcionamento neurobiológico e psicológico do ser humano, fornecendo uma abordagem cognitiva do significado elaborada a partir da ideia da centralidade do corpo para a construção da significação, Wittgenstein sustenta que o uso da linguagem deve ser estudado sem referência a qualquer determinação da natureza biológica e psicológica humana. De um

¹ Lakoff e Johnson (1980, 1999); Lakoff (1987); Johnson (1990, 1997).

lado, temos uma noção corporeada de significado, mental e cognitivamente determinada; de outro, uma noção de significado que é pública, externa e arbitrária².

A proposta de investigar as possibilidades de diálogo entre essas duas linhas de pensamento nasceu da percepção de que, embora a filosofia de Wittgenstein seja citada como uma importante referência teórica e epistemológica para a linguística cognitiva, as potenciais contribuições que Wittgenstein pode dar para os estudos da linguagem não têm sido amplamente exploradas pelos linguistas cognitivistas e não têm recebido grande atenção por parte dos linguistas de maneira geral.

É comum, em cursos de linguística, a citação da ideia geral de Wittgenstein de que “o significado é o uso”, como a expressão de uma concepção difusa em que o significado, ou parte dele, deve ser entendido levando-se em conta o contexto geral ou imediato em que uma sentença é usada. Nesse sentido, é conhecida a influência de Wittgenstein sobre o desenvolvimento da pragmática, área da linguística preocupada em investigar como o contexto determina o significado da linguagem (Levinson, 1983). Autores como Austin, Searle e Grice propuseram modelos que procuram dar conta do significado linguístico que vai além do conteúdo proposicional da sentença, carregando inferências e implicaturas que não podem ser diretamente mapeados na expressão linguística. Diferentemente do significado semântico, que diz respeito à identificação das referências e ao significado proposicional das sentenças, sendo, portanto indiferente ao uso de uma determinada expressão linguística, o significado pragmático só pode ser determinado a partir do contexto situacional de uso de uma expressão. Assim, adicionalmente ao significado proposicional, a-contextual, a pragmática evidencia que as sentenças têm uma força ilocucionária, ou seja, um sentido que é atribuído a elas somente no momento da enunciação. A expressão “o significado é uso”, citada para esclarecer a influência de Wittgenstein sobre esses autores, chama atenção para a impossibilidade de dar conta da interpretação de algumas sentenças considerando seu significado meramente proposicional, e destaca a importância adicional do conhecimento acerca do contexto de uso.

No caso da linguística cognitiva, a ideia de que o significado é o uso assume contornos diferentes, na medida em que ela enfatiza o contexto cognitivo da emergência do significado. O significado é o uso não só porque emerge da experiência, mas também

² O sentido em que, para Wittgenstein, o significado é arbitrário, vai ser discutido no capítulo 5. Sua noção de arbitrariedade é diferente daquela comumente aceita em linguística, proveniente do pensamento de Ferdinand de Saussure, e conduz a uma ideia que vou propor como sendo de *não-arbitrariedade*.

porque essa experiência envolve o corpo; dessa maneira o corpo passa a ser visto como um dos fatores da construção de significado. Diferentemente da pragmática, a linguística cognitiva procura se afastar da ideia de que a linguagem conta, separadamente, com um significado semântico, que deve ser mapeado proposicionalmente, e um significado pragmático, que é adicionado ao primeiro. Ao invés de adicionar mais um nível de análise à linguagem, a linguística cognitiva pretende neutralizar a diferença entre seus tradicionais níveis de descrição e análise (fonológico, morfológico, sintático, semântico e pragmático) ao subsumi-los sob a ideia de que a linguagem é, eminentemente, uma expressão de nossa cognição que emerge da prática. Assim, são processos cognitivos gerais que devem estar na base das explicações dos fenômenos de cada um dos níveis de análise; e, além disso, não somente o contexto imediato do uso de uma sentença, a situação e as atividades que a envolvem, são importantes para determinar nuances de significado, como também, e principalmente, o contexto experiencial em que esse significado emergiu.

Em Wittgenstein, a ideia de que o significado é o uso marca um momento tardio de sua filosofia, considerado o *segundo Wittgenstein*, que nega veementemente sua primeira filosofia sendo, em muitos pontos, plenamente contrária a ela. Sua segunda filosofia nega principalmente a ideia de que o uso da linguagem esteja assentado sobre uma estrutura lógica profunda, afirmando que a linguagem não tem um fundamento determinado. O *uso* da linguagem designa a ideia de que as palavras e expressões têm uma participação nas atividades dos seres humanos; é somente a sua participação na vida cotidiana – o papel que elas desempenham, as consequências que produzem, os contextos convencionais a que se adequam – que podem ser vistas como determinantes do modo como elas são usadas. O uso de uma palavra ou expressão não pode ser explicado por um conjunto fixo de regras, podendo ser compreendido somente pela investigação de casos reais e concretos em que elas são aplicadas. Dessa maneira, a concepção de uso de Wittgenstein deve ser vista como a crítica, e o conseqüente abandono, da ideia de que o uso da linguagem é determinado, delimitado e independente de cada uso particular; ao contrário disso, por ser parte do fluxo dinâmico e ininterrupto da vida cotidiana, o uso da linguagem é indeterminado, não tem limites rígidos e concerne a situações particulares.

A filosofia de Wittgenstein interessa à linguística cognitiva na medida em que apresenta uma abordagem da linguagem e do significado que não se fundamenta na correspondência dos signos com uma estrutura da realidade concebida como sendo independente do homem. Como já mencionado, a linguística cognitiva aborda a linguagem

tendo em vista a ideia mais geral de que a cognição humana é corporeada, ou seja, que a estrutura e o conteúdo do pensamento humano são determinados pela natureza biológica e morfológica do corpo humano. A cognição corporeada é uma corrente que engloba diferentes disciplinas que se posicionam contra a ideia dominante de que o pensamento humano, assim como a linguagem, espelham uma realidade independente do modo como o homem concebe essa realidade. Dessa maneira, a filosofia de Wittgenstein é vista como uma alternativa a abordagens da linguagem e do significado que se concentram na hipótese de que a linguagem espelharia entidades e situações possíveis de existir no mundo real. Entretanto, as referências a Wittgenstein são geralmente fragmentárias e pouco detalhadas, figurando-o ora como um antecedente longínquo (Lakoff, 1987), ora como proponente de uma ideia muito geral de significado e uso com quem se compartilham algumas assunções (Langacker, 1987). Lakoff (1987), por exemplo, indica a influência da ideia de semelhanças de família, de Wittgenstein, para a teoria da categorização conceitual seguida pela linguística cognitiva, a *teoria dos protótipos*, a qual está intimamente relacionada à ideia de que os conceitos da razão são corporeados.

A teoria dos protótipos foi elaborada no âmbito da psicologia experimental por Eleanor Rosch e colegas (Rosch et al., 1975; Rosch, 1999) e foi amplamente adotada pela linguística cognitiva (Lakoff, 1987). Essa teoria trata da formação e do conteúdo dos conceitos categoriais, ou seja, conceitos que se referem a grupos de entidades no mundo. Resumidamente, segundo a teoria clássica das categorias, de herança aristotélica, as categorias são definidas por um conjunto de propriedades necessárias e suficientes compartilhadas por seus membros. Os termos categoriais da linguagem se referem aos conjuntos de membros que compartilham essas propriedades objetivas, que pertencem a esses membros independentemente do modo como são concebidos. A teoria dos protótipos pretende mostrar que, ao contrário, as propriedades relevantes para o pertencimento a uma categoria são propriedades interacionais, ou seja, propriedades que existem somente na interação entre o ser humano e os objetos. Além disso, as categorias não são definidas por propriedades necessárias e suficientes, mas por relações de semelhança a membros considerados mais representativos da categoria, os protótipos.

A estruturação das categorias por semelhanças entre os membros se assemelha à ideia de Wittgenstein, que critica a visão tradicional de categoria ao introduzir a noção de semelhanças de família (1958[1960], p.17; 1953[2009], §65-71). Essa noção aparece ligada à preocupação em mostrar que não é necessário que haja algo em comum entre

todos os membros designados por um mesmo nome. No *Livro Azul*, ela tem um estatuto eminentemente metodológico, que chama a atenção para a importância de descrever diferentes situações do uso concreto de uma palavra para o esclarecimento de seu significado. Nas *Investigações Filosóficas*, a noção é apresentada como argumento em favor de que, em vez de buscar uma definição geral para a linguagem, deve-se notar que os fenômenos a que chamamos “linguagem” são assim denominados por apresentar parentescos, semelhanças de família (1953[2009], §65).

A noção de semelhança de família chama atenção ainda para o fato de que as categorias não têm, como propõe a teoria clássica, limites rígidos e bem definidos (Rosch, 1999, p.196). Em vez disso, os limites das categorias conceituais não são claros e podem ser estendidos segundo imposições do ambiente, pelo contexto e pelo interesse específico de quem traça uma delimitação. Da mesma maneira, Wittgenstein pretende mostrar que os conceitos não precisam ter – e, na maioria das vezes, não têm – um limite exato, podendo sofrer extensões (1953[2009], §67).

Fica claro, então, o interesse que a segunda fase da filosofia wittgensteiniana desperta na linguística e nas ciências cognitivas de modo geral. A tese da cognição corporeada enfrenta uma concepção de mente e de linguagem dominante no pensamento ocidental, que tende a encarar o pensamento humano como o espelho de uma realidade independente. Wittgenstein pretende afastar uma tendência, que ele observa na filosofia, de supor a necessidade de que os conceitos tenham limites rígidos e definidos, sem o que não poderiam ser usados corretamente. A assunção de que os conceitos têm limites rígidos e definidos conduz à busca interminável pelo que seria a real definição de um conceito; por outro lado, segundo Wittgenstein, as palavras e expressões da linguagem cotidiana não têm um uso determinado de uma vez por todas. A filosofia de Wittgenstein se diferencia da filosofia tradicional porque não busca uma “análise completa” da linguagem, que revelaria um “estado particular de completa exatidão”, ideia que se expressa na busca pela “essência” da linguagem, do pensamento e do mundo (1953[2009], §91-92).

A tendência de procurar pelo que seria a essência da linguagem e do pensamento está expressa não só na ideia acima mencionada de que os conceitos devem ter limites rígidos e definidos, mas também se associa à convicção metafísica de que a realidade é rigidamente estruturada, passível de ser espelhada pela linguagem e pelo pensamento (1953[2009], §96-97) – o que, como dito, é questionado pela proposta da cognição corporeada. Rosch segue Wittgenstein, para quem a tendência de assumir uma ideia de

categoria que está de acordo com a concepção clássica emerge de uma preocupação com a determinação de limites, uma preocupação que poucas vezes está presente no curso normal de nossas interações cotidianas. O fato de emergir de nossas práticas dá fundamento suficiente para que um conceito seja usado consistentemente, não sendo necessário que ele esteja determinado de uma vez por todas:

As Wittgenstein (1953) has pointed out, categorical judgments become a problem only if one is concerned with boundaries - in the normal course of life, two neighbors know on whose property they are standing without exact demarcation of the boundary line (Rosch, 1999, p.196).

A ideia de que a estabilidade do uso de nossos conceitos está na prática continuada em que eles estão entretidos é um dos aspectos que podem aproximar a linguística cognitiva da filosofia tardia de Wittgenstein. No entanto, é notável a diferença entre o que, para a linguística cognitiva, é a *experiência* que fundamenta o significado e o que, para Wittgenstein, é o *uso*. Por experiência, a linguística cognitiva entende não somente as correlações feitas entre sensações, eventos e situações pelas quais passamos cotidianamente, mas também o funcionamento do aparato cognitivo, caracterizado pelas propriedades fisiológicas e biológicas do corpo humano, que media as correlações feitas na vida cotidiana e que determina a formação dos conceitos. Diferentemente, o uso, em Wittgenstein, diz respeito à prática plenamente pública e compartilhada da linguagem, cujo entendimento dispensa considerações acerca de fatores biológicos e psicológicos do ser humano. Trata-se da diferença expressa pela oposição que dá título à pesquisa: de um lado, um uso corporeado, em que tem destaque o caráter mental e cognitivamente determinado do significado; de outro lado, um uso público, interacional, em que o caráter compartilhado e arbitrário do significado ganha proeminência.

No capítulo 2 desta dissertação, apresento alguns aspectos básicos da linguística cognitiva, segundo Lakoff e Johnson (1980), Lakoff (1987) e Lakoff e Johnson (1999), dando destaque para a noção de significado corporeado e para como ele assume papel central na concepção da semântica cognitiva. Apresento também aspectos ressaltados da filosofia de Wittgenstein, chamando atenção para sua concepção de significado público e arbitrário, com foco na ideia de jogos-de-linguagem como atividade regida por regras. No capítulo 3, com o objetivo de destacar o papel que usos metafóricos da linguagem têm na emergência de teorias metafísicas sobre a linguagem, faço um paralelo entre algumas metáforas conceituais da linguística cognitiva e particularidades do uso da linguagem em Wittgenstein. O capítulo 4 dedica-se à discussão das noções de jogos-de-linguagem e de

forma de vida a partir da perspectiva particular desta pesquisa, mostrando que elas têm grande potencial para a aproximação entre Wittgenstein e a linguística cognitiva, embora esse potencial não tenha ainda sido explorado. Destaco o caráter ativo dos jogos-de-linguagem e sugiro uma interpretação da noção de forma de vida como a condição animal que deve ser pressuposta quando se fale de atividade. O capítulo 5 apresenta uma discussão sobre a noção de arbitrariedade em Wittgenstein, opondo-a a visões tradicionalmente presentes em linguística. O capítulo 6 discute a condição atual da linguística cognitiva e das ciências cognitivas em geral e indica alguns caminhos para um diálogo renovado com a filosofia de Wittgenstein. No capítulo 7, retomo as questões propostas no início da pesquisa e delincho as suas respostas a partir das discussões colocadas no decorrer da dissertação.

2. Linguística cognitiva e Wittgenstein

2.1. Linguística cognitiva

A linguística cognitiva se situa no que pode ser entendido como a segunda geração das ciências cognitivas. Dois de seus importantes proponentes, George Lakoff e Mark L. Johnson, reconhecem-se como pertencentes a essa geração e a definem em contraposição à primeira geração das ciências cognitivas, cujo desenvolvimento em linguística é expresso fundamentalmente pela linguística chomskyana e pela semântica formal. A primeira geração das ciências cognitivas, conhecida como *cognitivismo*, se caracteriza por uma visão descorporeada de cognição, ao assumir que ela tem uma estrutura simbólica linear cujo conteúdo e funcionamento independem das particularidades do organismo cognoscente que entra em contato com a realidade. A primeira geração mantém o dualismo cartesiano entre mente e corpo, reformulado no dualismo entre mente e cérebro, de modo que a cognição pode ser estudada isoladamente, a partir de termos lógicos. Uma metáfora que esclarece essa visão é a da cognição como um *software* capaz de rodar em qualquer *hardware*, sendo casual que ocorra no cérebro humano; em princípio, a ideia é a de que esse software pode ser codificado e transferido para qualquer outro suporte físico, como por exemplo um computador. Em contraposição a isso, a segunda geração das ciências cognitivas, o *conexionismo*, sustenta uma visão corporeada de cognição, em que o pensamento abstrato é concebido como respondendo aos mesmos princípios que caracterizam o funcionamento fisiológico e neurológico do organismo humano. Dessa maneira, pretende-se superar a oposição entre corpo e mente e tratar processos cognitivos abstratos como o produto de processos perceptuais e motores.

Lakoff e Johnson (1999) caracterizam a concepção descorporeada de mente, sustentada não somente pela primeira geração das ciências cognitivas, mas por grande

parte da filosofia e das ciências ocidentais, como uma metafísica e uma epistemologia objetivistas. Segundo a epistemologia objetivista, a cognição humana é capaz de espelhar um mundo independente do modo de conhecer específico do ser humano, de modo que os conceitos do pensamento correspondem a entidades reais no mundo e sua estrutura reflete a estrutura independente da realidade. Essa epistemologia é apoiada na metafísica de uma realidade única e rigidamente estruturada, que se materializa na ideia de que a mente é um espelho da realidade. Para caracterizar essa ideia de pensamento e linguagem como espelho da realidade, definidora da posição da epistemologia objetivista, Lakoff (1987) parte das seguintes questões sobre o conhecimento humano: como é possível conhecer algo?; o que determina a correção de um raciocínio?; o que é verdade?; e o que é significado?

The general approach an objectivist takes towards answering these questions is by assuming that the mind can function as a mirror of nature. That is, it is possible for the symbols used in language and thought to correspond to entities and categories in the world. Given objectivist metaphysics, the world can be assumed to have the kind of structure that makes such symbol-to-word correspondences possible. Symbols get their meaning via a conventional correspondence with things in the world. Thus, a system of symbols, linked to the world in this way, can be said to be a *representation* of reality – a mirror of nature. And human reason is correct when it accurately mirrors the logical relations in the objectivist world (Lakoff, 1987, p.162-163. Grifo do original).

A estrutura do mundo assumido pela metafísica objetivista é única, correta e completa, em termos de entidades, propriedades e relações (Lakoff, 1987, p.159). Essa concepção é materializada na ideia de que a lógica, no sentido técnico definido pela lógica formal, expressa a essência do pensamento racional (Lakoff e Johnson, 1999, p.513). Essa concepção é nomeada pelos autores como *realismo metafísico*, contra o qual eles opõem o *realismo corporeado*.

2.1.1. Realismo corporeado

Para Lakoff e Johnson, a cognição é *corporeada*, o que, como já visto, significa dizer que todos os aspectos do conhecimento humano estão ligados – de maneira mais ou menos direta – à experiência que temos do mundo físico, cultural e social, mediada pelo nosso corpo. Para destacar que o conhecimento que temos do mundo é mediado por nosso corpo e pela nossa experiência, os autores chamam a sua perspectiva *experencialismo*, *realismo experiencial* ou *realismo corporeado*.

Como visto acima, o termo *experiência*, como usado por Lakoff e Johnson, deve ser entendido em um sentido amplo, de modo a abarcar não somente a experiência de um indivíduo no curso de sua vida, mas também a experiência humana como ocorrendo no âmbito de uma comunidade social e como sendo parte das características da espécie. Essa é uma visão evolucionista de cognição e serve de suporte para o realismo experiencial assumido por Lakoff e Johnson, pois pretende explicar por que o homem é capaz de obter um conhecimento acurado de certos aspectos da realidade sem que, para isso, precise atribuir a estrutura e o conteúdo desse conhecimento a uma realidade objetiva, construída independentemente de qualquer compreensão por parte dos seres humanos. O realismo corporeado deve ser entendido a partir da ideia de que nossos padrões de percepção e interação evoluíram para ter um funcionamento ótimo num determinado nicho do ambiente natural. Grande parte da nossa cognição é organizada a partir de um nível mais básico, em que temos uma compreensão corporeada do mundo. Esse nível é caracterizado por conceitos básicos cuja emergência é mediada por padrões perceptivos, motores e imaginativos, que fornecem o fundamento do pensamento significativo:

At the heart of the embodied realism is our physical engagement with an environment in an ongoing series of interactions. There is a level of physical interaction with the world at which we have evolved to function very successfully, and an important part of our conceptual system is attuned to such functioning. The existence of such “basic-level concepts” – characterized in terms of gestalt perception, mental imagery, and motor interaction – is one of the central discoveries of embodied cognitive science (Lakoff e Johnson, 1999, p.90).

Assim, a ideia de que nosso conhecimento se estrutura a partir de um “nível básico” de interação com o ambiente está no núcleo dessa teoria, que afirma a realidade das categorias e estruturas conceituais, sem, no entanto, impor-lhes uma metafísica fundada antes em pressupostos do que em observações empíricas. Lakoff e Johnson, por considerar que há uma realidade independente dos seres humanos e que nós somos capazes de obter um conhecimento estável dessa realidade, poderiam ser aproximados do realismo metafísico, o tradicional paradigma objetivista que está na base de grande parte da filosofia e das ciências ocidentais. Mas o realismo de Lakoff e Johnson, ao contrário do realismo metafísico, não assume seu ‘aspecto absolutista’, ou seja, a ideia de que o mundo tem uma estrutura objetiva, da qual podemos ter um conhecimento totalmente correto e igualmente objetivo (Lakoff e Johnson, 1999, p.96). A ideia de que o conhecimento é corporeado e de que o nível básico de nossa cognição é determinado por fatores perceptivos, motores e

imaginativos, embora assuma uma realidade independente e a possibilidade de conhecê-la, dá um caráter cognitivo a toda conceitualização de mundo:

The human conceptual system is a product of human experience, and that experience comes through the body. There is no direct connection between human language and the world as it exists outside of human experience. Human language is based on concepts, which are in turn motivated by human experience (Lakoff, 1987, p.206).

Nesse contexto, os conceitos têm significado porque estão fundamentados na compreensão corporeada que temos do mundo físico. O mundo é concebido segundo propriedades *interacionais*, que dependem tanto das condições físicas de interação com o ambiente quanto dos padrões perceptivos e imaginativos. O que é entendido como *real* só o é no contexto de uma compreensão, porque a realidade não pode ser acessada senão através de um corpo, o que implica um modo determinado de perceber e conceber essa realidade. Não há, portanto, uma única maneira correta de descrever o mundo; a verdade de uma proposição depende da compreensão que se tem da proposição e do mundo, e a compreensão, por sua vez, depende da significação, que é corporeada (Lakoff e Johnson, 1999, p.106-109). Abandonando a assunção metafísica de que o mundo tem uma estrutura única, verdade e realidade devem ser abordadas do ponto de vista da compreensão corporeada, e devem ser tratadas de tal maneira que mais de uma possibilidade de descrição correta do mundo seja possível.

Seguindo esses preceitos, Lakoff e Johnson estabelecem diferentes níveis em que a realidade pode ser descrita. Apesar de fornecer condições de verdade diferentes, esses níveis de descrição da realidade não se contradizem, porque constituem contextos de compreensão diferentes. Esses níveis correspondem aos níveis de corporeamento dos conceitos: o nível fenomenológico, ou da experiência consciente; o nível neuronal, que caracteriza neuronalmente os conceitos e as estruturas cognitivas; e o nível do inconsciente cognitivo, que estrutura conceitualmente a nossa cognição. Como os autores não acatam o pressuposto absolutista, eles não precisam impor a metafísica de um nível sobre outro; ao contrário, levam todos os níveis em consideração, para fornecer uma visão cognitiva de realidade e de verdade:

Each different understanding of a situation provides a commitment to what is real about the situation. Each such reality commitment is a version of a commitment to truth (Lakoff e Johnson, 1999, p.109).

Se é assim, embora fundamentem a cognição em sua base física, no nível das estruturas corporeadas morfológicas e neuronais, Lakoff e Johnson devem assumir também a realidade dos outros níveis. Isso é entendido como um ‘compromisso ontológico’, no contexto específico da compreensão científica, para explicar os fenômenos que têm existência concreta. É nesse sentido que as estruturas cognitivas hipotetizadas pela linguística cognitiva são *reais*:

What we mean by ‘real’ is what we need to posit conceptually in order to be realistic, that is, in order to function successfully to survive, to achieve ends, and to arrive at workable understandings of the situation we are in (Lakoff e Johnson, 1999, p.109).

Ou seja, o inconsciente cognitivo não é uma postulação baseada em especulação intelectual, mas é um construto teórico elaborado a partir de diferentes fontes de evidências e, num contexto de compreensão científica, tem existência ‘real’ e é capaz de explicar certos fenômenos e fazer previsões. Nesse sentido, o inconsciente cognitivo só pode ser afirmado com base em evidências empíricas.

Deve-se ressaltar que os modelos cognitivos propostos para compor o inconsciente cognitivo são modelos cognitivos *idealizados*. Dizer que um modelo cognitivo é idealizado significa dizer que ele não corresponde a uma realidade independente, mas que é uma criação humana, que emerge de uma experiência.

2.1.2. Significado corporeado e metáforas conceituais

De acordo com a ideia de cognição corporeada, a linguagem é concebida como emergindo e se estruturando a partir da experiência com o corpo, tendo como núcleo dessa estruturação o significado corporeado. A experiência com o corpo é vista como sendo diretamente significativa e também como sendo responsável por fornecer o conteúdo significativo do pensamento e da linguagem. Como visto, colocar o significado corporeado no núcleo dessa concepção é a estratégia proposta por Lakoff e Johnson para dar conta da ideia de que a linguagem não espelha uma estrutura independente do ser cognoscente que acessa a realidade, mas que reflete a sua maneira específica de concepção da realidade.

Lakoff e Johnson pretendem superar uma dicotomia dominante na filosofia e nas ciências ocidentais: aquela que há entre percepção e concepção. O modelo teórico proposto por eles, conhecido como *teoria da metáfora conceitual*, que explicito nesta seção, tem um papel central na linguística cognitiva justamente porque é um dos principais mecanismos

que conectam o corpo à construção do pensamento abstrato, dando conta, assim, de como a experiência sensório-motora fornece a estrutura do pensamento abstrato.

Em Lakoff (1987), a teoria do corporeamento aparece na forma de uma semântica cognitiva, tomando a questão do significado como central para a perspectiva experiencialista. Lakoff explica que a estrutura conceitual tem significado porque ela é corporeada, quer dizer, porque ela emerge de uma estrutura significativa pré-conceitual que vem da experiência mediada pelo corpo, através de nossos mecanismos perceptivos e motores específicos. A emergência da estrutura conceitual abstrata a partir da estrutura pré-conceitual advinda da experiência mediada pelo corpo se dá por mapeamentos metafóricos e metonímicos que partem do domínio do conhecimento concreto, que tem significação direta, para o domínio do conhecimento abstrato, cuja significação é indireta. A metáfora conceitual é vista, então, como um mecanismo cognitivo que projeta a estrutura conceitual e a lógica inferencial de um domínio de conhecimento sobre outro domínio. As chamadas metáforas primárias são sempre um mapeamento do domínio do conhecimento sensório-motor para o do pensamento abstrato. Um exemplo é a metáfora conceitual TEMPO É MOVIMENTO³, que contribui para a conceitualização abstrata da passagem do tempo segundo o conhecimento do movimento presente no domínio sensório-motor, o qual, por sua vez, emerge da experiência da passagem do tempo à medida que o corpo se move no espaço. Tal metáfora é expressa, por exemplo, em uma sentença como *o tempo voa*.

Há, portanto, dois modos de entender o corporeamento da estrutura conceitual: ela é fundada na experiência do ambiente físico, através das especificidades sensório-motoras do organismo humano; e ela é expandida por processos imaginativos que se desenvolvem a partir da estrutura da experiência sensório-motora. As metáforas conceituais são, assim, um conceito central da linguística cognitiva, elaborado para dar conta de como a estrutura significativa corporeada que emerge da interação sensório-motora com o mundo é capaz de estruturar o pensamento abstrato.

2.1.3. Metáforas conceituais e a metafísica da vida cotidiana

As metáforas conceituais ajudam a esclarecer a importância do corpo para a emergência e a estruturação do pensamento abstrato. Elas são um construto teórico elaborado para dar conta da estrutura geral que orienta o uso e a compreensão de

³ É praxe na linguística cognitiva fazer referência às metáforas conceituais por meio do uso de fontes em caixa alta (ou versaletes).

expressões metafóricas da linguagem cotidiana, que expressam um mapeamento conceitual presente no inconsciente cognitivo. As metáforas conceituais participam do pensamento cotidiano e contribuem para a visão de mundo do senso comum, de modo que muitas das convicções que temos sobre a realidade são caracterizadas por conceitos metafóricos. Por isso, Lakoff e Johnson chamam algumas metáforas conceituais de metáforas da vida cotidiana.

As metáforas da vida cotidiana agem de modo automático e inconsciente, fazendo parte de um “senso comum irrefletido” que caracteriza a nossa visão de mundo e constituem muito da metafísica da vida cotidiana (Lakoff e Johnson, 1999, p.13). As *teorias populares*⁴, que são modelos explicativos compartilhados por pessoas de uma época e cultura cuja função é servir como modelos do funcionamento do mundo ou metafísicas cotidianas, são em grande parte definidas por essas metáforas. Essas teorias fazem parte do inconsciente cognitivo de qualquer pessoa, inclusive do de filósofos, e, portanto, acabam participando da elaboração de teorias técnicas. Como a filosofia lida com conceitos abstratos, e como, de qualquer forma, de acordo com a ideia de cognição corporeada, o raciocínio é majoritariamente metafórico, então o levantamento de questões e tentativas de respostas em filosofia se dá em termos metafóricos. Lakoff e Johnson dizem:

Metaphorical thought is the principal tool that makes philosophical insight possible and that constrains the forms that philosophy can take (1999, p.7).

Isso não se limita à filosofia, mas caracteriza a cognição humana e as visões de mundo de qualquer pessoa, sendo necessário para que todos nós façamos sentido da nossa experiência. O que Lakoff e Johnson observam é que, como humanos e sujeitos que participam de uma sociedade e que têm uma história, os filósofos não estão livres das metáforas da vida cotidiana, e por isso, muitas vezes, adotam-nas inconscientemente em suas formulações. É por isso que muitas das ideias criticadas por Lakoff e Johnson foram tidas, como apontado por eles, como intuitivas, uma vez que foram elaboradas a partir de metáforas conceituais e teorias populares presentes no inconsciente cognitivo dos filósofos.

⁴ Volto ao tema das teorias populares no capítulo 3, abaixo.

2.2. Wittgenstein

A filosofia de Wittgenstein é geralmente dividida em dois momentos principais, o primeiro deles marcado pela publicação do *Tractatus Logicus-Philosophicus*, em 1921, e o segundo pelas *Investigações Filosóficas*, publicação póstuma de 1953. Esses dois momentos se diferenciam radicalmente na abordagem da linguagem e do significado, sendo que Wittgenstein critica diretamente muitas das assunções contidas em sua primeira filosofia. O foco principal da crítica de Wittgenstein a seu trabalho de 1921 é a ideia de que a linguagem funciona de acordo com uma estrutura lógica que espelha a estrutura essencial da realidade. Pears (1988) comenta a virada filosófica de Wittgenstein e mostra que sua crítica direciona-se a uma postura filosófica mais geral:

The theory advanced in the *Tractatus* belongs to a type that has had a long vogue. The general mark of this type is the idea that the world imposes a fixed structure on our thought. This is compatible with a great deal of superficial variation between one conceptual system and another and so between one natural language and another. All that is required is that the different languages express thoughts with the same deep structure matching the unique structure of reality. Plato's philosophy belongs to this type and there have been many other examples of it since his day (Pears, 1988, p.206).

No *Tractatus*, essa postura metafísica é expressa pela radicalização da ideia de que nomes se referem a objetos e que sentenças descrevem fatos, assumindo que a linguagem possui uma estrutura profunda atômica composta de nomes simples, os quais correspondem a objetos simples da realidade. Desse modo, uma análise completa da linguagem poderia levar à descoberta da estrutura da realidade. Nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein propõe uma concepção de linguagem que contraria por completo a ideia de que a linguagem está de acordo com qualquer estrutura independente do uso. Enquanto o *Tractatus* fundamenta a linguagem numa estrutura rígida, lançando-a em direção a um espaço lógico apartado das particularidades do uso cotidiano, as *Investigações Filosóficas* negam que haja qualquer fundamento definitivo para a linguagem, abordando-a exclusivamente segundo a ideia de que ela só existe sendo usada. Embora seja difícil dar contornos claros à concepção de significado como uso, as noções de jogos-de-linguagem e de forma de vida, que serão mais bem abordadas no capítulo 4 desta dissertação, contribuem para extrair algumas assunções positivas de Wittgenstein sobre o uso da linguagem.

É importante que a segunda filosofia de Wittgenstein não seja vista como a proposta de uma *opinião* diferente sobre a linguagem e o significado. Wittgenstein critica diretamente algumas teorias filosóficas, mas a proposta de sua segunda filosofia não é a de que simplesmente se abandone uma *opinião* sobre o uso da linguagem, em favor de outra *opinião*, mas, sim, que se mude de *atitude* com relação a essas questões. Os problemas tradicionalmente abordados pela filosofia são considerados por Wittgenstein como *falsos problemas*, derivados de uma atitude metafísica dos filósofos com relação à linguagem cotidiana. Essa atitude é caracterizada justamente pela assunção de que a linguagem espelha uma estrutura rígida da realidade, com a consequência de que, quando se aborda qualquer conceito de interesse da filosofia – conhecimento, moral, vontade, pensamento, significado, etc. – tem-se a tendência de assumir que ele tem um significado determinado, que independe das diferentes situações em que ele é usado cotidianamente. A atividade filosófica é marcada, então, pela busca de leis gerais e teorias que expliquem o uso da linguagem e prevejam todas as possibilidades de uso correto, fazendo uma mímica da investigação científica de fenômenos empíricos. Dessa maneira, muito da segunda filosofia de Wittgenstein consiste em afastar a tendência de elaborar teorias e definir conceitos, a qual por si só pode conduzir à elaboração de falsos problemas filosóficos. Wittgenstein propõe que a filosofia deixe de lado qualquer tentativa de *explicar* a linguagem, devendo apenas *descrever* seu uso.

Nos itens que seguem, dou prioridade aos aspectos metodológico e crítico da segunda filosofia de Wittgenstein, que devem revelar aspectos da sua concepção de linguagem e significado e dar subsídios para as discussões presentes no capítulo 3. A segunda filosofia de Wittgenstein, enquanto uma filosofia *descritiva*, revela o objetivo de Wittgenstein de afastar da investigação filosófica qualquer tentativa de generalização, o que é justificado pelo fato de a linguagem não se fundamentar em nada que não seu próprio uso cotidiano. Destaco a importância dos jogos-de-linguagem como ferramenta metodológica que permite abordar o uso da linguagem com exemplos e comparações, permanecendo na superfície da linguagem sem pretender descobrir nenhuma estrutura geral subjacente aos usos particulares. A filosofia de Wittgenstein, enquanto uma filosofia *terapêutica*, tem, como objetivo principal, a dissolução de problemas filosóficos originados de um mal uso da linguagem cotidiana. O item 2.2.2. esclarece o que são as *confusões filosóficas* e como elas emergem da imposição da lógica de um dos usos da linguagem sobre o funcionamento da linguagem como um todo.

2.2.1. Filosofia descritiva

A segunda filosofia de Wittgenstein, mesmo sendo inovadora em aspectos decisivos, compartilha algumas assunções presentes na filosofia contra a qual ela se volta. Uma das semelhanças é a ideia de que a linguagem humana é regida por regras, que é uma ideia disseminada em filosofia (Hanfling, 2002, p.51). A diferença é que, para Wittgenstein, a filosofia tradicional pretende que as regras da linguagem sejam determinadas, claras, e que delimitem o uso da linguagem completamente e de uma vez por todas, como se a linguagem fosse equivalente a cálculos baseados em regras fixas (1953[2009], §81). A abordagem de Wittgenstein pode ser esclarecida a partir de sua conhecida comparação entre *usar a linguagem* e *tomar parte em um jogo*. Ao comparar o uso da linguagem com a participação em jogos, Wittgenstein mostra que o uso das palavras é delimitado por regras, do mesmo modo que as regras de um jogo determinam as possíveis jogadas. Assim como num jogo, no entanto, as regras da linguagem não delimitam o uso de um conceito completamente, o que não impede que ele seja usado consistentemente.

Um exemplo de regra gramatical é “isto ☞ é chamado ‘verde’”; ela é uma regra porque estabelece a relação entre uma ação verbal – a enunciação da palavra “verde” – e algo no mundo diferente dela – objetos verdes. A regra estabelece um critério convencional e arbitrário⁵ que associa a ocorrência de um objeto verde ao uso de uma palavra da linguagem, determinando, com isso, o que são usos corretos e incorretos dessa palavra. Ela determina, por exemplo, que é correto usar a palavra “verde” para se referir a certos

⁵ Em linguística, os termos ‘convencional’ e ‘arbitrário’ são frequentes para caracterizar o signo linguístico. A questão da arbitrariedade do signo é um dos pilares da linguística saussureana, usada para afastar a ideia de que o significante seja de alguma maneira motivado pelo significado. Não sendo motivado, o signo é definido como convencional. Na linguística cognitiva, como se trata de um modelo de língua baseado no uso (e, portanto, diferente do modelo de língua saussureano), a ideia de convencionalidade assume uma conotação associada à frequência de uso das unidades linguísticas: quanto mais frequente é o uso de uma unidade, mais arraigada e habitual ela se torna, e, nesse sentido, é entendida como convencional (Langacker, 2000). A noção de arbitrariedade do signo, na linguística cognitiva, assume contornos diferentes daqueles propostos por Saussure: os signos são arbitrários, sem dúvida, mas isso não implica, necessariamente, que eles sejam imotivados. Como usados por Wittgenstein, os termos ‘arbitrário’ e ‘convencional’ devem ser entendidos sob outra perspectiva, uma que elimina a diferenciação entre significado e significante e que, portanto, não se aplica a nenhuma relação de motivação entre uma coisa e outra. Um regra é convencional no sentido de que ela poderia ser diferente, de que ela poderia ser modificada se assim decidíssemos. Como pretendo mostrar no capítulo 5, se quisermos aplicar a ideia de arbitrariedade de Wittgenstein a algo que saliente a diferença entre a forma concreta de uma palavra e o seu uso, então ela é mais bem entendida como uma *não-arbitrariedade*, no sentido de que aprendemos a usar determinada palavra em determinadas circunstâncias, e que isso é uma regra sobre a qual não temos, num sentido forte, poder de escolha. Assim, deve-se ter em mente, nas discussões que seguem, que esses termos estão sendo usados de um modo diferente do da linguística.

objetos (aqueles que são verdes), e que é incorreto usá-la para se referir a outros objetos (aqueles que não são verdes), da mesma maneira que uma regra do xadrez determina que é correto andar uma casa com o rei, e incorreto andar duas casas. Assim como a regra de um jogo, essa regra gramatical é também poucas vezes utilizada na vida cotidiana⁶, funcionando mais como um pano de fundo que sustenta o uso cotidiano: que o rei ande somente uma casa é um conhecimento que participa como pano de fundo das estratégias de um jogador de xadrez, assim como o fato de que a nomeação correta das cores é pressuposto para que seja possível jogar os jogos-de-linguagem cotidianos das cores⁷.

Um importante aspecto da comparação do uso da linguagem com jogos é a ideia de que ações em jogos são regidas por regras convencionais e arbitrárias, ou seja, elas descrevem uma relação que não é necessária, no sentido em que uma regra causal descreve uma relação necessária. As regras de um jogo de xadrez, por exemplo, dizem quais movimentos podem e quais movimentos não podem ser realizados no jogo, mas elas não descrevem uma possibilidade *física*, e sim uma possibilidade *lógica*. Uma regra como “O rei não pode andar mais de uma casa por vez”, descreve uma possibilidade lógica que se diferencia da possibilidade expressa por uma sentença como “Um homem não pode atravessar um oceano a nado”. As regras de um jogo determinam as possibilidades de movimentos *corretos* e *incorretos*, mas não podem, por sua vez, ser julgadas como sendo corretas e incorretas em si. Uma regra como “O rei pode andar até duas casas por vez” não é correta ou incorreta com relação à regra que diz que o rei deve andar só uma casa por vez; ela pode não ser uma regra do xadrez, mas não é, por isso, errada. Sendo assim, as regras dos jogos, como as regras da linguagem cotidiana, não descrevem uma necessidade causal, mas uma necessidade lógica que só faz sentido se for entendida como parte de uma atividade continuada. Isso diferencia as regras gramaticais das regras que descrevem uma necessidade causal, como é o caso das leis científicas.

Enquanto a proposição “O rei só pode andar uma casa por vez” não pode ser julgada como verdadeira ou falsa, a proposição “Um homem não pode atravessar um oceano a nado” pode: ela é verdadeira. As proposições científicas são proposições empíricas, fundadas na experiência, que podem ser verificadas e julgadas como verdadeiras e falsas. Regras convencionais não podem ser julgadas como verdadeiras ou

⁶ A não ser em contextos especiais de aprendizado ou de um uso intencional ou patologicamente desviado.

⁷ Essa discussão será retomada com mais cuidado no item 4.1. É preciso ter em mente que o conhecimento expresso das regras não é necessário para que alguém possa tomar parte de um jogo.

falsas – corretas ou incorretas, na analogia com o jogo – porque não podem ser testadas. São claros os critérios que consideraríamos para verificar se é verdadeiro que um homem pode atravessar um oceano a nado: se alguém nadasse de um continente a outro sendo acompanhado por pessoas que atestassem que ele, de fato, nadou o tempo todo e não trapaceou, então diríamos que um homem pode atravessar um oceano a nado. Mas, para rejeitarmos a proposição de que um rei só pode andar uma casa por vez, não dependeríamos de nenhum critério empírico, mas somente da decisão⁸ de que, a partir de agora, jogamos um jogo em que o rei pode andar mais de uma casa.

A diferença entre regras causais e regras convencionais marca a distinção entre ciência e filosofia, para Wittgenstein⁹. Quando formulamos hipóteses sobre a correlação entre dois fenômenos observáveis, e quando testamos e verificamos essas hipóteses, somos capazes de fornecer uma explicação para certos fatos e podemos enunciar uma regra geral que determina as causas desses fatos. A filosofia, por lidar com enunciados da linguagem, lida com comportamentos, os quais não podem ser explicados da mesma maneira que se explicam fenômenos naturais. Comportamentos de seres humanos não estão sujeitos ao mesmo tipo de procedimento de observação e verificação e não podem, portanto, ser subsumidos por uma lei geral que explique e preveja comportamentos futuros. Uma das mais importantes críticas formuladas por Wittgenstein consiste em que, embora a filosofia investigue enunciados sobre os fenômenos, ela pretende explicá-los do modo como *a ciência* explica os fenômenos. Assim, a filosofia formula teorias que pretendem ultrapassar o uso concreto da linguagem para fornecer leis gerais que expliquem o uso.

Essa condição em que se encontram os filósofos metafísicos, ao esforçar-se por delimitar o que não é delimitável, pode ser entendida, em Wittgenstein, como um limbo entre proposições que pretendem descrever a possibilidade de fenômenos – proposições gramaticais – e proposições que descrevem os fenômenos do mundo empírico – proposições empíricas. Isso porque, embora a investigação filosófica se ocupe de conceitos, ela trata seu objeto como a ciência trataria fenômenos naturais, ou seja,

⁸ A decisão de que se fala aqui é, claramente, uma decisão consciente, e isso esclarece o sentido em que a adoção de uma regra é fruto de uma convenção, ou seja, de um acordo. No entanto, como observei acima, a ideia de convencionalidade em Wittgenstein deve ser entendida como tendo um sentido diferente do sentido geralmente atribuído a ela em linguística. A discussão será retomada adiante no item 4.1, mas deve-se ter em mente, agora, que o acordo que subjaz às regras dos jogos-de-linguagem não é fruto do mesmo tipo de decisão, e deve ser entendido como um acordo tácito que é condição para o ingresso no jogo.

⁹ Essa diferença pode ser entendida a partir da diferença entre dois usos da pergunta “por quê?”, que pode pedir pela causa de um fenômeno ou pela razão de um comportamento. É a diferença, por exemplo, entre as perguntas “por que a água ferve a 100 graus celsius?” e “por que você colocou água para ferver?”.

buscando ultrapassar os fenômenos observáveis para encontrar leis gerais que os expliquem.¹⁰

The analysis oscillates between natural sciences and grammar (1953[2009], §392).

Uma proposição metafísica, segundo Wittgenstein, é aquela que pretende falar sobre a essência da linguagem – e do mundo – como se tivesse passado por observação, testes e verificações. Em outras palavras, ela confunde os domínios lógico e empírico da gramática, enuncia uma proposição gramatical como uma proposição empírica e, por isso, acredita falar sobre a *verdade*, sobre o que é *real*. O filósofo acredita falar alguma coisa profunda quando faz uma proposição metafísica, mas, segundo Wittgenstein, essas proposições são *inúteis* – não têm propósito, aplicação, não têm lugar nos nossos jogos-de-linguagem cotidianos. As proposições metafísicas, para Wittgenstein, expressam *confusões gramaticais*, e os problemas que elas pretendem resolver são *falsos problemas*, derivados de um uso metafísico da linguagem cotidiana:

Here the fundamental fact is that we lay down rules, a technique, for playing a game, and that then, when we follow the rules, things don't turn out as we had assumed. So that we are, as it were, entangled in our own rules.

This entanglement in our rules is what we want to understand: that is, to survey. (1953[2009], §125)

Para evitar qualquer tentativa de teorização sobre o uso da linguagem, Wittgenstein propõe que a filosofia não faça nada além de descrever situações reais e imaginárias de uso, com o objetivo específico de dissolver falsos problemas filosóficos. Os jogos-de-linguagem entram aqui como uma importante ferramenta metodológica para a investigação do uso das palavras; mas, para isso, eles precisam ser identificados com as diferentes situações e contextos que Wittgenstein observa e inventa para testar o uso das palavras. Os jogos-de-linguagem são os “links intermediários” (1953[2009], §122) que ajudam o filósofo a compreender um determinado domínio da gramática – o uso de uma rede conectada de conceitos – e a se desvencilhar das teias que ele próprio engendrou. Além disso, os jogos-de-linguagem destacam a preocupação metodológica de Wittgenstein em permanecer na investigação dos fatos concretos (1953[2009], §66, §106, §340), pois

¹⁰ A crítica de Wittgenstein à metodologia científica deve, portanto, ser entendida no contexto de sua crítica à metafísica. Ele rejeita a teorização e a explicação em filosofia porque a investigação gramatical não é como a empírica, em que se objetiva chegar a leis gerais e hipóteses que podem ser testadas e verificadas. Por isso, a tarefa da filosofia deve ser somente *descrever* a gramática, revelando conexões para fornecer uma visão panorâmica de um domínio da gramática, e não para dar respostas aos problemas – os quais, para Wittgenstein, não existem.

possibilitam investigar o uso das palavras através de exemplos e comparações, sem ter que chegar a uma definição da palavra para que seu conceito seja compreendido. Os jogos-de-linguagem são a ferramenta metodológica que permite a Wittgenstein responder às perguntas de acordo com o modo que ele acha que elas devem ser colocadas: em vez de perguntar “*o que é x?*”, Wittgenstein pergunta “*como x é usado?*”

O objetivo da filosofia, para Wittgenstein, deve ser investigar o uso da linguagem para tornar clara a gramática das palavras, de modo que seu uso não se torne fonte de inquietações filosóficas. Ele pretende ordenar as expressões da linguagem para tornar uma rede de conceitos compreensível, fornecendo uma “visão panorâmica” da gramática (1953[2009], §122). Essa visão panorâmica consiste em “ver conexões” entre diferentes casos de uso, e não em fornecer explicitamente as regras de uso, como se elas existissem por si só e pudessem ser delineadas independentemente das relações em que se encontram; afinal, não há uma constituição rígida que possa ser descrita e explicada de uma vez por todas. A atividade filosófica, para Wittgenstein, é local e se volta para a dissolução de problemas específicos, de modo que o que se pode chamar de “regra” numa investigação gramatical não o é de modo permanente e geral para toda a linguagem, mas resolve um problema local relativo a um uso particular de uma palavra ou expressão. Para Wittgenstein, as regras da linguagem não existem de antemão, mas são forjadas pela atividade filosófica que observa e descreve o uso da linguagem, pressupondo-se que qualquer atividade que seja realizada em conjunto é realizada de acordo com uma certa regularidade de ação.

2.2.2. Filosofia terapêutica

Para Wittgenstein, todos os problemas filosóficos, entendidos por ele como confusões gramaticais, derivam de uma certa atitude para com a linguagem. Sua crítica recai sobre o que ele chama de um “uso mistificador da nossa linguagem” (1958[1960], p.6), em oposição ao uso cotidiano que fazemos dela. Os problemas filosóficos surgem na medida em que as palavras e sentenças são afastadas do uso cotidiano e que se tenta entendê-las em isolamento:

In order to get clear about the meaning of the word "think", we watch ourselves thinking; what we observe will be what the word means! – But that's just not how this concept is used. (It would be as if without knowing how to play chess, I were to try and make out what the word "checkmate" meant by close observation of the last move of a game of chess (1953[2009], §316).

Uma confusão filosófica é gramatical porque consiste na adoção da lógica de somente um dos usos de um conceito ou expressão linguística para o entendimento de seu uso como um todo. Wittgenstein equipara essa atitude a uma dieta constituída de um único alimento:

A main cause of philosophical diseases – a one-sided diet: one nourishes one’s thinking with only one kind of example (1953[2009], §593).

Wittgenstein considera alguns aspectos da linguagem cotidiana que podem gerar confusões gramaticais como aparentes analogias entre as formas de expressão (1958[1960], p. 26; 1953[2009], §11, §90). É justamente a similaridade entre formas de expressão da linguagem cotidiana que pode induzir o filósofo de tendência metafísica a assumir a lógica de somente um dos empregos da expressão linguística:

When words of our ordinary language have prima facie analogous grammars we are inclined to try to interpret them analogously; i.e. we try to make the analogy hold throughout (1958[1960], p.7).

Nas *Investigações Filosóficas*, ele diz:

A simile that has been absorbed into the forms of our language produces a false appearance which disquiets us (1953[2009], §112).

O *Livro Azul* se inicia com um bom exemplo de confusão gramatical, que exemplifica o fato de que confusões são a generalização da lógica de um dos usos da linguagem cotidiana, ao mesmo tempo que mostra as consequências dessa postura para concepções de linguagem:

The questions “what is length?”, “What is meaning?”, “What is the number one?” etc., produce in us a mental cramp. We think that we can’t point to anything in reply to them and yet ought to point to something. (We are up against one of the great sources of philosophical bewilderment: a substantive makes us look for a thing that corresponds to it) (1958[1960], p.1).

Nesse trecho, a confusão remonta ao fato de que, na linguagem cotidiana, substantivos são usados como nome para objetos materiais, mas também são utilizados para denominar coisas que não são materiais, o que coincide mais ou menos com o que se costuma chamar de “substantivos abstratos” na gramática normativa. Esses substantivos aparecem em muitas sentenças que são idênticas, não fosse a sua própria presença, às sentenças que utilizam os nomes para objetos materiais – comparem-se, por exemplo, as frases “ele tem um machucado na cabeça” e “ele tem uma ideia na cabeça”. Embora essas

sentenças sejam semelhantes em sua forma, o uso delas é completamente diferente, o que quer dizer que as circunstâncias em que falamos uma e outra são diferentes. Os critérios empíricos que nos levam a dizer que “João tem um machucado na cabeça” são diferentes daqueles que usamos para dizer que “João tem uma ideia na cabeça”, assim como são diferentes aqueles que levamos em conta para dizer que “ele tem um dente de ouro” ou que “ele tem dor de dente”. No caso de “João tem um dente de ouro”, tomamos como critério, por exemplo, o fato de vermos o dente de ouro na sua boca, de tocar o dente, de tentar arrancá-lo para confirmar que não é falso, etc.; no caso de “João tem dor de dente”, os critérios que temos para dizer isso são comportamentais e contextuais, ou seja, vemos João gemer, colocar a mão no rosto, reclamar, podemos ver uma mancha vermelha em sua bochecha e mesmo lembrar que ele não costuma reclamar à toa, etc. Uma confusão gramatical acontece quando, induzido pela semelhança das formas linguísticas na linguagem cotidiana – e apartado desse mesmo uso – o filósofo aplica os critérios de um dos usos daquela palavra para interpretar todos os seus outros usos.

Wittgenstein observa que a palavra *ter*, quando é utilizada para designar a posse de estados mentais e experiências privadas – como no caso de *João tem dor de dente* – é uma fonte de confusões gramaticais. No *Livro Azul*, ele argumenta contra a ideia expressa pela proposição metafísica “eu não posso sentir a dor do outro”, mostrando que ela deriva do uso da palavra *ter* em sentenças com usos diferentes:

“A has a gold tooth” means that the tooth is in A’s mouth. This may account for the fact that I am not able to see it. Now the case of his toothache, of which I say that I am not able to feel it because it is in his mouth, is not analogous to the case of the gold tooth. It is the apparent analogy, and again the lack of analogy, between these cases which causes our trouble (1958[1960], p.49).

E adiante:

Thus the propositions “A has a gold tooth” and “A has toothache” are not used analogously. They differ in their grammar where at first sight they might not seem to differ (1958[1960], p.53).

O mesmo pode ser visto nas *Investigações Filosóficas*, quando Wittgenstein discute problemas relacionados à posse privada de sensações e estados mentais. Ele questiona a ideia de que *temos* imagens privadas em nossas mentes, mostrando que esse argumento é feito sem que se esclareça a natureza da posse envolvida aí:

(...) If you admit that you have no idea what kind of thing it might be that he has before him – then what seduces you into saying, in spite of that, that he has something before him? Isn’t it as if I

were to say of someone: “He *has* something. But I don’t know whether it is money, or debts, or an empty till (1953[2009], §294. Grifos do original).

O que se observa, na citação acima, é um exemplo de confusão entre o uso da palavra *ter* quando estamos falando de objetos e quando estamos falando de coisas que não são materiais. Isso é um exemplo de como um domínio de regras impõe a sua lógica sobre outro domínio, quando o filósofo se afasta do uso cotidiano da linguagem. As regras e imagens que se forçam sobre o pensamento do filósofo constituem jogos-de-linguagem simples de nossa vida cotidiana, cuja lógica é tão óbvia que escapa de nossa atenção (1953[2009], §308).

3. Aproximações entre a linguística cognitiva e Wittgenstein

A partir do que foi apresentado acima, algumas aproximações entre a linguística cognitiva e a segunda filosofia de Wittgenstein já podem ser feitas. Este capítulo apresenta um paralelo entre modelos explicativos da linguística cognitiva e aspectos do uso da linguagem descritos por Wittgenstein, mostrando que suas abordagens não são incompatíveis, embora sejam distintas.

3.1. Coincidências no alvo e natureza das críticas

3.1.1. Crítica a concepções metafísicas de linguagem

Tanto Lakoff e Johnson quanto Wittgenstein se voltam diretamente contra a concepção de linguagem sustentada pela filosofia analítica do início do século XX. As ideias de *referência*, *correspondência*, *atomicidade* e *composicionalidade*, que marcam as formulações da filosofia analítica¹¹ – e da linguística formal – são questionadas pelas duas posições tratadas aqui.

A filosofia analítica é apresentada por Lakoff e Johnson (1999) como a principal representante do que seriam as bases de uma concepção objetivista de significado linguístico. Aquilo que, na linguística de orientação formal, se revela como uma preocupação com a objetividade e com a busca pela estrutura profunda da linguagem, se correlaciona com o que, na filosofia analítica, é uma preocupação com a verdade e com a falsidade de proposições. A possibilidade de sentenças serem verdadeiras ou falsas é uma questão que perpassa as formulações da filosofia analítica e é um aspecto da imposição da

¹¹ Aqui, apresento as concepções da filosofia analítica de modo muito geral, tendo por referência as críticas de Lakoff e Johnson. É preciso ter em mente que essas concepções não são compartilhadas igualmente por todos os autores dessa corrente.

metafísica sobre a epistemologia. É por isso que a teoria semântica derivada dessa corrente filosófica se funda numa teoria de correspondência, segundo a qual os símbolos linguísticos são vazios de significado, mas são capazes de expressar sentido por corresponderem a algo no mundo. Assim, os nomes designam objetos ou eventos particulares, enquanto sentenças descrevem uma situação possível no mundo, que pode ser verdadeira ou falsa. O significado das sentenças, por sua vez, é determinado composicionalmente, de tal modo que o significado completo da sentença é uma função do significado de suas partes.

Para Lakoff e Johnson (1999), a filosofia analítica se funda principalmente na metáfora conceitual PENSAMENTO É LINGUAGEM e em duas teorias populares: a teoria popular da nomeação e a teoria popular do significado. A teoria popular da nomeação diz que palavras selecionam objetos no mundo; a teoria popular do significado diz que aprender o significado das palavras é aprender a nomear os objetos corretamente (Lakoff e Johnson, 1999, p.442.). Essas teorias populares estão fundadas em experiências cotidianas muito simples, como a prática que leva ao aprendizado da língua pelas crianças e do apontamento e nomeação de objetos. A metáfora conceitual PENSAMENTO É LINGUAGEM, como todas as metáforas conceituais, também está, segundo os autores, fundada na experiência cotidiana e caracteriza a concepção do senso comum de linguagem, juntamente com outras que serão discutidas adiante. O fato de estar fundamentada em uma metáfora fundada na vida cotidiana faz com que a teoria do sentido e referência de Frege, por exemplo, seja muitas vezes tida como intuitiva (Lakoff e Johnson, 1999, p.256).

Como consequência de ter fundamento na metáfora PENSAMENTO É LINGUAGEM e nas teorias populares acima mencionadas, a filosofia analítica assume os seguintes princípios, de acordo com Lakoff e Johnson (1999): 1) analisar a linguagem é analisar o pensamento; 2) o significado linguístico é independente da mente, objetivo e acessível publicamente; 3) o significado de uma expressão linguística é dado por aquilo a que a palavra se refere; 4) uma sentença é verdadeira se as palavras que a formam estão de acordo com o estado de coisas no mundo (teoria de correspondência e de verdade); 5) todo significado é literal; 6) o significado é descorporeado (p.443-444).

Essas observações de Lakoff e Johnson deixam claro que, para eles, a filosofia analítica é elaborada, como dito acima, a partir do modelo da nomeação e do apontamento, que se referem a experiências cotidianas cuja lógica simples é transformada em teoria técnica. O mesmo pode-se dizer que ocorre com a chamada *concepção agostiniana de*

linguagem, uma concepção geral de linguagem que reúne as assunções básicas de um modelo de pensamento e linguagem que, segundo Baker e Hacker (2005), funciona como pano de fundo para as confusões filosóficas discutidas por Wittgenstein. No que concerne ao pensamento filosófico sobre a linguagem, a concepção agostiniana tem as suas principais manifestações na filosofia analítica de Frege, Russell e do próprio Wittgenstein (o primeiro). Suas assunções básicas reúnem os ingredientes para uma visão referencialista e composicional do significado. Wittgenstein as apresenta no primeiro parágrafo das *Investigações Filosóficas*, após uma citação de Santo Agostinho em que está descrito o modo como ele teria aprendido a usar a linguagem:

These words, it seems to me, give us a particular picture of the essence of human language. It is this: the words in language name objects – sentences are combinations of such names. – In this picture of language we find the roots of the following idea: Every word has a meaning. This meaning is correlated with the word. It is the object for which the word stands (1953[2009], §1).

Das ideias simples de que toda palavra tem um significado, de que o significado é correlacionado à palavra e de que o significado da palavra é o objeto para o qual ela está, decorrem as elaborações teóricas da filosofia analítica, que podem ser resumidas nas teses mencionadas acima, e aqui retomadas: a teoria referencial do significado, a tese da simplicidade essencial dos nomes e a tese da composicionalidade do sentido.

Segundo Wittgenstein, a concepção agostiniana de linguagem expressa uma ideia do funcionamento da linguagem, que é, de fato, parcialmente consistente com o uso que fazemos da linguagem; entretanto, essa concepção não dá conta de descrever tudo aquilo a que chamamos “linguagem”. Fazendo uma comparação com jogos, ele diz:

It is as if someone were to say, “Playing a game consists in moving objects about on a surface according to certain rules...” – and we replied: You seem to be thinking of board games, but they are not all the games there are (1953[2009], §3).

Baker e Hacker também destacam a naturalidade e o caráter intuitivo dessa concepção, motivo pelo qual ela tem sido, há séculos, inadvertidamente adotada pela filosofia ocidental:

It is the natural way to think about language. After all, we teach our children that *this* is a horse, that *this* ■ colour is called ‘black’, that doing *this* is what ‘run’ means, and so forth; and these are respectively names of an animal, of a colour and of an action. Pointing at an appropriate thing is a natural way of explaining what a given word means, and is widely used in teaching children. Further, we encourage the child to string words together in sentences, e.g. to say ‘The horse is black’ and ‘The black horse is running’. This pre-theoretical picture is manifest in the works of countless writers (Baker e Hacker, 2005, p.1).

Assim, a concepção agostiniana de linguagem é baseada no modelo da nomeação e do apontamento, que faz parte dos nossos jogos-de-linguagem de ensino e aprendizagem; o problema está em que ela generaliza esse modelo para descrever o funcionamento da linguagem como um todo:

One thinks that learning consists in giving names to objects. For example, to human beings, to shapes, to colours, to pains, to moods, to numbers, etc. (...) "We name things and then we can talk about them: can refer to them in talk." – As if what we did next were given with the mere act of naming. As if there were only one thing called "talking about a thing". Whereas in fact we do the most various things with our sentences. (...) In languages (2) and (8) [§2; §8] there was no such thing as asking something's name. This, with its correlate, ostensive definition, is, we might say, a language-game on its own. That is really to say: we are brought up, trained, to ask: "What is that called?" – upon which the name is given (1953[2009], §26-27).

3.1.2. Emergência das teorias metafísicas

É possível notar que, seja do ponto de vista de Lakoff e Johnson, seja do ponto de vista de Wittgenstein, as assunções sobre linguagem e significado sustentadas pela filosofia analítica são instâncias de concepções mais gerais sobre o pensamento e a linguagem. Como visto, Lakoff e Johnson inserem a linguística cognitiva num paradigma que contraria radicalmente um modo de pensar dominante na filosofia ocidental desde ao menos Aristóteles, a que eles chamam objetivismo ou realismo metafísico. Caracterizado pela imposição da metafísica de uma realidade única e imutável sobre a epistemologia, a concepção de pensamento e linguagem do objetivismo sustenta a ideia de que o homem é capaz de captar essa realidade de modo objetivo (Lakoff e Johnson, 1999, p. 96). De maneira análoga, a teorização filosófica da primeira fase de Wittgenstein, criticada em sua segunda fase, está presente há muito tempo na filosofia, tendo como marca principal a ideia de que o mundo impõe uma estrutura fixa ao pensamento (Pears, 1988, p. 206).

O problema com essa postura, para Lakoff e Johnson, é que a razão é corporeada; então, não é possível falar sobre o que é *literalmente* real, mas sobre o que é real em referência ao nosso sistema conceitual corporeado. Segundo Lakoff e Johnson:

Metaphysics in philosophy is, of course, supposed to characterize what is real, literally real. The irony is that such a conception of the real depends upon unconscious metaphors. (1999, p.14)

A suposição de uma realidade única e imutável é, portanto, a base de muitas teorias metafísicas em filosofia, porque assume que somente uma resposta deve ser a verdadeira:

When the concept itself is defined by metonymy and multiple metaphors, it is odd to ask what the objectively real correlate of the concept is. If you insist on asking that question, you will wind up doing one of the things that philosophers have typically done: *choosing some aspect of the concept that you want to focus on and claiming that one aspect really is time*, either time as a flow, or time as a continuous unbounded line, or time as a linear sequence of points, or time as a single spatial-like dimension in a mathematical theory of physics. What you will probably not be able to do is arrive at a single, unified, objective, literal understanding of that subject matter that does justice to all aspects of the concept (Lakoff e Johnson, 1999, p.168-169. Grifos meus).

Igualmente, para Wittgenstein, a suposição de que a linguagem e o pensamento se assentam sobre uma base estática contraria a realidade do seu uso e gera a busca interminável pela abordagem definitiva de um conceito:

When we believe that we have to find that order, the ideal, in our actual language, we become dissatisfied with what are ordinarily called “sentences”, “words”, “signs”. The sentence and the word that logic deals with are supposed to be something pure and clear-cut. And now we rack our brains over the nature of the *real* sign. Is it perhaps the *idea* of the sign? Or the idea at the present moment? (1953[2009], §105)

E também:

We ask: “*What is language?*”, “*What is a proposition?*” And the answer to these questions is to be given once and for all, and independently of any future experience (1953[2009], §92. Grifos do original).

Há um paralelo entre a maneira como erros das teorias metafísicas emergem, tanto para Lakoff e Johnson quanto para Wittgenstein. Retomo o percurso metafísico descrito para a emergência de teorias metafísicas em Wittgenstein: ele consiste no afastamento do uso cotidiano da linguagem e na imposição da lógica de um só desses usos para o entendimento do conceito. Essa interpretação está de acordo com a de Pears, que especifica os dois tipos básicos de teorização que Wittgenstein rejeita:

The first of the two kinds of theory reaches beyond the phenomena and postulates something transcendent to explain them, while the second kind ascribes a transcendent function to something ordinary and familiar (Pears, 1988, p. 222-223).

O primeiro tipo, que vai além dos fenômenos e postula algo transcendental para explicá-los, diz respeito à postulação de uma estrutura fixa que pré-determina a estrutura da linguagem. Essa crítica se aplica tanto a teorias que postulam essa estrutura na realidade quanto àquelas que a postulam na mente, porque a essência do erro, relativa a ambos os

tipos de teoria, está em colocar o significado em uma base fixa, assumindo que a prática não é base suficiente para o significado. O segundo tipo de teorização, que atribui função transcendente a algo ordinário e familiar, é fundado em algum aspecto da experiência ordinária que é transformado em teoria explicativa e preditiva. Pears exemplifica esse tipo com o caso comum em que sabemos, por exemplo, que uma pessoa pode guardar segredos, pode manifestar sentimentos e sensações que não correspondem a seu estado interno, pode fingir que sente dor, etc.; a partir de uma generalização dessa ideia, se desenvolve a teoria de que a mente é um *lugar* onde guardamos nossos pensamentos, e que esse lugar é *privado*, ou seja, que não pode ser acessado por outras pessoas. Em casos assim, como a explicação parece muito natural, devido à prevalência dessa experiência na vida cotidiana, cria-se a ilusão de que se está de posse de uma teoria já desenvolvida e estabelecida, sem necessidade de mais cuidado.

Esse percurso metafísico pode ser colocado em paralelo ao descrito por Lakoff e Johnson. Após discutir as metáforas conceituais usadas na conceitualização do tempo¹², Lakoff e Johnson destacam a importância do tipo de análise filosófica que eles propõem:

Examples like this are extremely important for philosophers. The reason is that the metaphorical nature of our conceptual system, if unrecognized, can lead philosophers astray. Two things lead to such philosophical errors. First, a philosopher may fail to recognize conceptual metaphors and hence may see metaphorical sentences as literal and take them at face value. Once one takes a metaphor as being literal, the second error is to assume the correspondence theory of truth and therefore to regard the objective world as structured by the metaphor (Lakoff e Johnson, 1999, p.156).

A falha no reconhecimento de uma metáfora pode ser associada à ideia de Wittgenstein a respeito do afastamento do uso cotidiano da linguagem; considerar sentenças metafóricas em seu sentido literal é impor-lhes uma estrutura da realidade que é “única, correta e completa, em termos de entidades, propriedades e relações.” (Lakoff, 1987, p. 159); por fim, assumir uma teoria de correspondência de verdade e considerar o mundo como estruturado por uma metáfora tem o mesmo caráter de elevar um aspecto da experiência cotidiana ao nível de uma teoria geral da essência do mundo.

Ao colocar em paralelo as observações de Lakoff e Johnson e de Wittgenstein para como emergem as teorias metafísicas, é possível notar que, em ambos os casos, elas estão fundadas em modelos conceituais advindos da vida cotidiana. Além disso, subjacente

¹² As metáforas envolvidas na conceitualização do tempo são amplamente utilizadas por Lakoff e Johnson e são muito importantes como argumento em favor de suas teorias. Elas serão abordadas com mais detalhes e exemplos no item 3.2.3, abaixo.

à emergência das teorias metafísicas, está a tendência de assumir a metafísica de uma realidade única. A adoção de um modelo único de explicação para a realidade é resultado da assunção de que a própria realidade tem uma estrutura única. Por que essa metafísica, acompanhada de sua concepção de cognição, verdade, realidade e linguagem, se impõe sobre a reflexão dos filósofos e cientistas da linguagem e do conhecimento? O ponto de vista de cada um é diferente, mas apresenta coincidências significativas.

A explicação de Lakoff e Johnson é que, no curso de nossa vida cotidiana, construímos, a partir da experiência corporeada que temos do mundo, modelos convencionais para o entendimento do mundo, e alguns deles são tão estabelecidos que são chamados de teorias populares, como já foi mencionado. Esses modelos participam da construção da visão de mundo das pessoas, sendo que são usados cotidianamente por pessoas comuns sem nenhum conhecimento técnico, para fazer sentido do mundo, regular julgamentos, fazer projetos, etc. Assim, temos, por exemplo, uma teoria popular da categorização, segundo a qual as coisas são divididas em tipos bem definidos, que, por sua vez, são definidos pelas propriedades compartilhadas, e que há só um modo de classificar as coisas. Em biologia, por exemplo, há um contínuo debate sobre qual, dentre duas possíveis classificações – cladista e feneticista – deve ser a verdadeira, sendo que os cientistas se sentem forçados a escolher uma só taxonomia:

One might admit, as Gould does, that both [the cladist and the phenetic model] have scientific validity. Still the force of the folk theory of taxonomic models is so strong that a choice must be made – if not one or the other exclusively, then a third choice combining elements of both. Above all, there must be one correct taxonomy.

Why? Why does the view that there is only one correct taxonomy have that kind of force? (...)

My guess is that we have a folk theory of categorization itself. It says that things come in well-defined kinds, that the kinds are characterized by shared properties, and that there is one right taxonomy of the kinds.

It is easier to show what is wrong with a scientific theory than with a folk theory. A folk theory defines common sense itself. When the folk theory and the technical theory converge, it gets even tougher to see where that theory gets in the way – or even that it is a theory at all (...) (Lakoff, 1987, p.121).

Isso explica também por que a teoria clássica de categorias foi sentida como uma teoria intuitiva por tanto tempo, mantendo-se como pano de fundo de muitas teorias, às vezes desapercebidamente. A metafísica objetivista está, de fato, de acordo com a maior parte da nossa experiência cotidiana, assim como a semântica objetivista, mas isso, segundo o realismo corporeado dos autores, é explicado pela estabilidade da estrutura de nível básico, o nível cognitivo que organiza a maior parte do nosso conhecimento, como foi mostrado no item 2.2.1. Como coloca Lakoff:

There is a certain range of everyday experiences with physical objects that make such metaphysical assumptions seem natural and inescapable. (...) And many of our commonsense conceptions of language fit objectivist metaphysics. The word “table” in English designates tables; it doesn’t designate elephants or roses or automobiles. And if I use the word “table” consistently to refer to roses, then I am misusing the word.

Such observations are often used to justify objectivist metaphysics as being simply a matter of ordinary common sense. And there is at least a grain of truth in it. Such metaphysical assumptions certainly won’t get us into trouble when we are dealing with tables and other familiar physical objects. But such commonsense assumptions about physical objects do not necessarily extend to other domains (...) (Lakoff, 1987, p.175).

É por isso que a experiência física de nível básico, na teoria do corporeamento, ao mesmo tempo explica a plausibilidade do objetivismo¹³ e fornece a base para o realismo corporeado. A metafísica objetivista é, assim como as outras teorias filosóficas, construída a partir de um traço da nossa vida cotidiana e estendida para outros domínios. Como vimos, as metáforas fornecem muito da lógica a ser transformada em teoria técnica; nesse caso, o dado da experiência cotidiana é a experiência de nível básico.

Para entender como Wittgenstein poderia responder a essa questão, devo atentar novamente para o tipo de conceitos que Wittgenstein discute no *Livro Azul*, aqueles que não se referem a um objeto material. Não sem razão esses conceitos dominam as discussões do livro, porque eles são muito propícios para gerar confusões gramaticais, uma vez que seu uso destoa de uma concepção de linguagem como a agostiniana. A concepção agostiniana de linguagem é natural e intuitiva porque está de acordo com a maior parte da nossa experiência cotidiana. Mas, o que se deve notar é que ela não está de acordo com *toda* a experiência cotidiana, porque certas palavras simplesmente não nomeiam algo determinado, como a palavra “mesa” nomeia uma mesa. Como coloca Wittgenstein, Santo Agostinho, ao descrever a linguagem ao seu modo, devia estar pensando “primeiramente em substantivos tais como ‘mesa’, ‘cadeira’, ‘pão’, em nomes de pessoas, e apenas em segundo lugar em nomes de certas atividades e qualidades, e nas restantes espécies de palavras como algo que se terminará por encontrar” (Wittgenstein, 1975, §1). Dessa maneira, não é que a concepção agostiniana esteja errada; ela “descreve, podemos dizer, um sistema de comunicação; só que esse sistema não é tudo aquilo que chamamos de linguagem.” (*idem*, §3). No caso de palavras como “significado”, “interpretação”,

¹³ “Why has metaphysical realism been so popular over the centuries? Why is it so common to feel that our concepts reflect the world as it is – that our categories of mind fit the categories of the world? One reason is that we have evolved to form at least one important class of categories that optimally fit our bodily experiences and certain extremely important differences in the natural environment – what are called *basic-level categories*” (Lakoff e Johnson, p.26-27).

“pensamento”, “desejo”, “expectativa”, “dor”, “tempo”, “conhecimento”, etc., a concepção agostiniana da linguagem começa a ter sérios problemas:

“Meaning” is one of the words of which one may say that they have odd jobs in our language. It is these words which cause most philosophical troubles. Imagine some institution: most of its members have certain regular functions, functions which can easily be described, say, in the statutes of the institution. There are, on the other hand, some members who are employed for odd jobs, which nevertheless may be extremely important. – What causes most trouble in philosophy is that we are tempted to describe the use of important “odd job” words as though they were words with regular functions (1958[1960], p.43-44).

Deve-se ter em mente que não são as palavras elas mesmas que geram os problemas filosóficos, pois elas não oferecem nenhum problema no seu uso cotidiano, mas sim a postura do filósofo frente a elas. O problema é que a concepção agostiniana de linguagem é fundada na lógica dos nossos jogos-de-linguagem que descrevem o mundo material, enquanto que essas palavras não são usadas de acordo com essas mesmas regras. Dessa maneira, cada um dos problemas particulares discutidos no *Livro Azul*, que envolvem a confusão entre o domínio das proposições que descrevem o mundo físico e o das proposições que descrevem estados internos – exemplificados pelos dois usos de “eu” – é uma instância da confusão mais fundamental que envolve a linguagem. A imposição de uma estrutura pré-determinada à linguagem, portanto, não somente é fonte de muitas confusões como é ela mesma originada de uma confusão gramatical: a assunção de um traço trivial da nossa experiência cotidiana – a estabilidade de nossos jogos-de-linguagem de descrição de mundo e de ensino da linguagem – como teoria geral do funcionamento da linguagem. E a estabilidade de nossos jogos-de-linguagem de descrição e ensino provêm, é claro, do modo particular com que orientamos nossa prática, nossas atividades, e com que interagimos.

A visão de linguagem que pode ser identificada com concepção agostiniana de linguagem exerce o mesmo tipo de efeito sobre os filósofos, em Wittgenstein, que as teorias populares, em Lakoff e Johnson, porque tanto a concepção agostiniana quanto as teorias populares são fundados na experiência cotidiana. Como consequência dessa aproximação, abre-se a possibilidade de interpretar Wittgenstein com base em concepções centrais da linguística cognitiva, como a estrutura de nível básico. Por exemplo, uma das tendências que se forçam sobre o filósofo, induzindo-o a confusões gramaticais, é o que Wittgenstein chama de “desejo de generalidade”. Ao menos um dos aspectos do desejo de generalidade parece condizer com uma interpretação em termos de nível básico:

A tendency rooted in our usual form of expression to think that the man who has learnt to understand a general term, say, the term 'leaf', has thereby come to possess a kind of general picture of a leaf, as opposed to the particular leaves (1958[1960], p.17-18).

Essa tendência poderia ser explicada com base no fato de que os conceitos de nível básico são o nível mais alto de categorização em que somos capazes de formar uma imagem geral de seu membro. O fato de formarmos imagens mentais de objetos de nível básico seria, então, mais um aspecto da vida cotidiana que é generalizado para outros casos. O mesmo ocorre com a suposição de que a conexão entre uma palavra e uma imagem mental determinada esteja ligada à generalização da lógica dos jogos-de-linguagem dos nomes para conceber o funcionamento de todas as palavras:

This again is connected with the idea that the meaning of a word is an image, or a thing correlated to the word. (This roughly means, we are looking at words as though they were proper names, and we then confuse the bearer of a name with the meaning of the name) (1958[1960], p.18).

3.2. Metáforas conceituais e analogias entre formas da linguagem

Vimos que são aspectos da vida cotidiana que fornecem a estrutura conceitual para a elaboração de teorias técnicas, tanto em Lakoff e Johnson quanto em Wittgenstein. Coloco em paralelo algumas metáforas conceituais que, para Lakoff e Johnson, são base de equívocos filosóficos e algumas analogias entre formas da linguagem cotidiana que geram confusões, de acordo com Wittgenstein. Embora as metáforas, em Lakoff e Johnson, sejam consideradas parte do inconsciente cognitivo, elas são hipotetizadas a partir de dados da linguagem cotidiana, que, por sua vez, refletem nossa experiência corporeada. Assim, as metáforas conceituais são generalizações a partir de evidências encontradas no uso real da linguagem, de modo que elas são encontradas em um domínio muito próximo àquele em que trabalha Wittgenstein, ou seja, na linguagem concretamente utilizada.

Parto de dois paralelos principais, um que diz respeito à linguagem e outro que diz respeito à mente. As confusões envolvidas nessas concepções são muitas e se ramificam em muitas outras que são discutidas nas obras sob análise. No fim da seção apresento ainda mais um paralelo, relativo, dessa vez, ao conceito de tempo.

3.2.1 Linguagem: a metáfora do conduíte

A respeito do funcionamento da linguagem, Lakoff e Johnson destacam a importância da metáfora do conduíte, como definida e discutida por Michael Reddy (1979). Ela consiste na conceitualização da linguagem como um veículo para ideias e é um modo tão convencionalmente aceito de entender a comunicação, que é poucas vezes notada. A estrutura dessa metáfora é a seguinte:

IDEIAS (OU SIGNIFICADOS) SÃO OBJETOS
EXPRESSÕES LINGUÍSTICAS SÃO RECIPIENTES
COMUNICAR É ENVIAR

Segundo essa metáfora, o falante coloca ideias – conceitualizadas como objetos – em palavras – conceitualizadas como recipientes – e as envia, através de um conduíte, para o ouvinte, que então tira as ideias de dentro das palavras recebidas. As implicações dessa metáfora incluem a ideia de que as palavras e expressões da linguagem contêm significado independentemente de quem as utiliza ou do contexto em são usadas. Além disso, a conceitualização de ideias como objetos implica que os significados também têm existência pronta, independente dos falantes ou do contexto. Essas implicações resumem muitas das ideias associadas à concepção de linguagem criticada por Lakoff e Johnson e por Wittgenstein.

Em Wittgenstein, é possível encontrar discussões sobre confusões relacionadas à linguagem que podem ser associadas à metáfora do conduíte. Em primeiro lugar, em alguns momentos, ele resume o problema da concepção de linguagem criticada por ele na ideia de que ela tem somente uma função: descrever fatos no mundo (1953[2009], §27) ou transmitir pensamentos (§304, §317). Falar sobre o mundo ou falar sobre as ideias são duas versões de uma mesma concepção que assume que a linguagem serve somente para transmitir significados de um indivíduo a outro, como se esses significados fossem objetos prontos, sem que seja considerado o contexto. Também para Wittgenstein, essa não é uma concepção a ser considerada como sendo sem fundamento; afinal, ela emerge do uso cotidiano que fazemos da linguagem:

I'd like to say: you regard it much too much as a matter of course that one can communicate anything to anyone. That is to say, we are so much accustomed to communicating in speech, in conversation, that it looks to us as if the whole point of communicating lay in this: that someone else grasps the sense of my words – which is something mental – that he, as it were, takes it into

his own mind. If he then does something further with it as well, that is no part of the immediate purpose of language (1953[2009], §363).

Um dos aspectos mais importantes da concepção de linguagem criticada por Wittgenstein está em que ela contém a ideia de que a linguagem falada é como se fosse uma tradução do pensamento. A linguagem é concebida como veículo do pensamento; assume-se que as ideias – os significados – existem independentemente do uso das palavras:

What happens when we make an effort – say in writing a letter – to find the right expression for our thoughts? – This way of speaking compares the process to one of translating or describing: the thoughts are already there (perhaps were there in advance), and we merely look for their expression (1953[2009], §335).

Lembro, também, que as teorias populares que subjazem às formulações da filosofia analítica, para Lakoff e Johnson, podem ser comparadas à imagem de linguagem apresentada pela concepção agostiniana, em que o aprendizado da linguagem é concebido como a mera nomeação dos objetos (1953[2009], §26). Em Lakoff e Johnson e em Wittgenstein a ideia de que a nomeação é o fundamento da linguagem, ao conectá-la com o mundo, emerge da experiência cotidiana de nomeação e apontamento. Nomear e definir ostensivamente um nome são jogos-de-linguagem que aprendemos desde muito cedo (1953[2009], §27) e que fornecem a lógica para o entendimento da linguagem sob o ponto de vista metafísico.

3.2.2. Mente e pensamento

A discussão de Wittgenstein sobre confusões que envolvem a concepção de mente e de pensamento é muito relacionada à discussão que ele elabora acerca da linguagem. A ideia de que o significado é um processo mental é um desenvolvimento natural da ideia que assume que o significado é o objeto a que ele se refere. Em ambos os casos, o que está em questão é que o significado é concebido como uma entidade ou um processo que existe independentemente do uso da linguagem, como algo paralelo e concomitante ao uso, e que seria responsável por dar vida às palavras, que do contrário seriam sinais vazios. Assim, no *Livro Azul*, ele destaca a ideia de que a linguagem é constituída de dois processos, um que ocorre no meio material e outro que ocorre no meio mental:

We are tempted to think that the action of language consists in two parts; an inorganic part, the handling of signs, and an organic part, which we may call understanding these signs, meaning

them, interpreting them, thinking. These latter activities seem to take place in a queer kind of medium, the mind; and the mechanism of the mind, the nature of which, it seems, we don't quite understand, can bring about effects which no material mechanism could. Thus e.g., a thought (which is such a mental process) can agree or disagree with reality; I am able to think of a man who isn't present; I am able to imagine him, 'mean him' in a remark which I make about him, even if he is thousands of miles away or dead. "What a queer mechanism," one might say, "the mechanism of wishing must be if I can wish that which will never happen" (1958[1960], p.3-4).

"Falar do que não é o caso", ideia retomada nas *Investigações Filosóficas* (§95), é uma propriedade da linguagem que ocupa os filósofos desde Platão, e a preocupação com essa propriedade está relacionada à assunção de que o significado da linguagem está fora dela: assim, se é possível falar de quem não está presente, desejar o que não ocorreu, contar uma mentira, essas possibilidades não realizadas no mundo devem existir em algum lugar, na mente. Essa questão tem muita importância no *Livro Azul*, em que Wittgenstein lida majoritariamente com termos psicológicos da nossa linguagem, utilizados para falar de processos mentais e experiências privadas – como, por exemplo, *pensar*, *desejar*, *sentir dor*, etc. O traço geral das confusões que envolvem esses termos é a assunção de que o significado dessas palavras é um processo mental determinado, que segue o mesmo modelo das proposições que falam sobre o mundo físico. O domínio gramatical das proposições que falam sobre experiências privadas e sensações é entendido como funcionando segundo as mesmas regras do domínio gramatical das proposições que descrevem o mundo material:

At first sight it may appear (but why it should can only become clear later) that here we have two kinds of worlds, worlds built of different material; a mental world and a physical world. The mental world in fact is liable to be imagined as gaseous, or rather, aethereal. But let me remind you here of the queer role which the gaseous and the aethereal play in philosophy – when we perceive that a substantive is not used as what in general we should call the name of an object, and when therefore we can't help saying to ourselves that it is the name of an aethereal object. I mean, we already know the idea of "aethereal object" as a subterfuge, when we are embarrassed about the grammar of certain words, and when all we know is that they are not used as names for material objects. This is a hint as to how the problem of the two materials, mind and matter, is going to dissolve (1958[1960], p.47).

Uma das confusões ligadas a essa confusão mais geral se dá com a palavra *pensamento*, quando se pergunta, em filosofia, "que tipo de *atividade* é o pensamento?" e "qual é o *local* do pensamento?". Segundo Wittgenstein, essas perguntas expressam uma confusão derivada da analogia entre sentenças que falam de atividades corporais e sentenças que falam do pensamento:

(1) Eu *penso* frequentemente na minha mãe

- (2) Eu *falo* frequentemente com a minha mãe
- (3) Eu *escrevo* frequentemente para a minha mãe

Se *falar* e *escrever* são atividades corporais que podem ser facilmente observadas quando realizadas, o mesmo não ocorre com o pensamento, mas a analogia entre essas formas de expressão faz com que a palavra *pensar* seja tida também como uma *atividade* determinada, sendo somente de um *tipo* diferente (1958[1960], p. 7). Wittgenstein fornece ainda outro exemplo de analogia entre formas da linguagem que conduzem a essa confusão, quando discute a origem da pergunta metafísica “*Qual é o objeto do pensamento?*”:

One of the origins of our question is the two-fold use of the propositional function “I think x”. We say, “I think that so-and-so will happen” or “that so-and-so is the case”, and also “I think just the same thing as he”; and we say “I expect him”, and also “I expect that he will come”. Compare “I expect him” and “I shoot him”. We can’t shoot him if he isn’t there. This is how the question arises: “How can we expect something that is not the case?”, “How can we expect a fact which does not exist?” (1958[1960], p.35-36)

Assim, vê-se que a gramática de palavras que designam estados mentais é interpretada segundo a gramática de palavras utilizadas para falar de fenômenos materiais.

Nas *Investigações Filosóficas*, essas confusões tomam várias formas e aparecem principalmente no argumento da linguagem privada, que contraria a ideia de que o uso das palavras é fundado em algum mecanismo mental.¹⁴ O argumento da linguagem privada se inicia com a discussão sobre o aprendizado do nome de sensações com base na própria experiência, em que se identificaria a sensação internamente antes de poder nomeá-la. Assim, Wittgenstein fala da tendência de assumir um apontamento interno (1953[2009], §258) ou uma explicação ostensiva interna (§380) para o mecanismo de definição da sensação, caso se sustente que palavras para sensações são utilizadas para fazer referência a estados internos. Contra a ideia de que pode haver uma *exibição* privada das sensações – uma exibição que não pode ser feita a outra pessoa, já que ela é interna – Wittgenstein mais uma vez utiliza a comparação entre sentenças que falam da *dor* e do *dente*, mostrando que a analogia entre elas participa da emergência dessa confusão (1953[2009], §311):

¹⁴ O argumento da linguagem privada assume grande importância nas *Investigações Filosóficas*, uma vez que a assunção do significado como entidade ou processo mental é um desenvolvimento natural da concepção referencialista da linguagem. A ideia de que possuímos uma linguagem privada expressa a assunção, contida na concepção agostiniana de linguagem, de que temos uma linguagem anterior à linguagem codificada que compartilhamos com outras pessoas, o que é uma versão da ideia de que a linguagem possui uma estrutura ordenada independentemente do uso. O argumento da linguagem privada será retomado do item 4.2 desta dissertação.

- (4) Ele tem dor de dente
- (5) Ele tem um dente quebrado

Como já visto, no caso de “Ele tem um dente quebrado”, tomamos como critério, por exemplo, o fato de vermos o dente em sua boca, de podermos tocar o dente, etc.; no caso de “Ele tem dor de dente”, os critérios que temos para dizer isso são comportamentais e contextuais, ou seja, o vemos gemer, colocar a mão no rosto, reclamar, podemos ver uma mancha vermelha em sua bochecha e mesmo lembrar que ele não costuma reclamar à toa, etc. A ideia, já discutida acima, de que não é possível ter certeza de que outra pessoa tem dor – uma das versões da privacidade da linguagem – é derivada, entre outras coisas, de que as regras do primeiro uso são impostas às regras do segundo uso, criando a ilusão de que não temos evidências suficientes para falar dos estados internos e sensações de outras pessoas.

A própria ideia de que há uma *mente*, um lugar onde ocorrem os processos mentais, onde estão as ideias e sensações, onde ocorrem as atividades de interpretação e compreensão, assim por diante, é originada de uma confusão da mesma natureza. No *Livro Azul*, a diferença entre dois usos da palavra *eu*, um como objeto e outro como sujeito¹⁵, expressa a diferença de domínios que conduz à suposição de que existe um mundo mental:

We feel then that in the cases in which “I” is used as subject, we don’t use it because we recognize a particular person by his bodily characteristics; and this creates the illusion that we use this word to refer to something bodiless, which, however, has its seat in our body. In fact *this* seems to be the real ego, the one of which it was said, ‘Cogito, ergo sum’. – ‘Is there then no mind, but only a body?’ Answer: The word ‘mind’ has meaning, i.e., it has a use in our language (1958[1960], p.60-70).

E nas *Investigações Filosóficas*:

Where our language suggests a body and there is none: there, we should like to say, is a *spirit* (§36).

Outras confusões envolvem o mesmo tipo de problema. Por exemplo, em expressões como “não sei o que se passava em sua cabeça”, Wittgenstein vê a tendência de

¹⁵ Atento para que os termos “sujeito” e “objeto” não são utilizados, aqui, no sentido usual da linguística, mas para destacar dois usos diferentes da palavra “eu”. Do primeiro caso são exemplos “meu braço está quebrado”, “eu cresci seis centímetros”, “eu tenho um galo na testa” e “o vento bagunçou meu cabelo”; do segundo caso são exemplos “eu vejo isso e aquilo”, “eu ouço isso e aquilo”, “eu tento levantar meu braço”, “eu acho que vai chover” e “eu tenho dor de dente”.

assumir que não se pode, nesse caso, *ver* de fato o que se passa *dentro* da cabeça (1953[2009], §427). A ideia de que a mente é povoada por imagens mentais, que podem ser conhecidas somente pelos indivíduos que as possuem, também envolve confusões com as palavras *ter*. Por exemplo, quando Wittgenstein fala da posse privada de imagens mentais:

Couldn't I ask: in what sense have you *got* what you are talking about and saying that only you have got it? Do you possess it? (1953[2009], §398)

Nesse exemplo, percebe-se que o uso de palavras para processos mentais é encarado sob o modelo de seu uso para objetos concretos. Da mesma maneira, a ideia de que as sensações povoam o domínio mental se origina de uma concepção de mente como uma caixa em que os objetos podem ser ocultos (1953[2009], §293).

Essas confusões podem, segundo meu entendimento, ser postas em paralelo com algumas das metáforas que constituem a concepção de mente e pensamento que fazem parte do nosso inconsciente cognitivo e que servem de base para teorias filosóficas e científicas, segundo Lakoff e Johnson. São elas, principalmente, as metáforas PENSAR É PERCEBER, PENSAR É MANIPULAR OBJETOS, IDEIAS SÃO OBJETOS, PENSAMENTO É LINGUAGEM. Destaco algumas das implicações derivadas dessas metáforas:

IDEIAS SÃO COISAS PERCEBIDAS

CONHECER É VER

SER CAPAZ DE CONHECER É SER CAPAZ DE VER

SER IGNORANTE É SER INCAPAZ DE VER

DIRECIONAR A ATENÇÃO É APONTAR

PENSAR É MANIPULAR OBJETOS

IDEIAS SÃO OBJETOS MANIPULÁVEIS

COMUNICAR É ENVIAR

COMPREENDER É AGARRAR

MEMÓRIA É UM DEPÓSITO

ANALISAR IDEIAS É SEPARAR OBJETOS

IDEIAS SÃO OBJETOS MANIPULÁVEIS

IDEIAS SÃO OBJETOS VISTOS

ATENÇÃO MENTAL É FOCO VISUAL

OBSTRUÇÃO VISUAL É OBSTRUÇÃO AO CONHECIMENTO

PENSAMENTO É LINGUAGEM

PENSAR É UMA ATIVIDADE LINGUÍSTICA

IDEIAS SIMPLES SÃO PALAVRAS

IDEIAS COMPLEXAS SÃO SENTENÇAS

No caso das metáforas IDEIAS SÃO COISAS PERCEBIDAS e IDEIAS SÃO OBJETOS MANIPULÁVEIS, suas implicações podem ser notadas em muitas das confusões discutidas por Wittgenstein, especialmente aquelas que envolvem o argumento da linguagem privada. Quando um filósofo metafísico diz que “não pode ter certeza de que outra pessoa sente dor”, isso expressa a ideia de que a *dor*, concebida como entidade material, não pode ser *vista*. Da mesma maneira, o ‘apontamento interno’, em Wittgenstein, pode ser comparado às implicações que dizem que focalizar a atenção é focalizar visualmente ou apontar para um objeto.

As metáforas PENSAR É MANIPULAR OBJETOS e PENSAMENTO COMO LINGUAGEM estão associadas à metáfora do conduíte porque envolvem a ideia de que o pensamento está completamente desenvolvido antes de ser posto em palavras. Assim como na metáfora do conduíte, o processo de comunicação é visto como o envio de objetos – significados, ideias – de uma pessoa a outra. Além disso, elas contêm as ideias de atomicidade e composicionalidade presentes em algumas teorias da linguagem.

Outros exemplos desse paralelo dizem respeito à crítica que Wittgenstein faz ao dualismo cartesiano, cujas concepções básicas emergem, como vimos, de confusões gramaticais. Lakoff e Johnson sustentam que, por trás da concepção cartesiana de mente, há uma série de metáforas conceituais que contribuem para o seu caráter descorporeado. Duas delas são as metáforas MENTE COMO PESSOA e MENTE COMO CONTAINER. A primeira metáfora contribui para o entendimento da mente como realizando atividades que geralmente atribuímos a uma pessoa; a essa metáfora estão associadas metáforas como CONHECER É VER e IDEIAS SÃO OBJETOS. Assim, dizemos frases como:

(6) não *vejo* sentido no que você está dizendo

(7) é difícil *digerir* esta ideia

(8) minha mente está *cansada*

(9) não vamos *tocar* nessas questões

(10) *percorri* questões muito complexas para *chegar* a essas conclusões.

A metáfora da MENTE COMO CONTAINER expressa a concepção de mente como um espaço fechado, constituído de uma parte interna em que estão as ideias e representações. Para Lakoff e Johnson:

Descartes combines the Knowing Is Seeing metaphor with these metaphors [relativas à mente como pessoa] to produce a system that characterizes his notion of intuition. Reason, the person in the Cartesian Theater who is capable of knowing, is conceptualized by the Knowing Is Seeing metaphor as a person who can see. The Ideas Are Objects metaphor, added to the metaphor The Mind Is A Container for ideas, produces the entailment that ideas are objects in the mind that can be seen by Reason (Lakoff e Johnson, 1999, p.395).

O mesmo tipo de relação pode ser observado na crítica de Wittgenstein ao dualismo cartesiano. Levando em conta que, no *Livro Azul*, Wittgenstein trata de questões relativas a *processos mentais* e a *dados sensíveis*, vale notar que o livro como um todo constitui uma crítica à tendência de postular um meio interno diferente do meio material, como um recinto onde se passam esses processos. Além disso, há ainda algumas observações pontuais que permitem fazer uma relação direta entre as formulações críticas de Wittgenstein e as dos autores da linguística cognitiva aqui discutidos. Wittgenstein observa, por exemplo, que dizer que *a mente pensa* é usar uma metáfora em que a mente é concebida como um agente, em paralelo à agência da mão no ato de escrever (1958[1960], p.6-7). Mas os apontamentos de Wittgenstein se aproximam mais frequentemente da metáfora MENTE COMO CONTAINER. Suas reflexões acerca das experiências privadas, assim como sobre o pensamento e termos correlatos, têm o objetivo de afastar a ideia de que elas se passam num recinto fechado e acessível somente à pessoa que experiencia e que pensa, o que se liga à noção de que esses processos se passam num meio oculto. São muitos os trechos em que percebemos que ele quer afastar essa ideia da mente como um contêiner e como uma pessoa:

All the more as such hypotheses or pictures of the working of our mind are embodied in many of the forms of expression of our everyday language. The past tense “meant” in the sentence “I meant the man who won the battle of Austerlitz” is part of such a picture, the mind being conceived as a place in which what we remember is kept, stored, before we express it (1958[1960], p.40).

To say that we are trying to express the idea which is before our mind is the use of a metaphor, one which very naturally suggests itself; and which is all right so long as it doesn’t mislead us when we are philosophizing. For when we recall what really happens in such cases we find a great variety of processes more or less akin to each other. (...) The phrase “to express the idea which is before our mind” suggests that what we are trying to express in words is already expressed, only in a different language; that this expression is before our mind’s eye; and that what we do is to translate from the mental into the verbal language (1958[1960], p.41).

E adiante:

By “I don’t know what he sees” we really mean “I don’t know what he looks at”, where “what he looks at is hidden and he can’t show it to me; it is *before his mind’s eye*. Therefore, in order to get rid of this puzzle, examine the grammatical difference between the statements “I don’t know what he sees” and “I don’t know what he looks at”, as they are actually used in our language (1958[1960], p.61).

3.2.3. Tempo

Pode ser traçado um paralelo entre as metáforas conceituais propostas por Lakoff e Johnson para a conceitualização do tempo a partir do conhecimento espacial e a confusão que Wittgenstein observa em formulações de Santo Agostinho. De acordo com Wittgenstein, Santo Agostinho se vê às voltas com uma “uma aparente contradição na nossa gramática” (1958[1960], p. 26), expressa na pergunta *como é possível medir o tempo?*. O passado já passou, o futuro ainda não chegou e o presente não pode ser medido, pois não tem extensão:

The contradiction which here seems to arise could be called a conflict between two different usages of a word, in this case the word “measure”. Augustine, we might say, thinks of the process of measuring a *length*: say, the distance between two marks on a traveling band which passes us, and of which we can only see a tiny bit (the present) in front of us. Solving this puzzlement will consist in comparing what we mean by “measurement” (the grammar of the word “measurement”) when applied to a distance on a traveling band with the grammar of the word when applied to time. The problem may seem simple, but its extreme difficulty is due to the fascination which the analogy between two similar structures in our language can exert on us. (It is helpful here to remember that it is sometimes almost impossible for a child to believe that one word can have two meanings) (1958[1960], p.26).

Lakoff e Johnson observaram, a partir da descrição de diversas línguas naturais, que sentenças que localizam eventos temporalmente e que falam da passagem do tempo são expressões metafóricas que utilizam termos e expressões originalmente usados para localizar objetos no espaço. É o caso, por exemplo, de proposições que expressam a conceitualização metafórica do tempo com base na lógica inferencial do conhecimento espacial, como as seguintes:

- (11) Meu aniversário está *chegando*.
- (12) O concerto é muito *longo*.
- (13) Meu tempo é *curto*.
- (14) O carnaval já *passou*.

(15) O futuro está *diante de nós*.

De um lado, para Wittgenstein, a gramática da palavra *medição* é caracterizada por dois usos diferentes, um dos quais é negligenciado em favor da lógica que caracteriza o outro; de outro lado, seguindo o pensamento de Lakoff e Johnson, o uso da palavra *medição* para a referência temporal revelaria o emprego metafórico de uma expressão relativa ao domínio da espacialidade para tratar de um fato do domínio da temporalidade. Esse emprego seria entendido como a manifestação linguística de uma capacidade cognitiva humana extremamente produtiva, pela qual entidades de um domínio abstrato são conceitualizadas a partir de entidades de um domínio concreto; no caso em questão, o domínio abstrato do tempo estaria sendo conceitualizado a partir do domínio concreto do espaço, o que é comum no nosso uso linguístico cotidiano, como mostram os exemplos acima. Aquilo que Wittgenstein considera uma confusão gramatical, para a linguística cognitiva, não é outra coisa que não a manifestação linguística de uma operação cognitiva cotidiana.¹⁶

Embora seja possível concluir, a partir dessas discussões, que há um forte paralelo entre as metáforas conceituais da vida cotidiana e as analogias entre as formas da linguagem em Wittgenstein, isso deve ser feito com algumas ressalvas. As metáforas conceituais de Lakoff e Johnson são modelos cognitivos que, embora estejam declaradamente ancorados numa base experiencial, são concebidos como estruturas estáticas apartadas da situação e do contexto vivo do uso, o que se dá pelo fato de que elas têm uma forma proposicional ou geométrica determinada que orienta, previamente, o uso de uma expressão. Como pretendo mostrar no capítulo que se segue, as observações de Wittgenstein apontam para uma mudança mais radical na concepção de significado, no sentido de que reforçam a impossibilidade de expressar, numa forma estática, o que é essencialmente dinâmico e processual, o *uso* – enquanto *ato* realizado por seres vivos – da linguagem.

¹⁶ Essa observação ficará mais clara no item 6.3, em que apresento críticas à teoria das metáforas conceituais elaboradas no contexto de investigações mais recentes no campo das ciências cognitivas.

4. Jogos-de-linguagem, forma de vida e interação

Esta pesquisa pretende indicar a importância de duas noções presentes na filosofia tardia de Wittgenstein para as reflexões em linguística cognitiva: a noção de *jogos-de-linguagem*, já antecipada acima e discutida em mais detalhes abaixo, e a de *forma de vida*. A noção de jogos-de-linguagem é importante porque chama a atenção para o fato de que a linguagem não é somente regida por regras, mas é uma *atividade* regida por regras. Com isso, pensar na linguagem pressupõe considerar a existência de um ser vivo ativo que realiza essa atividade; trata-se de uma *condição animal* que é expressa pela noção de forma de vida. A noção de forma de vida permite entender que o uso da linguagem tem duas faces: por um lado, as regras que o regulam são arbitrárias, na medida em que elas não dizem respeito a uma relação causal que vincula, necessariamente, o uso de uma expressão linguística àquilo a que ela se refere; por outro lado, o uso da linguagem não é plenamente arbitrário ou livre, porque se funda em modos de proceder para os quais não há escolha, é o modo de funcionamento de um ser vivo, considerando o aprendizado pelo qual ele passou.

As discussões deste capítulo servirão para dar mais clareza à concepção de significado como uso em Wittgenstein, delineando mais claramente a noção que se pretende confrontar com a linguística cognitiva. O uso, em Wittgenstein, não pode ser entendido com uma conotação substantiva, como se indicasse algo que pudesse ser identificado com o significado de uma palavra. Ao invés disso, deve-se entender “uso” com uma conotação dinâmica que enfatiza o aspecto ativo presente na ideia de que alguma coisa é *utilizada*. “Uso” é um substantivo que designa uma ação, e não algo estático.

4.1. Jogos-de-linguagem: a precedência da ação sobre a regra

No item 2.2.1 desta dissertação foram apresentados alguns aspectos da noção de jogos-de-linguagem que ajudam a entender a concepção de Wittgenstein de significado como uso. O principal aspecto dessa concepção diz respeito à ideia de que usamos as palavras da linguagem de acordo com regras convencionais e arbitrárias. A ideia de que o uso da linguagem se faz de acordo com regras não é, como foi mencionado, uma ideia original com relação à linguagem, mas Wittgenstein destaca que não se trata somente de que seguimos regras quando usamos a linguagem, mas de que essas regras não precisam ser fixas e determinadas para que as palavras sejam usadas consistentemente. Na realidade, para Wittgenstein, a ideia de regra – enquanto formulação proposicional – se aplica mais à prática filosófica que pretende esclarecer o uso em determinado domínio da linguagem, do que ao uso cotidiano da linguagem. Isso porque, quando usamos cotidianamente a linguagem, na maioria das vezes não temos consciência das regras que seguimos, não temos nem mesmo consciência de que seguimos regras, mas tomamos parte nos jogos-de-linguagem como quem toma parte em qualquer atividade. A ideia de que a linguagem é constituída de jogos-de-linguagem chama a atenção para o fato de que, antes de ser meramente regulado, o uso da linguagem é uma *atividade* regulada, que é realizada por um ser vivo no espaço e no tempo.

Para Wittgenstein, ter significado é ter um uso; na analogia com o jogo, ter significado é realizar um movimento no jogo. Mas um movimento em um jogo não consiste somente na movimentação física da peça sobre o tabuleiro; ele consiste, também, no que ocorre antes e no que ocorre depois desse movimento, nas circunstâncias em que esse ato se realiza (1953[2009], §33). Se um movimento não segue nenhuma regra, o jogo para e só continua se o movimento for feito dentro das regras. Ou então, se o movimento segue uma regra que contraria ou não está entre as regras que caracterizam aquele jogo, ela pode ser absorvida para que o jogo possa continuar, com as regras modificadas. O importante nessa observação é que, qualquer que seja o movimento realizado, ele só é considerado de fato um movimento no jogo se permitir que o jogo continue. Dessa maneira, o importante nas ações de um jogo – ou no uso da linguagem – não é que elas estejam de acordo com regras pré-estabelecidas, mas que elas permitam que o jogo continue se desenrolando.

Regularidade e aprendizado¹⁷

Um jogo é uma atividade regulada e, se uma pessoa não segue as regras, ela não toma parte do jogo. Isso poderia levar a pensar que é preciso *conhecer* as regras, para fazer parte de um jogo. No entanto, é possível estar de acordo com as regras do jogo sem o conhecimento expreso dessas regras. Uma pessoa pode aprender a jogar xadrez através de um livro de regras, mas pode também aprender a jogar sem nunca ter sido formalmente exposta a uma regra, somente pela observação de outras pessoas jogando. Para jogar um jogo, não é preciso conhecer um conjunto de regras, mas é preciso dominar um modo de ação regular. De qualquer forma, mesmo que se assuma que uma pessoa siga uma regra específica quando usa uma palavra, ou quando realiza um movimento no jogo, não se poderia dizer que a sua ação é determinada pela regra. Uma regra é, afinal de contas, arbitrária, de modo que ela não determina por si só como deve ser seguida. A relação entre uma regra e a ação que segue dela só pode, portanto, ser estabelecida como uma convenção, e para seguir a regra é preciso aprendê-la:

“So is whatever I do compatible with the rule?” – Let me ask this: what has the expression of a rule – say a signpost – got to do with my actions? What sort of connection obtains here? – Well, this one, for example: I have been trained to react in a particular way to this sign, and now I do so react to it.

But so you have pointed out only a causal connection, only explained how it has come about that we now go by the signpost; not what this following-the-sign really consists in. Not so; I have further indicated that a person goes by a signpost only in so far as there is an established usage, a custom (1953[2009], §198).

Wittgenstein mostra, com essa passagem, que para supor que uma pessoa segue *corretamente* uma regra – que ela segue corretamente a regra expressa por um sinal de trânsito, por exemplo – então é preciso supor que ela *tenha aprendido* o modo costumeiro de agir diante de um sinal de trânsito. Não há nada intrínseco à placa de trânsito ou à seta que determine como se deve agir com relação a ela; é arbitrário que uma seta “→” seja interpretada como ordenando que se vire à direita. A relação entre o sinal e a ação de virar à direita é fruto de uma convenção, e poderia muito bem decidir-se que esse sinal deve ser interpretado como indicando para virar à esquerda, ou para parar. Mas, o fato é que, usualmente, usamos o sinal “→” como indicando para a direita, e se queremos participar

¹⁷ O termo “aprendizado”, nas discussões desta dissertação, se aproxima do que, em linguística, é chamado de “aquisição”. A diferença, importante em linguística, é que o aprendizado se refere ao desenvolvimento formal da linguagem, enquanto a aquisição concerne ao processo natural de desenvolvimento da linguagem.

com outras pessoas de qualquer atividade que envolva esses sinais, devemos virar à direita quando nos confrontamos com uma seta “→”. Embora qualquer hipótese sobre como tenha se dado a conexão entre o sinal e uma ação seja irrelevante para a constatação de que seres humanos, de fato, seguem um sinal de uma maneira específica, é preciso ainda supor que houve um processo de treinamento:

Following a rule is analogous to obeying an order. One is trained to do so, and one reacts to an order in a particular way. But what if one person reacts to the order and training *thus*, and another *otherwise*? Who is right, then? (1953[2009], §206)

Se o treinamento leva duas pessoas a reagir de modo diferente à regra, se não há um acordo no modo como eles seguem a regra, então elas simplesmente não jogam o mesmo jogo. Acontece que o treinamento *deve* levar duas pessoas a reagir de um modo semelhante a uma ordem, a seguir a regra da mesma maneira, se *este* é o jogo que se joga. O treinamento consiste justamente em regular a ação de uma pessoa de modo que ela se aproxime do modo instituído de agir quando se é confrontado com uma regra. O treinamento passa por diversos casos que chamamos “estar de acordo com a regra” e “estar contra a regra” que ajusta o comportamento daquela pessoa ao modo correto de segui-la (1953[2009], §201). Se uma pessoa reage sempre de modo diferente a uma regra, o que podemos fazer é corrigi-la ou, se ela não responde ao treinamento de jeito nenhum, modificar o jogo que jogamos com ela, se quisermos jogar algum jogo com ela. Se uma pessoa anda sempre duas casas com o rei no xadrez, e se ela insiste em realizar a jogada dessa maneira, então podemos modificar o jogo, caso em que não jogaríamos mais xadrez, mas jogaríamos outro jogo. Em qualquer caso, há um jogo: o importante não é que jogamos xadrez, mas que *jogamos*. Não importa qual regra se siga, a única condição é que o jogo continue.

De qualquer forma, deve-se aceitar que a maneira convencionalmente correta de seguir uma regra o é por uma decisão, e qualquer outra poderia ter esse estatuto¹⁸. Se duas pessoas seguem uma regra – ou obedecem a uma ordem – de modos diferentes, não há espaço para julgamento de correção. Um modo de seguir uma regra é simplesmente um modo de seguir uma regra; essa conexão é arbitrária e, portanto, não há uma instância

¹⁸ Devem ser lembradas as notas 5 e 8 do item 2.2.1, em que faço alguns comentários sobre os termos “convencionalidade”, “arbitrariedade” e, secundariamente, sobre a ideia de “decisão” ou “escolha”. As discussões introduzidas lá começam a tomar corpo neste capítulo. A “decisão” de que falo aqui só pode ser entendida segundo a ideia de que outras regras poderiam ser seguidas, embora não indique que fazemos, de fato, uma escolha consciente quando tomamos parte dos jogos-de-linguagem. Deverá ficar claro, a partir daqui, que as convenções, em Wittgenstein, emergem da prática.

superior que possa determinar qual a maneira correta de seguir uma regra. O que determina a correção de uma ação é se ela se *assemelha* ao que é convencionalmente aceito como o modo correto de agir em dada circunstância. Uma ação correta é uma ação *normal*. Seguir a regra de outra maneira, não obedecer à ordem, por exemplo, ou segui-la erradamente, são casos *anormais* de comportamento que são, ainda assim, previstos pelo jogo e, inclusive, ajudam a dar sentido ao que é “obedecer uma ordem”, ou seja, seguir casos normais. Se uma pessoa desobedece a uma ordem, esse ato só é de “desobediência” porque se opõe ao caso *normal* da obediência à ordem. Os casos anormais não impedem o jogo de continuar, mas são objeto de reprovação, indignação, insistência em que se obedeça a ordem do modo correto, etc.¹⁹ O jogo constitui-se no ajuste para que ele continue se desenrolando, e o treinamento de uma pessoa passa sempre por sua familiarização com o que são *casos normais* de comportamento em determinadas circunstâncias.

Usamos as palavras porque é natural usá-las em certas ocasiões, mas somente porque há uma regularidade entre as circunstâncias concretas e o uso dessas palavras, uma regularidade que funda uma normalidade. A existência de *casos normais* de uso é essencial para que se fale de jogos-de-linguagem; ela caracteriza o uso cotidiano e é essencial para o aprendizado da linguagem, que consiste no ajuste de atos verbais a circunstâncias publicamente estabelecidas. Assim, Wittgenstein relaciona a naturalidade do uso de uma palavra ao fato de que há casos normais de uso:

It is only in normal cases that the use of a word is clearly laid out in advance for us; we know, are in no doubt, what we have to say in this or that case. The more abnormal the case, the more doubtful it becomes what we are to say. And if things were quite different from what they actually are – if there were, for instance, no characteristic expression of pain, of fear, of joy; if rule became exception, and exception rule; or if both became phenomena of roughly equal frequency – our normal language-games would thereby lose their point. – The procedure of putting a lump of cheese on a balance and fixing the price by the turn of the scale would lose its point if it frequently happened that such lumps suddenly grew or shrank with no obvious cause. This remark will become clearer when we discuss such topics as the relation of expression to a feeling, and similar topics (1953[2009], §142).

Um jogo prevê movimentos falsos, mas os movimentos corretos devem prevalecer para que ele continue sendo o mesmo jogo. Assim, ao discutir o acordo no modo de seguir regras na matemática, Wittgenstein destaca que ações desviantes devem ser a exceção:

¹⁹ Ao dizer que casos anormais de uso são objeto de ações negativas por parte dos participantes de um jogo, não se exclui a possibilidade de que eles passem a fazer parte do jogo. O que quero destacar, com essa formulação, é que nenhum caso de uso da linguagem está isolado, mas faz parte de uma prática contínua em que o ajuste está sempre ativo. Não se deve tomar essa formulação como indicando que Wittgenstein tinha uma visão conservadora sobre o uso da linguagem, no sentido de que o ajuste deva sempre conduzir a casos estabelecidos de uso.

Of course, in one sense, mathematics is a body of knowledge, but still it is also an *activity*. And ‘false moves’ can exist only as the exception. For if what we now call by that name became the rule, the game in which they are false moves would have been abrogated (1953[2009] §349, IF2).

Da mesma maneira, se não houver um acordo em como reagir a uma ordem:

Orders are sometimes not obeyed. But what would it be like if no order were *ever* obeyed? The concept of an order would have lost its purpose (1953[2009], §345).

Ao dizer que a linguagem cotidiana é composta de jogos-de-linguagem, Wittgenstein não quer dizer que essas regras existem de antemão e que somos treinados a segui-la do modo convencionalmente aceito. Pelo contrário, uma ação regular define um padrão de comportamento que estabelece contextos normais de uso. Essa recorrência de situações funda uma regularidade que deve ser pressuposta para que o aprendizado da linguagem seja concebível. Wittgenstein usa um exemplo para mostrar que, se não houver regularidade na ação, não se pode ensinar uma regra:

Imagine someone following a line that serves him as a rule in this way: he holds a pair of compasses, and guides one of its points along the line that is the ‘rule’, while the other one draws the line that follows the rule. And while he moves along the rule, he alters the opening of the compasses, apparently with great precision, looking at the rule the whole time as if it determined what he did. And watching him, we see no regularity of any kind in this opening and shutting of the compasses. We can’t learn his way of following the line from him (1953[2009], §237).

A recorrência de situações em que ações linguísticas são realizadas em circunstâncias semelhantes é também parte do uso da palavra “linguagem”. Depois de perguntar, no parágrafo 206, quem estaria correto se duas pessoas reagissem de modo diferente ao treinamento, Wittgenstein continua o seu raciocínio imaginando que chegamos em um país estrangeiro com uma língua desconhecida:

Suppose you came as an explorer to an unknown country with a language quite unknown to you. In what circumstances would you say that the people there gave orders, understood them, obeyed them, rebelled against them, and so on?
Shared human behavior is the system of reference by means of which we interpret an unknown language (1953[2009], §206).

O comportamento humano compartilhado a que Wittgenstein se refere aqui é o fato de que jogamos um jogo em que se ordena e em que se obedece. Esse comportamento comum não é a obediência à ordem – esse é um caso *normal* – mas é o fato de que reagimos a certos direcionamentos verbais de dadas maneiras. Há, de qualquer forma, a

recorrência de situações em que os atos linguísticos estão associados a circunstâncias concretas. Wittgenstein continua a reflexão:

Let's imagine that the people in that country carried on usual human activities and in the course of them employed, apparently, an articulate language. If we watch their activities, we find them intelligible, they seem 'logical'. But when we try to learn their language, we find it impossible to do so. For there is no regular connection between what they say, the sounds they make, and their activities; but still these sounds are not superfluous, for if, for example, we gag one of these people, this has the same consequences as with us: without these sounds their actions fall into confusion – as I fell like putting it.

Are we to say that these people have a language: orders, reports, and so on?

There is not enough regularity for us to call it "language" (1953[2009], §207).

Sob esse ponto de vista, a importância dos jogos-de-linguagem não está em *quais* são as suas regras, mas sim em *que* seguimos regras, não importa quais elas sejam. Ao ressaltar que o uso da linguagem pode ser comparado à participação em jogos, há a ideia de que, não importa que regras se sigam ou que jogo se jogue, trata-se sempre de uma atividade regulada. É somente agindo com certa regularidade, qualquer que seja, que uma atividade pode se desenrolar. Isso é uma condição para que qualquer jogo continue, e é condição também para que utilizemos a linguagem como a utilizamos. A ideia de que nossas ações apresentam uma regularidade, ou seja, que elas são mais ou menos semelhantes a depender das circunstâncias, é, portanto, de certo modo, anterior à existência dessas regras. Assim, não é que usamos a linguagem segundo regras determinadas, de modo que se pudesse perguntar “que regras seguimos?” Ao invés disso, as regras são forjadas pela regularidade das nossas ações. Não é que a regra exista e seja seguida majoritariamente de uma dada maneira, alcançando um estatuto convencional, mas é que agimos majoritariamente de um dada maneira e a recorrência desses casos normais – que se opõem aos anormais – funda uma regularidade de ação que serve de padrão para o julgamento da adequação de outras ações.

O propósito de jogar um jogo não é, em primeira instância, seguir regras, mas, simplesmente, *jogar*; no entanto, um jogo não se desenrola se não houver um *acordo* entre os participantes, um acordo tácito e inescapável a respeito do modo normal de se seguir uma regra.²⁰ Dessa maneira, a regularidade presente nos jogos pode ser vista como uma

²⁰ É claro que se pode imaginar um jogo em que os participantes não seguem nenhuma regra, que consista em movimentos aleatórios a cada novo momento. No entanto, a possibilidade de se conceber um jogo sem regras consiste no fato de que os jogos são, normalmente, com regras. Podemos imaginar um jogo-de-linguagem em que as pessoas dizem sentenças sem nenhuma conexão uma com a outra; esse jogo poderia se chamar o “jogo do nonsense”. No entanto, para que possamos dizer que não há conexão entre sentenças, que não há sentido em um diálogo, é preciso ter o parâmetro do que tem sentido: é preciso que haja casos normais de uso para que se possa estabelecer o que é um caso anormal.

consequência do fato de que se joga um jogo, ou seja, de que se realiza uma atividade que se desenrola no tempo. Essa perspectiva dá precedência à ação com relação à regra: quando uma pessoa ingressa em um jogo, o importante não é que ela tenha dominado um conjunto de regras, mas que ela tenha dominado uma técnica (1953[2009], §199), um modo de fazer. Um conjunto de regras não poderia determinar, sozinho, os movimentos possíveis em um jogo, do mesmo modo que um processo de interpretação não poderia determinar o modo de aplicação da regra de uma vez por todas. É preciso, então, supor que, quando se toma parte em um jogo, realiza-se uma ação sem a orientação de um guia específico – uma regra ou uma interpretação – mas que se age sem guia (§228). Essa ação sem guia, por sua vez, foi moldada num processo de treinamento que leva a agir do modo convencionalmente estabelecido, e é desse treinamento que emerge o acordo sobre o uso dos sinais. A ideia, portanto, de que os jogos-de-linguagem são uma *atividade* chama a atenção para a precedência da ação regular com relação à regra, porque destaca que usar a linguagem é algo que seres humanos *fazem* e que precisa contar, portanto, com um *acordo de ação*.

Jogos-de-linguagem e o acordo em forma de vida

Após enumerar diferentes jogos-de-linguagem da vida cotidiana, como dar e receber ordens, fazer uma descrição, contar uma piada, etc, Wittgenstein destaca que:

The word “language-*game*” is used here to emphasize the fact that the *speaking* of language is part of an activity, or of a form of life (1953[1009], §23).

Poderia se concluir, a partir dessa citação, que a noção de forma de vida designa uma atividade em que a linguagem é usada, e que, portanto, cada atividade humana seria uma forma de vida que subjaz a um jogo-de-linguagem. No entanto, o que Wittgenstein quer destacar é uma ideia ampla de atividade, no sentido mais geral de que se *faz* alguma coisa. Dessa maneira, pode-se ler essa passagem como indicando que a ideia de jogo-de-linguagem pressupõe seres vivos ativos que jogam. Não se trata de que seres vivos existam e, a partir daí, tomam parte de tais e tais atividades, mas de que as atividades dos seres vivos caracterizam o seu próprio modo de existência. Um corpo morto existe somente como matéria, mas um corpo vivo existe através de suas ações. Abordar a linguagem como atividade não significa abordá-la como uma atividade da qual seres humanos tomam parte, mas como atividade que caracteriza a existência humana.

Dessa maneira, as convenções que regem a linguagem não são, afinal de contas, determinadas no vácuo, mas emergem de um modo de existência caracterizado pelas atividades realizadas no mundo. A regularidade presente nesses jogos não é mais do que esperada, caso se assuma que se trata de uma atividade coletiva, uma vez que uma atividade exige certa regularidade nas ações. O *acordo* necessário para a comunicação por meio da linguagem – em analogia com o jogo, o acordo com relação às regras, que não precisam, relembro, ser formalmente conhecidas pelos jogadores – é anterior, portanto, à comunicação por meio da linguagem:

Disputes do not break out (among mathematicians, say) over the question of whether or not a rule has been followed. People don't come to blows over it, for example. This belongs to the scaffolding from which our language operates (for example, yields descriptions) (1953[2009], §240.)

Usar a linguagem envolve dizer coisas das quais se pode discordar, coisas que podem ser verdadeiras ou falsas – “venta muito lá fora”, “ele está vestindo azul”, “ele está gemendo de dor”, “ele tem muita dor de cabeça”, etc. – mas essa possibilidade de discordância só existe na medida em que há acordo sobre como usamos as palavras dessas sentenças – que usamos “azul” para a cor azul, por exemplo. Na analogia com um jogo de xadrez, podemos discordar sobre qual o movimento mais adequado em certo momento do jogo – seria um movimento errado, ou *falso*, se eu uso meu peão para comer uma peça do adversário e, com isso, exponho minha rainha ao seu bispo – mas essa possibilidade só existe na medida em que concordamos em como usamos suas peças – que o bispo anda na diagonal, por exemplo. Esse acordo anterior que subjaz aos jogos-de-linguagem é associado à ideia de forma de vida:

“So, you are saying that human agreement decides what is true and what is false?” – What is true or false is what human beings *say*; and it is in their *language* that human beings agree. This is agreement not in opinions, but rather in form of life (1953[2009] §241).²¹

O acordo em forma de vida referido aqui, que aparece no parágrafo seguinte como um acordo necessário para a comunicação por meio da linguagem, é anterior à possibilidade da verdade e da falsidade; é um acordo em forma de vida sobre a qual, pode-se dizer, não temos escolha. O questionamento feito no início do parágrafo, por parte de

²¹ Convém esclarecer o que Wittgenstein quer dizer com “o que é verdadeiro ou falso é o que seres humanos dizem”. Com isso, ele destaca que, quando dizemos que uma sentença é verdadeira ou falsa, essa propriedade é atribuída à sentença, e não ao fato. Desse modo, Wittgenstein quer afastar a tendência de achar que a estabilidade dos jogos de linguagem se funda em regularidades encontradas na natureza, e não nas nossas atividades.

um interlocutor imaginário, direciona-se à ideia de que é um *acordo* que determina essas possibilidades, e não uma estrutura independente de qualquer escolha circunstancial. Uma estrutura independente, atemporal, que conteria em si todas as possibilidades de fatos do mundo – possibilidades de sentenças verdadeiras – é a que o filósofo metafísico criticado por Wittgenstein almeja para explicar a linguagem. Para eliminar essa ânsia por fundamentar a linguagem numa base fixa, Wittgenstein mostra que ela encontra fundamento suficiente no fato de que é uma *atividade humana* – ela se funda num acordo em forma de vida, um acordo em modos de ação, ou melhor, de interação.

4.2. Forma de vida

O aspecto que eu gostaria de colocar em destaque, com relação aos jogos-de-linguagem, é que eles chamam a atenção para que o uso da linguagem é, antes de tudo, uma atividade. A ideia de que o uso é regulado pressupõe que ele é parte do modo de existência de um ser vivo. Um modo de ação – um modo de seguir uma regra – só pode ser convencional se ele for *aprendido*, caso contrário não se poderia supor que há regularidade entre o modo como diferentes pessoas usam uma palavra. Como se justifica que duas pessoas sigam uma regra arbitrária qualquer da mesma maneira – que, por exemplo, virem, igualmente, à direita, quando confrontadas com uma seta para a direita? Esse acordo de ação só se justifica na medida em que eles ingressam em uma prática já estabelecida e em que elas são treinadas para reagir do modo convencionalmente aceito. Há, então, um acordo sobre as regras que seguimos e como a seguimos, um acordo que é anterior à possibilidade de comunicação por meio da linguagem. Como dito acima, esse acordo é associado à ideia de forma de vida.

A noção de forma de vida é poucas vezes diretamente citada nas *Investigações Filosóficas*, e isso é justificado pelo fato de que ela não designa algo que faça parte dos jogos-de-linguagem, mas que, de certa maneira, delimita os jogos-de-linguagem. A forma de vida pode ser entendida como um expediente de Wittgenstein para afastar de vez a ânsia da filosofia por uma explicação definitiva para o uso da linguagem. Afinal, mesmo que se aceite que as regras de uso são mesmo forjadas no uso, e não impostas por uma estrutura anterior pertencente à realidade, resta ainda espaço para perguntar “Por que usamos essas regras? Por que jogamos esses jogos? Por que usamos a linguagem?” Ao fundamentar o acordo necessário para a comunicação por meio da linguagem em uma forma de vida,

Wittgenstein não responde essas perguntas, mas as afasta ao mostrar que elas não são relevantes para o entendimento dos jogos-de-linguagem. E elas não são relevantes para a investigação dos jogos-de-linguagem porque não são relevantes para quem usa a linguagem; o *porquê* de usarmos a linguagem não é parte dos jogos-de-linguagem porque não é parte do nosso aprendizado dos jogos-de-linguagem.²²

A palavra “porque” tem dois usos na linguagem cotidiana, como já mencionado em uma nota do capítulo 2. Pode-se, com ela, pedir pelas causas ou pelas razões de algum comportamento. Essa diferença instancia a diferença entre os domínios conceituais em que atuam a ciência e a filosofia. A noção de forma de vida indica esse limite lógico ao determinar o ponto em que a filosofia deve parar de perguntar. Quando um ser vivo realiza uma ação, são irrelevantes para ele as causas do seu comportamento. Imaginemos, por exemplo, uma atividade motora qualquer: um teste neurológico em que nos pedem para esticar o braço horizontalmente e tocar a ponta do nariz repetidas vezes. Há um número enorme de processos físicos, químicos e neurológicos que subjazem a essa ação, que permitem que essa ação seja realizada, mas uma pessoa não precisa saber nada sobre eles para que realize perfeitamente esse movimento. O mesmo ocorre com o uso da linguagem. O uso que fazemos da linguagem independe de suas causas – da nossa anatomia, do nosso sistema neurológico, da nossa fisiologia, da nossa evolução, da nossa ontogenia, etc. – na medida em que não precisamos saber dessas causas para usar a linguagem.

Se nos perguntassem, por exemplo, por que chamamos um objeto “mesa”, poderíamos justificar o uso dessa palavra dizendo que aprendemos o que é uma mesa, que objetos com quatro pernas e que servem para que ponhamos coisas em cima deles são chamados “mesa”, e assim por diante. Mas, não diríamos que há uma conexão neuronal que me faz reconhecer o objeto e conectá-lo àquela sequência de som; ao menos não foi observando essa conexão que *aprendemos* a usar a palavra “mesa”. Um *porquê* que pede as razões de uma ação é parte dos jogos-de-linguagem, mas as razões chegam a um fim:

“How am I able to follow a rule?” – If this is not a question about causes, then it is about the justification of my acting in *this* way in complying with the rule.
Once I have exhausted the justification, I have reached bedrock, and my spade is turned. Then I am inclined to say: “This is simply what I do” (1953[2009], §217).

²² Isso é paralelo à exclusão do *porquê* na pergunta *por que pensamos?* (1953[2009], §467); Wittgenstein preferiria dizer que simplesmente pensamos, esse é o nosso modo de proceder, por exemplo, quando fazemos cálculos para construir uma ponte (§466).

Assim, não faz sentido perguntar *por que* – pedindo pelas razões – usamos a linguagem, pois não temos razão nenhuma para usar a linguagem, isso é simplesmente o que fazemos: essa é nossa forma de vida. A forma de vida traça um limite lógico entre as perguntas pelas razões e as perguntas pelas causas de uma ação, um limite lógico entre investigações filosóficas e investigações científicas da linguagem. Wittgenstein quer excluir da investigação filosófica a pergunta pelo *porquê* procedemos assim, uma vez que esse *porquê* não é parte dos nossos jogos-de-linguagem. Quando não se pode mais fornecer alguma razão para proceder de uma dada maneira – para usar a linguagem como usamos – então é quando devemos parar de perguntar e aceitar que agimos assim porque essa é a nossa forma de vida. Deve-se notar que a forma de vida não justifica os jogos-de-linguagem, mas indica o ponto em que se deve parar de perguntar pelas justificações; ela não é, portanto, parte da gramática dos jogos-de-linguagem, parte do que deve ser descrito pela filosofia, mas delimita essa investigação.

Não é de estranhar, por isso, que a forma de vida seja tão poucas vezes citada, apesar de seu papel central nas reflexões de Wittgenstein: ela tem uma função mais delimitadora de domínios conceituais do que a função de constituir esses domínios. O seu papel mais destacado é fazer com que o filósofo se contente em permanecer na investigação dos jogos-de-linguagem e não ultrapassar um limite lógico que, ao invés de razões, iria fornecer uma causa para o uso da linguagem – a qual seria, forçosamente, insatisfatória, porque o uso da linguagem não responde a nenhuma necessidade causal. Isso é feito ao assentar o uso da linguagem em uma forma de vida, o que pode ser entendido como indicando uma condição animal para o uso da linguagem²³. Em Wittgenstein, a forma de vida indica uma condição animal que é irrelevante para o uso da linguagem, mas que, ainda assim, deve ser pressuposta; caso contrário, há sempre a tendência de buscar um fundamento para a linguagem que não seja o seu uso.

Embora Wittgenstein não fale muito da noção de forma de vida, a minha pesquisa deve assumir sua importância e tentar entendê-la em mais detalhes. Ao delimitar a investigação filosófica, ela tem consequências indiretas para o domínio da investigação

²³ Em uma passagem de *On Certainty*, obra de Wittgenstein posterior às *Investigações Filosóficas*, que retiro do texto de Newton Garver (1994), a noção de forma de vida aparece por meio da utilização do termo “*animal*” para fazer referência à *certeza confortável* – nos termos da minha dissertação, ao *acordo* – necessária para a comunicação: “Now I would like to regard this certainty, not as something akin to hastiness or superficiality, but as a form of life. (That is very badly expressed and probably badly thought as well.) But that just means that I want to conceive it as something that lies beyond being justified or unjustified; as it were, as something animal” (OC 359-359; apud Garver, p. 255-256).

científica, que pode ser visto como ocupando o outro lado do limite desenhado pela forma de vida. A importância da forma de vida está em que ela esclarece por que o uso da linguagem não pode ser explicado através da natureza biológica humana, justamente ao conectá-lo a uma condição animal de existência do homem. Ela, portanto, não exclui que o uso da linguagem se assenta sobre a natureza biológica humana, colocando-a mesmo como condição para que se fale de jogos-de-linguagem. Isso é especialmente relevante para minha pesquisa, porque mostra que a concepção de significado radicalmente pública e convencional de Wittgenstein não é incompatível com uma orientação corporeada da abordagem da linguagem, que leva em conta o papel determinante do organismo humano, mas pode ser considerada complementar a ela. Vejamos mais de perto o caráter animal da condição expressa pela forma de vida.

A interpretação orgânica de Hunter

Hunter (1968) faz uma interpretação naturalista da noção de forma de vida, propondo que ela seja abordada como o núcleo de uma teoria orgânica da linguagem. Segundo Hunter, a noção de forma de vida designa o complexo funcionamento orgânico do organismo humano que subjaz à realização das atividades humanas. Hunter indica três aspectos do uso da linguagem para sustentar a sua teoria orgânica, os quais estão plenamente de acordo com a abordagem que pretendo destacar. O primeiro aspecto diz respeito ao aprendizado da linguagem, que, segundo ele, é visto como um processo de treinamento e prática que consiste em condicionar o organismo a reagir de formas complexas a diferentes situações. Assim, o aprendizado da linguagem não se dá pela aquisição de um sistema completo que rege o uso, como se diria que um computador aprende um programa, mas mais como o aprendizado de atividades corporais como a dança (Hunter, 1968, p.235). O segundo aspecto indicado por Hunter concerne ao fato de que o uso da linguagem é indicado por Wittgenstein, muitas vezes, como um uso irrefletido, uma resposta imediata de uma pessoa a dada situação. Com isso, o uso da linguagem é aproximado de uma reação natural e instintiva de uma pessoa a uma situação (p.236). Por último, Hunter indica o que ele chama de auto-suficiência da linguagem, a ideia de que a linguagem não precisa passar por um processo de tradução ou interpretação para ser compreendida, mas que é compreendida por si só (p.237).

Hunter faz uma importante associação entre a autossuficiência da linguagem e uma concepção, pode-se dizer, evolutiva da linguagem. Ele destaca que, se a linguagem for

vista como uma habilidade adicional do ser humano evoluído, então faz sentido assumir que ela é um código artificial que, para ser compreendido, deve ser traduzido para algo que compreendemos diretamente. No entanto, se for assumido que a linguagem é ela mesma parte do modo como nos conectamos a nosso mundo, como algo natural ao ser humano, então a autossuficiência da linguagem se torna não somente evidente, como essencial (Hunter, 1968, p.237). Hunter propõe abordar a linguagem como algo típico de um ser vivo, como estando na mesma classe de atividades orgânicas realizadas por esses seres (p.235), chamando a atenção para que a dificuldade de aceitar que a linguagem seja um processo orgânico reside numa inclinação de atribuir atividades intelectuais, aprendidas, a mecanismos mentais, os quais se diferenciam dos mecanismos biológicos. No entanto, ele destaca que há um *continuum* entre atividades instintivas e atividades intelectuais na medida em que ambas envolvem um complexo conjunto de pressupostos dos quais não tomamos consciência quando as realizamos:

Setting the right word in the right sentence construction to serve our purposes is terribly complicated: How do we manage it? Given a certain development of the human organism, we do not plan and execute these things, we just do them. They flow from a living human being as naturally as he walks, dances, or digests food: operations of comparable complexity (Hunter, 1968, p.235).

A proposta de Hunter é de interesse para minha pesquisa, também, porque ela dá conta da diferenciação entre filosofia e ciência utilizando a noção de forma de vida como um limiar entre o uso e a explicação do uso da linguagem:

(...) one might suppose that it was being suggested that it would be appropriate to enquire into the details of the organic processes, and thereby to *explain* the use of language. But there is a cut-off point here. Language-use may be said to be an organic process, but the interesting thing to us about organic processes is that *they work*, and hence to us they are *simple*. To describe what goes on in me when I wiggle my toes is not to further explain *how* I wiggle them, *what* I do in order to bring it about that they wiggle. That cannot be further explained. I just wiggle them (Hunter, 1968, p.238).

Hunter elabora sua teoria orgânica contra interpretações da forma de vida que tendem a identificá-la com algum elemento formal, público e estandardizado do uso da linguagem. Há interpretações, por exemplo, que identificam a forma de vida aos jogos-de-linguagem, de modo que haveria tantas formas de vida quantos jogos-de-linguagem. Em oposição a isso, ele propõe que a forma de vida deva designar um aspecto *individual* do uso da linguagem. Ao interpretar o §241 das *Investigações Filosóficas*, que transcrevo novamente:

“So, you are saying that human agreement decides what is true and what is false?” – What is true or false is what human beings *say*; and it is in their *language* that human beings agree. This is agreement not in opinions, but rather in form of life (1953[2009], §241).

Hunter conclui que:

From this it might appear that it is *language* which is the form of life, and that would lend support to the kind of interpretation according to which a form of life is something shared and standardized. But we could also read “agreeing in the language they use” as about equal to “agreeing in the way they speak” (agreeing in their use of language); and to say that *this* was agreeing in form of life could be to say *that training, etc., had brought about that two or more people simply function the same way* (Hunter, 1968, p.239-240. Grifos meus).

Do ponto de vista de Hunter, seria concebível que o treinamento levasse duas pessoas a se comportarem de modos diferentes – a usarem a linguagem de modo diferente. Isso está de acordo com a ideia de que o processo de aprendizado que conduziu ao uso da linguagem é irrelevante para a investigação dos jogos-de-linguagem. No entanto, se falamos de jogos-de-linguagem, de qualquer modo devemos supor que as pessoas envolvidas jogam um jogo, o que implica supor que há uma regularidade de ação: elas se comportam de modo semelhante e, portanto, o treinamento induziu um comportamento semelhante por parte das duas.

Adiante, Hunter analisa uma passagem da segunda parte das *Investigações Filosóficas*, em que Wittgenstein argumenta que deve haver um acordo relativo ao modo de ação para que seja possível a comunicação. Wittgenstein imagina que, se o papel e a tinta sofressem modificações sem motivo aparente, não poderíamos fazer cálculos como fazemos. Isso poderia levar a pensar que a atividade do cálculo, uma das concretizações da forma de vida humana, se assenta em uma estabilidade encontrada na natureza. Ao dizer que o fato de que o papel e a caneta sofrem modificações só poderia ser atestado pela memória ou por outros cálculos, Wittgenstein pergunta como estes, por seu vez, seriam testados, e conclui:

What has to be accepted, the given, is – one might say – *forms of life* (1953[2009], §345, IF2).

Para Hunter:

It is not that it is the way *we* do it, but that it is the way *I* do it which is (one could say) “the given”. And on this reading, *however* a person does something, it is his *simply functioning that way* which is a form of life, while on the interpretation which here competes, only the correct way of doing something is a form of life, and it is its correctness, that is its being the standard way, rather than the fact it is done by a living being, which earns its title (Hunter, 1968, p.242).

Com isso, tem-se a impressão de que a condição animal indicada pela forma de vida é a configuração orgânica individual do ser humano. No entanto, acredito que Hunter não dá atenção à importância de que o modo de realização de uma atividade por um ser humano seja fruto de um treinamento que passa por ajustar o comportamento a modos convencionais de comportamento considerados normais. O modo como uma pessoa *simplesmente funciona* não pode ser visto como um modo de funcionamento individual porque ele foi aprendido no curso do ingresso dessa pessoa em certas atividades. Não importa como uma pessoa faz alguma coisa; se ela não o faz de modo semelhante ao de outras pessoas, então ela não joga o mesmo jogo que as outras pessoas. A noção de forma de vida deve abarcar a temporalidade envolvida na ideia de que jogar um jogo é um costume, algo que passa por um aprendizado, que tem um história de interação que consiste em um constante ajuste para que os jogos tenham continuidade. Para isso, deve-se levar em consideração que o aprendizado envolve casos de ação corretos e incorretos que são determinados pela interação humana. Caso se negligencie que há modos convencionais de fazer as coisas, então perde-se o caráter dinâmico da ideia de atividade.

Forma de vida e interação I

Ao assumir que a noção de forma de vida designa um acordo necessário para a comunicação que é relativo a uma condição animal do ser humano, deve-se destacar que ela aponta para a ideia de que a linguagem é uma *atividade*. Essa condição animal não concerne somente ao fato de que a linguagem é uma atividade realizada por um ser vivo, mas que ela é uma atividade realizada por seres vivos em *interação*: a condição indicada pela forma de vida não concerne à existência de um ser vivo que age, mas de seres vivos que *interagem*. O conceito de interação fornece uma perspectiva dinâmica para o entendimento da noção de forma de vida, de modo a abarcar a temporalidade inerente à ideia de uso. Em seguida ao §241, em que Wittgenstein afirma que o acordo no uso da linguagem é um acordo de forma de vida, ele diz o seguinte:

It is not only agreement in definitions, but also (odd as it may sound) agreement in judgement that is required for communication by means of language. This seems to abolish logic, but does not do so. – It is one thing to describe methods of measurement, and another to obtain and state results of measurement. But what we call “measuring” is in part determined by a certain constancy in results of measurement (1953[2009], §242).

Esse parágrafo é importante em muitos aspectos. Primeiro, fica claro como a noção de forma de vida serve para delimitar domínios conceituais. “Obter e enunciar resultados de medição” pode ser entendido como o uso cotidiano da linguagem; “descrever métodos de medição” pode ser entendido como a atividade filosófica. É útil, aqui, a analogia entre o uso da linguagem e o uso de instrumentos²⁴. Para obter e enunciar resultados de medição, usamos instrumentos e unidades de medida convencionais para interferir no mundo e, então, dizer algo sobre ele que pode ser verificado e julgado como verdadeiro ou falso. Para quem descreve os métodos de medição ou para quem os aplica, não importa *por que* usamos esses métodos, mas somente que eles *são usados*, ou seja, que eles *têm um uso*. Não utilizamos régua, trena, balança, martelo, etc., *porque* o mundo tem as propriedades *xis* e *ipslon* e somos capazes de criar métodos adequados para descrevê-lo, mas *porque*²⁵ queremos construir uma mesa, uma casa, uma ponte, porque queremos cozinhar, testar uma nova receita, pendurar um quadro, etc.

Agora, volto a atenção para a parte final do parágrafo: o que chamamos “medição” é em parte determinado por uma *constância nos resultados de medição*. Isso significa dizer que o uso de uma palavra – a palavra “medição” – é parcialmente determinado pelo fato de que é recorrente que, ao lidar com circunstâncias semelhantes no mundo – os mesmos objetos nas mesmas condições, ou objetos semelhantes em condições semelhantes – chegamos a enunciar sentenças semelhantes. Por exemplo, se duas pessoas estão de acordo quanto às unidades de medida utilizadas para medir uma mesa, então não importa em que momento elas a medirem, os resultados serão semelhantes e aparecerão em sentenças como: “essa mesa tem cinco metros”, “cinco metros”, “pouco mais de 4,9m”, “quase cinco metros”, etc. Mais uma vez, voltamos à ideia de que há uma regularidade de ação fundadora: as nossas atividades – que envolvem o uso de instrumentos – estão regularmente associadas aos nossos atos linguísticos. Essa regularidade emerge do próprio fato de que somos ativos e interagimos entre nós e com o mundo, para o que *usamos* instrumentos.

²⁴ Nesse caso, a comparação com os instrumentos destaca que a linguagem deve ser vista como algo que utilizamos para lidar com o mundo ao nosso redor. Usamos instrumentos de medida para lidar com objetos e, por isso, a comparação concerne principalmente aos jogos-de-linguagem que falam de objetos materiais. A discussão é importante, como se verá adiante, porque o intuito de Wittgenstein é mostrar que, em última instância, a linguagem que usamos para falar de objetos materiais e para falar de coisas que não são identificadas com objetos materiais – como as sensações – não diferem, na medida em que, em ambos os casos, a linguagem é utilizada de acordo com determinadas circunstâncias públicas (concretas).

²⁵ A palavra “porque” é utilizada todas as vezes, aqui, para indicar a *razão* de um comportamento.

Se não houvesse acordo nos resultados de medida, não seríamos capazes de realizar aquilo que realizamos, não seríamos capazes, por exemplo, de construir casas, pontes e estradas. Se os cálculos de uma pessoa não pudessem ser verificados por outra pessoa, não seríamos capazes de realizar muito do que realizamos (1953[2009], §469). É difícil ver que o uso de uma palavra se funda sobre um acordo de ação, e não sobre um fato da realidade independente da ação. Afinal, parece óbvio concluir que os resultados de medição são semelhantes em diferentes momentos porque, de fato, os objetos têm, em condições normais, sempre as mesmas dimensões. Essa dificuldade está em que, no trecho em questão, Wittgenstein está falando de jogos-de-linguagem que falam sobre objetos materiais. Quando falamos das dimensões de objetos materiais, falamos de propriedades físicas que estão disponíveis no espaço comum e podem ser facilmente verificadas. Por isso, os métodos de mensuração da natureza podem ser bem determinados e instituídos como um padrão convencional de representação da natureza. A determinação de unidades de medida e a invenção de instrumentos de medida, como uma régua ou uma trena, são convenções que permitem que os seres humanos realizem certas atividades – por exemplo, fazer uma mesa do tamanho adequado à sala – e que permitem comunicar fatos sobre o mundo de modo útil – por exemplo, dizer ao marceneiro as dimensões da sala.

Assim, pode parecer que os métodos utilizados para medir objetos se assentem, em última instância, na propriedade desses objetos de ter extensão, de não mudar constantemente de tamanho, etc. No entanto, o que está em questão não é uma regularidade estática encontrada na natureza, caso em que poderíamos explicar o uso da linguagem através de fatos da natureza. A regularidade dos jogos-de-linguagem tem, de fato, bases na natureza, mas ela só emerge como parte das atividades que caracterizam a vida humana. Desse modo, ela não é estática, mas é dinâmica, variável, extensa, viva.

O início do §242 (sobre o acordo de julgamentos) está em continuidade com o §241: o acordo em forma de vida não é um acordo em definições – por exemplo, o que chamamos “azul”, “metro” ou “mesa” – como se tudo o que a linguagem fizesse fosse definir objetos existentes e falar sobre eles, mas um *acordo de julgamentos* que é necessário para a comunicação por meio da linguagem. A ideia de *julgamento* retorna com mais força na segunda parte das *Investigações Filosóficas*, quando Wittgenstein mostra que o forte acordo sobre julgamentos de cor, que caracteriza o uso de palavras para cores, não encontra correspondente quando julgamos, por exemplo, se uma expressão facial é genuína (1953[2009], §346, IF2). Essa diferença – entre julgamentos de propriedades estáticas e

julgamentos de manifestações de vida – é útil para entender no que consiste esse acordo de julgamentos, e para ver que ele não consiste em um acordo sobre o sinal convencional para expressar uma realidade independente, mas em um acordo de ação na interação com o mundo.

Para entender o que é esse acordo de julgamentos, é útil abordar a discussão que vem logo em seguida ao §242, que compõe o que é conhecido entre os comentadores de Wittgenstein como o argumento da linguagem privada, mencionado no item 3.2.2. desta dissertação. Nesse argumento, Wittgenstein lida com a gramática das palavras para sensações, o que é um debate central em sua filosofia, porque as palavras para sensações geram um grande número de confusões filosóficas. O que caracteriza o uso dessas palavras é que, diferentemente das palavras que designam objetos materiais, elas não são usadas para denominar um objeto facilmente identificável no espaço comum. Quando falamos dos objetos ou quando falamos das sensações, em ambos os casos falamos de um mundo acessível a todos, mas a gramática de cada um desses domínios da linguagem é diferente. Essa diferença fica patente quando falamos do corpo físico de um ser vivo ou quando falamos de seu comportamento: por exemplo, na descrição de uma face humana por suas dimensões em centímetros e milímetros e a descrição de uma expressão facial (uma expressão ‘dura’, uma expressão ‘de tristeza’). No caso das dimensões físicas, se os métodos de medição são aplicados corretamente, não há discordância entre o enunciado das dimensões da face por diferentes pessoas, ou pela mesma pessoa em diferentes momentos. No caso de uma expressão facial, uma mesma expressão pode parecer corajosa ou tímida, um mesmo sorriso pode parecer ora doce, ora malicioso (1953[2009], §536; §539), e a diferença implica imaginar diferentes circunstâncias para cada rosto. O desacordo com relação a uma expressão facial não se resolve pela verificação da correção dos métodos de representação da natureza, mas pelas circunstâncias em que a expressão aparece, pelo rosto em que ela aparece, etc. Não há, nesse caso, métodos determinados de representação da natureza, mas há padrões de comportamento que são determinados pela recorrência da conexão entre comportamentos humanos e circunstâncias práticas.

Deve-se dar atenção ao fato de que o argumento da linguagem privada venha logo em seguida a uma das mais importantes citações da noção de forma de vida, a do §241,²⁶ e que o §242 faça essa transição. A analogia com os instrumentos, presentes no §242, pode

²⁶ “So, you are saying that human agreement decides what is true and what is false?” – What is true or false is what human beings *say*; and it is in their *language* that human beings agree. This is agreement not in opinions, but rather in form of life (1953[2009], §241).

levar a pensar que o acordo em forma de vida – ou a constância nos resultados de medição – se assenta em regularidade encontradas na natureza – por exemplo, o fato de os objetos manterem as suas dimensões em condições normais. Mas o argumento da linguagem privada mostra que esse acordo se assenta numa regularidade de ação, ou melhor, de interação. Wittgenstein mostra que as palavras para sensações não poderiam ser aprendidas se excluirmos dos jogos de linguagem as manifestações naturais das sensações, como o choro, o riso, o grito instintivo, etc. (§244; §288). Essa reflexão, ao mesmo tempo que associa o uso da linguagem a comportamentos naturais e instintivos do ser humano, mostra que a regularidade em que se assenta a linguagem não pertence a uma realidade estática – o comportamento natural do ser humano – mas a uma realidade dinâmica e, principalmente, interativa.²⁷

O argumento da linguagem privada conduz a uma das mais famosas observações de Wittgenstein:

“But doesn’t what you say amount to this: that there is no pain, for example, without *pain-behavior*?” – It amounts to this: that only of a living human being and what resembles (behaves like) a living human being can one say: it has sensations; it sees; is blind; hears; is deaf; is conscious or unconscious” (1953[2009], §281).

Só faz sentido dizer que um ser vivo humano, ou o que se comporta como um ser humano, tem sensações, porque nós *aprendemos* o uso dessas palavras em conexão com o corpo humano²⁸. Palavras que utilizamos para falar de objetos foram aprendidas em conexão com estes objetos, palavras para falar de sensações foram aprendidas em conexão com o corpo humano. O corpo humano é também um objeto, mas o modo como ele participa do aprendizado das palavras para sensações não é como mero objeto, mas como objeto que *age*, um organismo vivo. O que falamos sobre objetos que apresentam um comportamento, que agem, não se reduz a suas propriedades físicas e químicas. Suas atividades vão desde ações instintivas e naturais – como tirar a mão do fogo por reflexo ou chorar quando se queima – até complexos comportamentos que extrapolam o momento imediato, o que é o caso tanto de um ser humano, quanto de um cachorro, quanto de uma mosca.

²⁷ O argumento da linguagem privada é bastante complexo e, por economia de espaço, permito-me deixar de lado alguns de seus detalhes. O importante é notar a sua importância para a interpretação que desenvolvo nesta parte da dissertação.

²⁸ Ressalto que não se trata, no entanto, somente do próprio corpo, mas do corpo de outras pessoas, daí a importância da interação.

É importante notar que o argumento da linguagem privada segue uma das mais importantes citações diretas da noção de forma de vida, aquela que aparece no §241. Não é por acaso que o §242 serve de transição entre essa citação e o argumento da linguagem privada, e sua posição ali indica a importância que ele tem para o entendimento da noção de forma de vida. A comparação com os instrumentos de medida, e a afirmação de que o que chamamos “medição” é em parte determinado por uma constância nos resultados de medição, poderia fazer parecer que, afinal de contas, o que chamamos “medição” é determinado por uma regularidade encontrada na natureza – o fato de os objetos terem sempre as mesmas dimensões, por exemplo. O argumento da linguagem privada, por tratar de jogos-de-linguagem que não falam de objetos materiais, de palavras para sensações, mostra que a estabilidade desses jogos está fundada numa regularidade de ação e de interação. Esse argumento deve ser, então, estendido para entender todo o uso da linguagem.

Usamos as palavras porque é natural usá-las em certas ocasiões, mas somente porque há uma regularidade entre as circunstâncias concretas e o uso dessas palavras, uma regularidade que funda uma normalidade. O uso das palavras para sensações mostra que essa regularidade concerne a um aspecto animal do nosso comportamento, que é uma regularidade encontrada na natureza – o fato, por exemplo, de um bebê chorar quando se machuca ou de tirarmos a mão do fogo. É evidente que o aprendizado das palavras para sensações se funda em uma regularidade pertencente à natureza humana: os comportamentos naturais que manifestam sensações. As palavras que usamos para falar sobre os objetos também se apoiam numa regularidade presente na natureza, no fato, por exemplo, de que objetos não encolhem e aumentam constantemente; mas *medir* é algo que *seres humanos fazem*, e esse jogo-de-linguagem que lida com a natureza não se funda na regularidade da natureza, ele se funda no fato de que medições têm um *uso* para os seres humanos.²⁹

²⁹ Essas observações remontam ao trecho citado acima, que transcrevo a seguir: It is only in normal cases that the use of a word is clearly laid out in advance for us; we know, are in no doubt, what we have to say in this or that case. The more abnormal the case, the more doubtful it becomes what we are to say. And if things were quite different from what they actually are – if there were, for instance, no characteristic expression of pain, of fear, of joy; if rule became exception, and exception rule; or if both became phenomena of roughly equal frequency – our normal language-games would thereby lose their point. – The procedure of putting a lump of cheese on a balance and fixing the price by the turn of the scale would lose its point if it frequently happened that such lumps suddenly grew or shrank with no obvious cause. This remark will become clearer when we discuss such topics as the relation of expression to a feeling, and similar topics (1953[2009], §142).

Nos casos em que temos métodos convencionalizados e estandardizados para falar da natureza, quando obtemos e enunciamos resultados de medições, por exemplo, esses métodos são também determinados pela natureza do ser vivo, na medida em que sua existência consiste em suas atividades, e suas atividades consistem em viver no mundo, se desenrolam nesse mundo. Alguns métodos têm um uso para um ser vivo, ou seja, permitem que eles realizem suas atividades, outros não. Quando aprendemos a medir objetos com régua, trena, balança, usando unidades de medida convencionais, etc., isso não é feito com o objetivo de que falemos, com sucesso, sobre o mundo, mas de que ingressemos em atividades humanas em que essas técnicas são utilizadas. Sob essa perspectiva, não há muita diferença entre o uso de palavras para sensações ou de palavras para objetos, uma vez que ambos foram aprendidos no curso da vida em comunidade.

Pode-se dizer, nesse sentido, que a noção de forma de vida permite que abordemos os jogos-de-linguagem não somente segundo a ideia de que eles são regidos por regras, mas também que eles têm um *propósito* (*point*): levar a cabo uma atividade, mas não uma atividade qualquer, uma atividade *humana*. Línguas diferentes são como unidades de medida diferentes, mas que têm o mesmo propósito; e esse propósito não é falar sobre o mundo, mas é dar continuidade ao jogo, permitir que uma atividade continue. Seja esse jogo sobre um objeto concreto ou sobre sensações, é sempre um jogo. A forma de vida não concerne à natureza orgânica do homem, mas ao seu modo de existir entre seres humanos em um mundo onde se desenrolam os jogos-de-linguagem normais.

Forma de vida e interação II

A interpretação da noção de forma de vida apresentada aqui naturaliza a linguagem, no sentido de que assenta os jogos-de-linguagem em uma condição animal de existência. Para Hunter, a forma de vida expressa a condição orgânica de um organismo que passou por um treinamento e tem uma configuração biológica que permite e que subjaz às atividades humanas. Quero aqui destacar que a noção de forma de vida designa, antes, uma condição animal interacional, e não uma condição orgânica estática, como sugere a interpretação de Hunte. Hunter elabora sua teoria orgânica em resposta a tentativas de interpretação da forma de vida como designando algo público e estandardizado, algo que pode ser formalizado, o que justifica a ênfase no aspecto orgânico do uso da linguagem. Eu acredito que, embora a forma de vida envolva necessariamente padrões públicos de comportamento, que participam do aprendizado da linguagem, ela não designa, por isso,

algo formal. O aprendizado – o treinamento – para o uso da linguagem é parte essencial do que se deve entender como forma de vida, e ele se dá pelo ajuste dinâmico das ações de um indivíduo a comportamentos que são compartilhados. Dessa maneira, não se pode individualizar a forma de vida.

Ao assumir-se a importância dos padrões públicos de comportamento, há o risco de se interpretar a forma de vida como designando o comportamento humano compartilhado, seja o comportamento instintivo, seja o comportamento aprendido – já que há um *continuum* entre eles. Nesse caso, seria possível pensar que a forma de vida pode ser identificada com o conjunto de comportamentos que observamos no homem e que caracterizam a espécie humana. Essa visão se aproxima da proposta de Garver (1994), que associa a noção de forma de vida à de história natural, para sustentar que ela deve ser identificada como o comportamento humano observável que nos diferencia de outros animais.

Para Garver, a noção de forma de vida designa um *fato da história natural*, que nos é dado através da experiência. Esse fato é um conhecimento pressuposto para o uso da linguagem:

I cannot understand the words without understanding the activity, I cannot understand the activity without seeing how it fits into the life of the speaker, and I cannot do that without knowing what general form of life the speaker has (Garver, 1994, p.246).

Assim, Garver assume que a forma de vida designa um conhecimento formal sobre um fato da história natural: o fato de que seres humanos usam a linguagem. Para Garver, esse fato nos é dado na experiência e, devido à sua generalidade, é assumido como um conhecimento inquestionável, que se torna pano de fundo de qualquer uso que fazemos da linguagem. Assim, embora seja um fato da história natural, a forma de vida ganha um estatuto de regra gramatical, ou seja, de elemento não passível de teorização, de hipotetização, de verificação e de comprovação, e que serve para explicar o significado³⁰. Para dar conta de como *fatos* podem ser parte do domínio conceitual das explicações de significado, Garver faz uma diferenciação entre *história natural* e *ciência natural*, colocando, na primeira, os fatos que constituem a forma de vida. No entanto, se isso é feito, a noção de forma de vida perde a capacidade de aquietar o espírito do filósofo

³⁰ Garver utiliza o termo “explicação” de significado, mas permanece a diferença entre explicação e descrição referida em outras partes desta dissertação, uma consequência de sua diferenciação entre história natural e ciência natural, de que falaria adiante.

metafísico, porque caberia, ainda, a pergunta pelo *por que* temos essa forma de vida. Se a noção de forma de vida é usada para designar algo que pertence a um domínio conceitual, e não como conceito limítrofe, como sugere a interpretação que elaborei no item anterior, então ela perde o potencial de fornecer um fundamento para os jogos-de-linguagem – mesmo que não se trate de um fundamento no sentido forte, mas de um expediente que afasta a necessidade de fundamento. A forma de vida não pode designar algo que é usado para fornecer o *porquê* – as razões – de um comportamento, mas como algo que determina o fim da cadeia de justificações.

Garver sustenta que a noção de forma de vida é utilizada para se referir à forma de vida humana em oposição à de outros animais, e a forma de vida humana é determinada pelo uso da linguagem. No entanto, entendo que a forma de vida não serve para determinar uma dentre as formas de vida existentes – a forma de vida humana dentre a de outros animais – mas que ela chama a atenção para um aspecto mais fundamental: esse é simplesmente um modo de existir de seres vivos. A posição de Garver fica clara no modo como ele interpreta o §25 das *Investigações Filosóficas*, que transcrevo a seguir:

It is sometimes said: animals do not talk because they lack the mental abilities. And this means: “They do not think, and that is why they do not talk.” But – they simply do not talk. Or better: they do not use language – if we disregard the most primitive forms of language. – Giving orders, asking questions, telling stories, having a chat, are as much a part of our natural history as walking, eating, drinking, playing (1953[2009], §25).

Para Garver, Wittgenstein utiliza esse parágrafo para diferenciar seres humanos de outros animais. Em meu entendimento, o que importa nessa passagem não é a diferenciação entre nossas atividades e a de outros animais, mas a aproximação da atividade da fala – do uso da linguagem – com atividades geralmente não associadas a mecanismos mentais. No §25, Wittgenstein mostra que o conceito de linguagem é difuso e que “falar” é somente uma parte do que chamamos linguagem; que as formas complexas de comunicação como “perguntar, dar ordens, conversar” estão em um *continuum* com atividades como “andar, comer, beber, brincar”. A meu ver, Wittgenstein quer chamar a atenção para o fato de que algumas ações – como alguns usos complexos da linguagem – são geralmente atribuídas somente a seres humanos, enquanto outras geralmente são atribuídas também a outros animais; mas que são, todas elas, *ações*. Não há uma delimitação rígida entre essas atividades que as definam como humanas ou não humanas. Ao dizer que a forma de vida humana é determinada pelo uso da linguagem, Garver delimita o conceito de “linguagem” a algo que subsuma somente os seres humanos,

somente os usos complexos da linguagem, aqueles que envolvem a fala.³¹ Como mostra Wittgenstein, a fala e a escrita fazem parte das atividades que envolvem a linguagem, mas não a definem:

Not: “without language we could not communicate with one another” – but for sure: without language we cannot influence other human beings in such-and-such ways; cannot build roads and machines, and so on. And also: without the use of speech and writing human beings could not communicate (1953[2009], §491).

A linguagem não é uma atividade definida pelo fato de usarmos sinais para nos comunicar. A linguagem faz parte das atividades que nos caracterizam como humanos, dentre elas – e envolvida nelas – a de nos comunicar uns com os outros. A linguagem verbal – a fala e a escrita – é uma parte da linguagem, e é sobre ela que reside a “mera” função de comunicar³²; no entanto, fala e escrita são atividades que só existem, também, no contexto da linguagem, enquanto parte da vida humana. O que chamamos de “comunicação” é algo que só se faz por meio da linguagem, mas é somente uma das atividades que se caracterizam pelo uso da linguagem.

A interpretação orgânica motivada pela leitura de Hunter dá mais sentido ao §25, porque não diferencia entre tipos de atividades, atividades humanas e atividades de outros animais, mas associa a forma de vida à ideia mais fundamental de *atividade* como um conceito que envolve um *estar ativo* (Hunter, 1968, p.239). O que está em jogo não é o conhecimento, a percepção vaga, de que nós usamos a linguagem e outros animais não, mas a condição lógica de que atividades são realizadas por seres vivos. Segundo meu ponto de vista, que parte de Hunter mas pretende ir além, a ideia de atividade traz mais do que a pressuposição de um ser vivo que age, mas sim de seres vivos que interagem – daí que ela não é só *ação*, mas é *interação*.

Outro trecho, do parágrafo que inicia a segunda parte das *Investigações Filosóficas*, utilizado por Garver para defender seu ponto de vista diz que não se pode imaginar um cachorro como estando “esperançoso”:

³¹ É interessante notar, nesse ponto, que Wittgenstein indica que falamos de algumas interações entre outros animais utilizando palavras que são originalmente utilizadas para falar do aparato da nossa linguagem cotidiana ([1953[2009], §494). Assim, dizemos que “O galo *chama* as galinhas com o seu canto” (§493); o que está envolvido aí não é o uso da linguagem verbal, mas um conjunto de circunstâncias e comportamentos que se assemelham a casos em que usamos a linguagem para chamar alguém. Essas observações contribuem para argumentar contra a proposta de Garver de que a compreensão da atividade pressupõe o conhecimento sobre a forma de vida do ser vivo.

³² Coloco “mera” entre aspas porque o sentido de “comunicação” usado aqui é restrito à ideia de que transmissão de informação através de um código.

One can imagine an animal angry, fearful, sad, joyful, startled. But hopeful? And why not? A dog believes his master is at the door. But can he also believe that his master will come the day after tomorrow? – And *what* can he not do here? – How do I do it? – What answer am I supposed to give to this?

Can only those hope who can talk? Only those who have mastered the use of a language. That is to say, the manifestations of hope are modifications of this complicated form of life. (If a concept points to a characteristic of human handwriting, it has no application to beings that do not write) (1953[2009], §1, IF2).

A passagem é importante porque diz que somente de quem dominou o uso da linguagem se pode dizer que “tem esperança”: somente de seres que falam se pode dizer que “têm esperança”. Para Garver, isso se deve ao fato de que temos o conhecimento pressuposto, adquirido na experiência, de que somente seres humanos são capazes de expressar um comportamento que pode ser chamado de ‘esperança’. No entanto, gostaria de argumentar que isso não atesta o fato de que diferenciamos o comportamento do homem do de outros animais com base no uso da linguagem. Garver diz estar claro que Wittgenstein quer, nesse parágrafo, diferenciar seres humanos de animais, mas negligencia a observação de que se pode imaginar animais estando bravos, temerosos, tristes, assustados, somente não esperançosos. Se supusermos que Wittgenstein quer diferenciar comportamentos humanos de comportamentos animais, então onde estaria esse limite? Quais dessas atividades seriam somente humanas e quais seriam exclusivas de, ou compartilhadas por, outros animais?

Pouco depois da citação acima, no §6, Wittgenstein aproxima a expressão “isso me deixa aterrorizado” a um gesto de terror (uma expressão facial de susto, por exemplo) e pergunta: “Por que o gesto sem palavras deve ser a base para o gesto verbal?” Ora, “estar aterrorizado” é tanto uma modificação da forma de vida quanto “ter esperança”; se podemos aproximar uma expressão verbal de medo a uma expressão não verbal de medo, podemos também aproximar a expressão verbal de esperança a comportamentos não verbais que servem como critério para dizer que alguém tem esperança. Faz sentido dizer de seres humanos que eles esperam a chegada de alguém para daqui a dois dias³³, não somente porque eles são capazes de dizer “eu espero que minha irmã chegue depois de amanhã”, mas também porque seres humanos expressam essas expectativas de outras maneiras: se espero que minha irmã chegue depois de amanhã, eu arrumo minha casa, desmarco compromissos, faço planos de passeio, compro comidas que são de seu agrado, planejo a hora de buscá-la na rodoviária, etc. Se espero que minha irmã chegue a qualquer momento, então eu olho constantemente no relógio, fico atenta à campainha, paro na janela

³³ Para dar este exemplo, eu neutralizo a diferença, entre “estar esperançoso” e “esperar”.

para ver se ela vem andando pela rua, ando de um lado para outro com ansiedade, etc. Alguns desses comportamentos são observados somente em seres humanos, outros são observados também em outros animais, e não há um limite claro entre quais comportamentos são somente humanos e nos diferenciam de outros animais. O uso da palavra “esperança” não se diferencia grandemente do uso da palavra “medo”, na medida em que nós as utilizamos segundo critérios comportamentais; a diferença é que, em um caso, estão envolvidas circunstâncias e comportamentos mais complexos e variados do que aqueles envolvidos em outro caso, mas essa não é uma diferença determinante.

Há outra semelhança entre o uso das palavras “esperança” e “medo”, que diz respeito à diferença de uso em primeira e em terceira pessoa de certas palavras do vocabulário psicológico. Como observa Hunter, quando uma pessoa diz que tem esperança, ela não faz isso com base em evidências; quando dizemos, por outro lado, que uma outra pessoa tem uma esperança, nós dizemos isso com base em seus comportamentos verbais e não verbais. Em um caso, não há possibilidade de estarmos errados, não há espaço para o engano, enquanto em outro caso há espaço para argumentação e pode-se estar errado.³⁴ Assim, o uso de certas palavras como caracterizando uma forma de vida concerne ao fato de que ele é um uso não derivativo, que não passou por um processo de identificação e reflexão, mas que se expressa tão naturalmente quanto um gesto. Sobre a observação de Wittgenstein, no §1 da segunda parte das *Investigações Filosóficas*, de que as manifestações de esperança são modificações de uma forma de vida, Hunter diz o seguinte:

Saying that this use of language is a form of life is saying that it is not derivative, that saying the word is itself part of the stock of human responses and is as natural and primordial as an affectionate gesture (Hunter, 1968, p.241).

Há, no entanto, uma importante diferença entre esses conceitos: se alguém for solicitado a explicar o que é “medo” em um só ato, ele pode *interpretar* medo, mas o mesmo seria muito difícil com conceitos como “esperança” e “crença” (1953[2009], §78, IF2). Isso pode fazer parecer que há, então, um limite entre comportamentos que diríamos ser comuns a outros animais e comportamentos que somente seres humanos compartilham, uma diferença que residiria em que comportamentos humanos extrapolam o momento presente da ação. No entanto, a diferença referida no §78 não diz respeito ao fato de que

³⁴ Isso tem relação com o argumento da linguagem privada, de que falei acima. Essa diferença no uso em primeira e em terceira pessoa do vocabulário psicológico é uma das responsáveis por induzir os filósofos a confusão, pois eles impõem a gramática do uso dessas palavras na terceira pessoa para a interpretação delas quando usadas em primeira pessoa.

“ter esperança” e “acreditar” são concernentes a comportamentos que caracterizam somente a forma de vida humana, em distinção à de outros animais, mas ao fato de que o aprendizado dessas palavras envolve ações e circunstâncias mais complexas que só se desdobram em meio à interação humana. Faz sentido dizer que um bebê tem medo, ou que ele acredita que sua mãe está atrás da porta, mas não faz sentido dizer que ele acredita que sua mãe chega daqui a dois dias – ou que ele espera (tem esperança) que sua mãe chegue daqui a dois dias. Não porque um bebê seja incapaz disso, mas porque ele ainda não ingressou na complexa teia de comportamentos que caracterizam a esperança, ele ainda não se comporta de modo que possamos dizer que ele tem esperança: pode-se dizer que ele não aprendeu a ter esperança. Por isso Wittgenstein diz que só de quem dominou a língua é que pode-se dizer que “tem esperança”, porque um ser humano que se comporta como tendo esperança é um ser humano que cresceu dentre outros seres humanos e que aprendeu a se comportar como esses outros seres humanos, a ter uma série de comportamentos complexos e intrincados dentre os quais está o uso da linguagem verbal – e dos quais não estão excluídos comportamentos *primitivos*³⁵, como as manifestações naturais de ansiedade quando temos expectativa sobre alguma coisa.

Assim, o importante não é que alguns de nossos comportamentos nos diferenciam de outros animais, mas que alguns de nossos comportamentos – o uso da linguagem verbal, por exemplo – são tão ligados à nossa condição animal quanto aqueles que geralmente atribuímos aos instintos – e que comumente atribuímos também a outros animais. Não se trata, portanto, de diferenciar comportamentos, de traçar um limite entre comportamentos que são somente humanos e outros que são de outros animais, mas, ao contrário, de

³⁵ O uso do termo “primitivo” por Wittgenstein merece algumas observações. Wittgenstein por vezes caracteriza os jogos-de-linguagem como “formas primitivas de linguagem ou linguagens primitivas” (1958[1960][1953], p.7), chamando de “primitivos”, de um lado, os jogos que ele inventa, como os de nomeação e apontamento apresentados no segundo parágrafo das *Investigações filosóficas* e, de outro lado, os jogos-de-linguagem com que as crianças aprendem a usar a linguagem: “Language games are the forms of language with which a child begins to make use of words.” (1958[1960][1953], p.7); “A child uses such primitive forms of language when he learns to talk. Here the teaching of language is not explaining, but training.” (1953[2009], §5). Parece, portanto, que a ideia de *primitivo* nesses jogos-de-linguagem indica uma proximidade maior de suas regras com a forma de vida, o que se revela na importância que eles têm para a investigação filosófica: “It dispenses the fog if we study the phenomenon of language in primitive kinds of use in which one can clearly survey the purpose and function of the words.” (1953[2009], §5); “If we want to study the problems of truth or falsehood, of the agreement and disagreement of propositions with reality, of the nature of assertion, assumption, and question, we shall with great advantage look at primitive forms of language in which these forms of thinking appear without the confusing background of highly complicated processes of thought. When we look at such simple forms of language the mental mist which seems to enshroud our ordinary use of language disappears. We see activities, reactions, which are clearcut and transparent. On the other hand we recognize in these simple processes forms of languages not separated by a break from our more complicated ones. We see that we can build up the complicated forms from the primitive ones by gradually adding new forms” (1958[1960][1953], p.7).

neutralizar a diferença entre eles e colocá-los em um *continuum*. Se há alguma diferença entre os seres humanos e animais é que eles têm aprendizados diferentes, treinamentos diferentes, porque são animais diferentes e fazem coisas diferentes – seu modo de viver no mundo é outro e, portanto, suas atividades são outras. Nós aprendemos coisas que outros animais não aprendem, nossos processos de aprendizagem são mais complexos e isso se deve à complexidade de nossa interação, de nossa forma de vida.

Forma de vida e interação III

Gostaria, agora, de opor mais claramente a visão de Garver à de Hunter para esclarecer a minha própria proposta. Se a forma de vida designa um pano de fundo sobre o qual concordamos, que deve ser pressuposto para dar legitimidade à estabilidade dos jogos-de-linguagem, então ele não pode ter o estatuto convencional e público das regras gramaticais, como propõe Garver. Segundo Wittgenstein, e como insiste Hunter, o acordo necessário para a comunicação por meio da linguagem não é algo sobre o que se pode discordar, nem nos jogos-de-linguagem cotidianos nem em jogos-de-linguagem especializados, como aqueles que caracterizam a ciência³⁶. Dentro dessa perspectiva, esse acordo não consiste, como sugere Garver, em que todos conhecemos a forma de vida humana, que é determinada pelo uso da linguagem, e que, com isso, compreendemos as atividades humanas e a linguagem. Esse acordo deve consistir na própria ação. Por outro lado, o acordo de ação não consiste, tampouco, numa semelhança estática, mas no constante desenrolar das atividades coletivas. As pessoas devem proceder de modo semelhante porque *este* é o jogo que se joga, e se a maneira correta de jogá-lo não for majoritária, então o jogo perde o seu *propósito* (*point*). O acordo em forma de vida não pode ser visto como um acordo sobre o modo de funcionamento de um organismo, como proposto por Hunter, porque perde-se a temporalidade do aprendizado e do treino que induziu a esse comportamento – perde-se a temporalidade pressuposta pela ideia de que usar a linguagem é uma atividade. Não é somente a condição orgânica estática de um ser vivo que justifica o seu comportamento, mas a condição dinâmica de que esse

³⁶ Eu arrisco dizer que, ao contrário do que sugere Garver, pode haver muitas discordâncias em torno da ideia de que nós somos os únicos animais que usam a linguagem – e que isso pode, portanto, ser visto como determinante para a compreensão de atividades humanas. Pode-se argumentar que, de fato, somos os únicos animais que *falam*. Mas, como já discutido acima, a ideia de linguagem não se resume ao uso da linguagem verbal. É inaceitável que se assuma o critério da linguagem oral como um critério para se dizer que alguém “usa linguagem”, o que é evidente se considerarmos as línguas de sinais dos surdos.

comportamento se desenrola no tempo e no espaço, é parte de uma sucessão de ações pessoais e de terceiros, e tem uma história de aprendizado.

O seguinte parágrafo mostra bem como a noção de forma de vida não pode ser associada, nem somente a um conhecimento compartilhado (Garver), nem somente a um modo de funcionamento orgânico individual (Hunter):

Of course, in one sense, mathematics is a body of knowledge, but still it is also an *activity*. And ‘false moves’ can exist only as the exception. For if what we now call by that name became the rule, the game in which they are false moves would have been abrogated (1953[2009], §349, IF2).

Como “corpo de conhecimento”, poderíamos associar a matemática à noção de forma de vida de Garver: é um fato da história natural que seres humanos fazem matemática. Como “atividade”, poderíamos associar a matemática à noção de forma de vida de Hunter: fazer matemática é um dos modos de funcionamento do homem. Ao chamar atenção para o fato de que é necessário que movimentos falsos sejam a exceção na realização dessa atividade, Wittgenstein mostra que o comportamento de uma pessoa deve se ajustar ao comportamento publicamente adequado. Dessa maneira, a passagem acima chama a atenção para que a atividade da matemática não se assenta somente sobre a ideia de que ela é uma atividade humana, mas de que ela é uma atividade humana que consiste em movimentos que são julgados, coletivamente, como sendo corretos ou incorretos – as ações humanas não estão isoladas, mas inseridas no curso da vida em comunidade.

De um lado, Garver defende que a noção de forma de vida se refere a algo comum aos seres humanos e é pública; de outro lado, Hunter defende que a forma de vida se refere a algo comum aos seres humanos, mas individual. Meu entendimento é o de que a noção de forma de vida concerne não somente ao comportamento compartilhado, nem somente à constituição orgânica dos indivíduos, mas a algo entre um e outro. O comportamento compartilhado pelos seres humanos não é algo estático como sugere a proposta de Garver. Por outro lado, acredito que Garver está certo ao dizer que Hunter negligencia a relação entre a forma de vida e comportamento compartilhado (Garver, 1994, p.241); no entanto, não é que o comportamento compartilhado caracterize a nossa forma de vida, mas que ele seja importante para o aprendizado, que é um aspecto essencial da ideia de forma de vida. A forma de vida não concerne a algo estático – o nosso comportamento ou nossa constituição biológica – mas ao fato de que nossa interação nos leva a nos comportar da forma regular como nos comportamos. Ela não é, portanto, algo que seja usado para explicar o significado, mas delimita o fim da cadeia de explicação; não é também a

configuração biológica que permite que ajamos dessa maneira, mas supera o caráter individual dessa proposta por ser algo que só se realiza na interação.

Hunter e Garver estão em posições discordantes porque trabalham sob a ideia estática de *publicidade*: ou algo é público, ou algo não é público. A história interativa que caracteriza o aprendizado da linguagem, o qual envolve a natureza humana e o treinamento típico dos seres humanos, deve ser pressuposta para que se fale de jogos-de-linguagem³⁷. Esse processo não concerne nem à esfera do público/comum (comportamento compartilhado) nem do individual/comum (corpo humano), mas é algo entre eles, sem que se possa falar de uma anterioridade de um em relação ao outro: a forma de vida aponta, portanto, para a interação. A ideia de interação é dinâmica e não abarca somente o individual ou somente o público, mas permite notar a relação criadora entre eles. O importante da noção de forma de vida é que ela traça um limite gramatical entre as perguntas pelas razões e as perguntas pelas causas: nosso comportamento linguístico não pode ser explicado causalmente porque ele é aprendido – suas regras são convencionais, concernentes ao uso, e não causais. Mas esse aprendizado pressupõe casos normais que são, também, comportamentos *naturais*: naturais no sentido de serem manifestações animais e também da naturalidade com que usamos os instrumentos da linguagem. Assim, embora seja *natural*, e justamente por isso, o comportamento linguístico não responde a leis causais, ele é arbitrário.³⁸

³⁷ Relembro que, de uma perspectiva wittgensteiniana, não é importante, para os interesses da filosofia, que se esclareça como se deu o aprendizado: “(...) For here I am looking at English only as adjusting a mechanism to respond to a certain kind of influence; and it may be all one to us whether someone has learned the language, or was perhaps from birth constituted to react to sentences in English like a normal person who has learned English” (1953[2009], §495). Para a filosofia, não importa *como* e *por que* jogos são jogados, mas somente *que* jogos são jogados; no entanto, supor que alguém começou a falar inglês como mágica só faz sentido em referência a quem aprendeu inglês *normalmente*.

³⁸ Tradicionalmente, a linguística opõe o “arbitrário” ao “natural” em suas discussões sobre o caráter da linguagem. Em Wittgenstein, não há essa oposição, na medida em que só se pode falar que os signos são arbitrários caso se considere que o seu uso torna-se natural para as pessoas. Isso será discutido no capítulo que segue.

5. Arbitrariedade (não-arbitrariedade) em Wittgenstein

Foi dito anteriormente que a noção de arbitrariedade, em Wittgenstein, se distingue daquela comumente encontrada na linguística, que remonta, principalmente, às formulações atribuídas a Ferdinand de Saussure. Neste capítulo, esclareço o sentido em que a arbitrariedade deve ser entendida na segunda filosofia de Wittgenstein, já delineado nas discussões acima, concernentes à ideia de que as convenções da linguagem são forjadas no uso. Pretendo mostrar que a filosofia de Wittgenstein dá ênfase ao fato de que a forma concreta das palavras e sentenças da linguagem é tanto parte do uso quanto o seu significado, porque aprendemos a linguagem usando essas palavras, esses instrumentos. Isso conduz à ideia de que essas formas não são, de fato, arbitrárias. Qualquer forma verbal pode ser considerada adequada para a realização de alguma ação – como as ações de fazer referência a algum objeto ou obedecer a uma ordem. Imagine-se, no entanto, um jogo em que escolhemos aleatoriamente as palavras para os objetos – por exemplo, trocando “cadeira” por “mesa”, ou chamando mesas e cadeiras de nomes completamente inventados; há aí um claro processo de decisão e escolha, mas devemos reconhecer que não podemos fazer a mesma escolha quando aprendemos a usar as palavras “cadeira” e “mesa”. Aprender a usar as palavras do modo normal é condição para o ingresso nos jogos-de-linguagem e, sendo assim utilizadas, elas estão de tal maneira envolvidas no uso que, pode-se dizer, seu uso se sugere como algo natural. Chamo a atenção, mais uma vez, para a distinção da ideia de naturalidade com relação à de motivação, presente nas formulações sobre arbitrariedade do signo linguístico, em linguística. Em linguística, a ideia de naturalidade pode se referir à relação entre significante e significado, e se opor à de arbitrariedade; no contexto da segunda filosofia de Wittgenstein, a ideia de naturalidade aponta justamente para a dissolução completa de qualquer dessas oposições, de modo que

não faz sentido falar em arbitrariedade, mesmo supondo-se que as formas linguísticas não se relacionam, necessariamente, com o seu uso.

5.1. Arbitrariedade (não-arbitrariedade) em Wittgenstein

A arbitrariedade da gramática em Wittgenstein deve ser entendida tendo em vista a ideia dinâmica e interacional de uso, discutida no capítulo anterior. O uso da linguagem é arbitrário porque não *precisa* se apoiar em uma estrutura fixa encontrada na realidade – no mundo ou na mente – mas encontra estabilidade no fato de ser uma forma de vida. Dessa maneira, as causas do uso da linguagem são irrelevantes para a investigação do modo como ela é usada. As regras da gramática não concernem à adequação do uso da linguagem a nada que esteja fora da linguagem, mas apenas ao fato de que jogos são jogados:

Grammar does not tell us how language must be constructed in order to fulfill its purpose, in order to have such and such an effect on human beings. It only describes, and in no way explains, the use of signs (1953[2009], §496).³⁹

Wittgenstein insiste que, embora a natureza humana e seu modo de interação com o mundo tenham seu papel em fundamentar a gramática da linguagem, isso não tem importância para a filosofia:

If concept formation can be explained by facts of nature, shouldn't we be interested, not in grammar, but rather in what is its basis in nature? – We are, indeed, also interested in the correspondence between concepts and very general facts of nature. (Such facts as mostly do not strike us because of their generality.) But our interest is not thereby thrown back on these possible causes of concept formation; we are not doing natural science; nor yet natural history – since we can also invent fictitious natural history for our purposes (1953[2009], §365, IF2).

Esse parágrafo deixa claro que, embora Wittgenstein assuma que a regularidade de nossas ações tenha base tanto em nossa natureza quando na natureza do mundo, elas são irrelevantes para a investigação filosófica. O importante é simplesmente ter em mente que a estabilidade dos nossos jogos-de-linguagem não está fundada numa estrutura rígida, mas em uma forma de vida. A partir daí, qualquer que seja o caráter dessa forma de vida, ela, ainda assim, permite que os jogos-de-linguagem sejam investigados sem a ânsia de dar-lhes um fundamento determinado. Dessa maneira, é possível notar que a noção de forma de

³⁹ Vale lembrar que, para Wittgenstein, a ideia de “gramática” é diferente daquela encontrada em linguística. “Gramática”, para Wittgenstein, designa a lógica de uso da linguagem cotidiana, confundindo-se com a ideia de regra gramatical.

vida dá sentido à ideia de arbitrariedade em Wittgenstein: a gramática da linguagem cotidiana não responde a nenhuma necessidade causal porque se funda em modos de interação que caracterizam uma forma de vida.

Por outro lado, justamente por encontrar a estabilidade na forma de vida, o uso da linguagem pode também ser visto como não-arbitrário. Afinal, o fato a ser aceito é que a linguagem tem “tais e tais efeitos sobre seres humanos” (§496); e, se um sinal não é capaz de produzir tais e tais efeitos, então ele simplesmente não tem um uso:

The rules of grammar may be called “arbitrary”, if that is to mean that the *purpose* of grammar is nothing but that of language (1953[2009], §497).

Qual o propósito da linguagem? Pode-se dizer que é viabilizar todas as atividades que realizamos. Mas Wittgenstein prefere excluir essa pergunta. Não faz sentido perguntar pelo propósito da linguagem porque ela não precisa ter um propósito. Inventar uma linguagem pode ser comparado a inventar um instrumento com um propósito determinado, baseado nas leis da natureza, mas pode também ser comparado a inventar um jogo (1953[2009], §491). O propósito de um jogo não é senão o jogo e, da mesma maneira, o propósito da linguagem não é senão a linguagem. Quando aprendemos a linguagem, quando ingressamos em atividades que envolvem a linguagem, isso não é feito senão com o propósito de que tomemos parte dessas atividades, atividades das quais, se somos seres humanos normais e crescemos entre seres humanos normais, não temos escolha senão a de participar deles.

Assim, ao mesmo tempo em que a noção de forma de vida afasta a pergunta “por que usamos a linguagem?”, ela também nos conduz à ideia de que a linguagem tem, afinal, um propósito (*point*): ela faz parte das atividades humanas. Voltemos à ideia de que a linguagem cotidiana é composta de jogos-de-linguagem. Realizar um movimento em um jogo, como vimos, não consiste somente no movimento físico da peça sobre o tabuleiro, mas também nas circunstâncias que rodeiam esse ato. Um movimento falso não é um movimento impossível, no sentido de uma impossibilidade física, mas ele é um movimento que *interrompe* o jogo. Quando alguém realiza um movimento que vai contra as regras, ele é corrigido e deve refazer o movimento de acordo com as regras; se ele insiste em não refazer o movimento, o jogo não pode continuar. A pessoa pode propor ainda que as regras sejam modificadas e que aquele movimento seja aceito como um movimento possível; se isso for acordado, o jogo pode continuar com alguma modificação. Não importa qual regra

se siga, a única condição é que o jogo continue. Na analogia com a linguagem, uma palavra ou sentença que tem sentido é uma que tem um uso; uma palavra ou sentença que tem um uso é aquela que permite que as atividades que envolvem a linguagem continuem.

Ter sentido é ter um uso; ter um uso é realizar um movimento no jogo; realizar um movimento no jogo é permitir que o jogo continue. Não é qualquer ação que tem um uso, mas apenas ações que estão inseridas em uma prática continuada. No caso da linguagem verbal oral, essas ações são a enunciação de palavras e sentenças, que funcionam como instrumentos da linguagem. De um ponto de vista wittgensteiniano, não há espaço para falar em um uso com sentido e um uso sem sentido da linguagem, mas somente em *uso*, pois qualquer palavra ou sentença que tenha um uso tem, por isso, um sentido. Sob essa perspectiva, só podem ser consideradas *palavras* e *sentenças* da linguagem sequências de sons que têm um uso, e ter um uso é ser uma sequência de sons capaz de produzir efeitos em outros seres humanos. Não se trata, no entanto, de qualquer efeito, mas um que tenha como consequência a continuidade do jogo-de-linguagem:

When I say that the orders “Bring me sugar!” and “Bring me milk!” have a sense, but not the combination “Milk me sugar”, this does not mean that the utterance of this combination of words has no effect. And if its effect is that the other person stares at me and gapes, I don’t on that account call it an order to stare at me and gape, even if that was precisely the effect that I wanted to produce (1953[2009], §498).

O estranhamento causado por um uso sem sentido (“*Milk me sugar*”) se justifica pelo fato de que não se sabe o que *fazer* com aquelas palavras. Um uso como esse não faz parte dos jogos *normais* da nossa vida cotidiana, e só pode fazer parte de uma brincadeira ou de uma piada, exceção que só se estabelece na medida em que há casos normais de uso das palavras.⁴⁰

⁴⁰ As discussões presentes aqui sugerem a possibilidade de um debate com formulações clássicas da teoria da linguística gerativa, especialmente no que diz respeito à concepção de gramaticalidade. Chomsky (1957[2002]) tem um famoso exemplo para argumentar em favor de que a sintaxe contém, sozinha, informações gramaticais que devem ser somente satisfeitas pelas palavras a ocuparem as posições sintáticas. A sentença “ideias verdes sem cor dormem furiosamente” é sem sentido, mas ela é gramatical, porque respeita a estrutura sintática das sentenças do português. Como dito acima, de uma perspectiva wittgensteiniana, só são sentenças as combinações de palavras que têm uso. Isso quer dizer que não basta *parecer* uma sentença para ser uma sentença. Não basta que a sentença seja bem formada, que respeite a lógica de sujeito e predicado, para que ela tenha um sentido. Embora uma sequência de palavras como “ideias verdes sem cor dormem furiosamente” seja obviamente sem sentido, uma vez que descreve uma situação *impossível* – impossibilidade causal – de acontecer, ela ainda guarda fortes semelhanças com sentenças da nossa linguagem cotidiana: ela é formada numa sequência em que um substantivo é seguido por um adjetivo que denota uma propriedade que pode ser atribuída ao substantivo; esse complexo substantivo + adjetivo é seguido então de um verbo e de uma palavra que qualifica esse verbo, etc. Essa semelhança faz com que sejamos capazes de extrair dessa sentença algo que para nós, apesar de tudo, faz *algum sentido*, o que gera a impressão de estarmos de posse de algo que extrapola a sentença ela mesma, de algo que pertence a

Essas observações podem parecer circulares, mas elas são importantes para entender que o uso da linguagem não é, afinal, plenamente arbitrário, uma vez que se considere que ele é uma atividade, ou seja, que se realiza no tempo e no espaço. Como visto, os sinais são arbitrários no sentido de que não são fruto de uma relação causal e, isolados, não dizem como são usados (assim como a regra não diz como deve ser aplicada); mas, ao mesmo tempo, eles não podem ser substituídos se considerarmos que eles estão sendo *usados*, porque eles são, eles mesmos, parte do ato. Algumas atividades só têm sua realização através da linguagem, nós as aprendemos usando a linguagem. Assim, em certo sentido, embora os sinais da linguagem não tenham nenhuma relação necessária com o modo como são usados, não se pode dizer que eles sejam totalmente arbitrários, porque nós aprendemos a usar aqueles sinais, e não outros:

I utter the sentence “The weather is fine”; but the words are after all, arbitrary signs – so let’s put “a b c d” in their place. But now, when I read this, I can’t connect it, without more ado, with the above sense. I am not used, I might say, to saying “a” instead of “the”, “b” instead of “weather” and so on. But I don’t mean by this that I am not used to making an immediate association between the word “the” and “a”; rather, that I am not used to using “a” *in the place* of “the” – and therefore in the sense of “the”. (I don’t know this language)
(I am not used to Fahrenheit measures of temperature. That’s why such a specification of temperature ‘says’ nothing to me) (1953[2009], §508).

“Saber uma linguagem” constitui, nesse exemplo, estar *acostumado* a usar certos sinais linguísticos. Embora as palavras da linguagem sejam arbitrárias, nós não escolhemos livremente essas palavras quando aprendemos a linguagem; portanto, por esse viés, elas não podem ser consideradas arbitrárias. Neste ponto, retomo a comparação das palavras da linguagem com instrumentos de uma caixa de ferramentas. Aprendemos a utilizar o martelo para pregar pregos, mas não é necessário que eu use o martelo para pregar um prego; eu posso usar um alicate ao invés disso. Eu também não preciso, necessariamente, utilizar o martelo para pregar um prego, mas posso utilizá-lo para abrir uma caixa ou, ainda, posso usá-lo como peso de papel. O *uso* do martelo não tem uma relação necessária com o martelo ele mesmo, mas nós estamos *acostumados* a usar o martelo para determinadas atividades, porque aprendemos a realizá-las usando o martelo. Se eu preciso

uma atmosfera de sentido anterior ao ato de proferir essa sequência de palavras. Um traço que as sentenças da nossa linguagem têm de semelhante – o fato de que muitas sentenças têm a forma “substantivo-adjetivo-verbo-adjunto” – ganha então, na teoria gerativa, o estatuto de condição geral inicial para que haja a possibilidade de sentido para qualquer sentença: o estatuto de regra geral que *orienta* o nosso comportamento linguístico. Sob esse ponto de vista, pode-se entender a formulação de Chomsky como expressando uma confusão gramatical, nos termos de Wittgenstein. Essas reflexões precisam de mais elaboração e ficam aguardando pesquisa futura.

pregar um prego e abro uma caixa de ferramentas, o alicate não se *sugeriria* para mim de modo tão *natural* como o martelo, porque eu *aprendi* a fazer aquela atividade com o martelo; se eu não acho um martelo, no entanto, o alicate se torna um candidato muito melhor do que uma trena, por exemplo.⁴¹

Pode-se dizer, então, que as palavras de nossa linguagem, as palavras com que aprendemos a realizar certas atividades, têm uma “alma” (1953[2009], §530), no sentido de que não podem ser substituídas por um outro sinal arbitrariamente escolhido. É nesse sentido que elas não são arbitrárias. Relembro, aqui, um dos aspectos do uso da linguagem indicados por Hunter para dar subsídios para a sua teoria orgânica: o uso da linguagem constitui-se como uma reação imediata da pessoa a uma dada circunstância. Ela é, nos termos de Wittgenstein, um uso *natural* (§185; §595), que é parte dos diferentes modos de comportamento de um ser humano, tão natural quanto o são manifestações consideradas instintivas. Wittgenstein aproxima a expressão “eu tenho dor” de manifestações naturais de dor, como um grito (1958[1960], p.68; 1953[2009], §143); mas isso não quer dizer que a sentença e o grito têm o *mesmo significado*, e sim que eles têm *usos semelhantes*. Tanto o comportamento aprendido quanto o comportamento instintivo são parte inerente de um modo de estar no mundo e ganham um uso no curso da vida humana. Se quero comunicar a alguém que tenho dor de dente, posso fazê-lo gemendo e indicando o local dolorido ou posso simplesmente dizer “tenho dor no dente molar”, e tanto um quanto outro podem ser usados sem que eu esteja, de fato, sentindo dor. De qualquer modo, um e outro constituem os jogos-de-linguagem de que fazem parte, que não podem se realizar sem essas peças.

Na comparação com os instrumentos, deve-se ter em mente que uma palavra da linguagem cotidiana é semelhante a um instrumento – um martelo, por exemplo – em vários aspectos, mas é diferente em outros. Ela é semelhante ao martelo porque é um instrumento convencional para realizar uma atividade que caracteriza nossa vida prática. Ela é semelhante também pelo fato de que um instrumento é parte essencial do aprendizado da atividade: normalmente não se ensina alguém a pregar pregos com alicates, da mesma maneira que não se ensina alguém a calcular, a não ser calculando. Uma palavra é ainda semelhante a um instrumento pelo fato de que, embora seja parte constituinte do uso, não precisa fazer parte daquela atividade: eu posso usar um alicate ao invés de um martelo,

⁴¹ Ainda considerando a comparação das palavras com instrumentos, Wittgenstein chama a atenção para que, se é uma questão de conveniência que instrumento usar, pode parecer que não faz grande diferença a escolha entre um e outro. Ele destaca que, no entanto, isso também não é verdadeiro, porque o uso de um instrumento pode dispendar mais tempo e esforço do que outro (1953[2009]: §569).

assim como posso usar uma palavra no lugar da outra, para realizar o mesmo propósito. Uma palavra é semelhante a um instrumento em que a atividade da qual ela é parte integrante pode ser ensinada tangencialmente: pode-se ensinar a bater prego com alicate e chamar atenção para que geralmente é um outro instrumento que é usado, do mesmo modo que se pode explicar o significado de uma palavra sem fornecer para ela uma tradução – imagine-se um jogo em que se tenha que levar o parceiro a acertar uma palavra escrita num papel sem pronunciar a palavra. Mas, uma palavra é diferente de um instrumento como o martelo na medida em que ela não tem um propósito determinado: nós usamos o martelo para bater prego, e essa pode muito bem ser uma definição satisfatória do que é um martelo, mas dizer que a linguagem é usada para transmitir pensamentos ou fatos no mundo não é uma definição satisfatória de linguagem.

5.2. Algumas consequências da arbitrariedade (não-arbitrariedade) para a noção de significado

Em linguística, as discussões sobre arbitrariedade envolvem a relação entre a forma concreta dos sinais linguísticos e o seu significado. É o que ocorre, por exemplo, com o signo linguístico de Ferdinand de Saussure, que tem como um dos traços definidores a arbitrariedade da relação entre significante e significado (2013, p.81). A assunção de que a relação entre a forma de uma palavra e o seu significado é arbitrária pressupõe a separação entre a palavra e o significado. A ideia de arbitrariedade em Wittgenstein, termina por indicar uma não-arbitrariedade dos signos linguísticos, porque esses signos não podem ser concebidos apartados do seu uso. A filosofia de Wittgenstein conduz à conclusão de que não se pode falar, no sentido forte, de significado. Sob uma perspectiva wittgensteiniana, pode-se dizer que não há significado, mas apenas uso. Wittgenstein possivelmente diria, de teorias linguísticas com regras forjadas abstratamente, sem qualquer relação com o uso, que elas são orientadas pela assunção de que a linguagem tem somente um propósito: falar sobre o mundo ou transmitir pensamentos – o que dá no mesmo (1953[2009], §363). Para Wittgenstein, nós não usamos a linguagem com um propósito – o de falar sobre o mundo, de significar o que quer que seja – mas simplesmente a usamos.

As discussões presentes em Wittgenstein conduzem à revisão de algumas noções importantes em linguística, não somente a de significado, mas também a de compreensão.

Pode-se dizer que, de uma perspectiva wittgensteiniana, não há o que usualmente se chama, em linguística e filosofia, um ato de *compreensão* da linguagem, em que há um processo de decodificação. A palavra “compreensão” é utilizada, cotidianamente, para designar algo para o qual temos de fazer uma espécie de tradução, como quando dizemos “eu compreendo inglês” ou “eu compreendo essa carta”, quando ela está escrita em código; ou ainda quando se diz que “compreendo essa carta” quando o que ela quer dizer não é o que está escrito, por exemplo, se ela rompe um relacionamento sem o dizer abertamente; ou usa-se ainda essa palavra quando dizemos que “compreendo a ideia desse poema”, como algo expresso pelo poema mas não dito expressamente em palavras. Mas não dizemos, a não ser como força de expressão, que uma pessoa não entende palavras cujo uso é óbvio para todos em uma dada situação. Se, no curso de uma atividade qualquer em que os objetos estão bem iluminados, em que ninguém está vendado, em que as pessoas se posicionaram para atender a algumas ordens, eu digo “me dê a blusa vermelha” e uma pessoa me dá uma blusa amarela, a proposição “você não está me compreendendo?” não estaria sendo usada genuinamente, mas serviria como uma repreensão, uma chamada de atenção – ela seria próxima da expressão “estou falando grego?”

Wittgenstein aproxima a compreensão de uma sentença na vida cotidiana com a compreensão de um tema musical:

Understanding a language is much more akin to understanding a theme in music than one may think. What I mean is that understanding a spoken sentence is closer than one thinks to what is ordinarily called understanding a musical theme. Why is just *this* pattern of variation in intensity and tempo? One would like to say: “Because I know what it all means.” But what does it mean? I’d not be able to say. As an ‘explanation’, I could compare it with something else which has the same rhythm (I mean the same pattern) (1953[2009], §527).

Não se pode extrair de uma música o seu significado e transmiti-lo independentemente da execução da música; o significado de um tema musical está, pode-se dizer, na sua execução, mas não é, também, a mera sequência de sons. Essa comparação é levada adiante ao colocar em paralelo a compreensão de um tema musical e de um poema:

We speak of understanding a sentence in the sense in which it can be replaced by another which says the same; but also in the sense in which it cannot be replaced by any other. (Any more than one musical theme can be replaced by another.) In the one case, the thought in the sentence is what is common to different sentences; in the other, something that is expressed only by these words in these positions. (Understanding a poem) (§531).

Then has “understanding” two different meanings here? - I would rather say that these kinds of use of “understanding” make up its meaning, make up my concept of understanding. For I want to apply the word “understanding” to all this (1953[2009], §532).

O mesmo ocorre com a compreensão de uma expressão facial, em que se pode dizer, por exemplo, que se lê “medo” ou “coragem”; mas, em que medida o medo e a coragem estão separados da expressão facial (§537)? Se é possível falar de *compreensão* da linguagem cotidiana em Wittgenstein, é no mesmo sentido que falamos de compreender uma expressão facial, e se falamos de *dar significado*, quando proferimos uma sentença, é na mesma medida que damos significado, por exemplo, a uma expressão de susto, quando tomamos um susto.

Para Wittgenstein, o significado não está oculto, no sentido de que não é preciso atravessar as palavras para compreendê-las; ele não está, também, disponível, no sentido em que a mesa à nossa frente, o choro de uma pessoa ou uma palavra escrita ou falada está disponível; ele está, pode-se dizer, *estendido* na vida. Isso é próximo do que Wittgenstein chama de gramática superficial e gramática profunda da linguagem cotidiana. A gramática superficial, pode-se dizer, é a forma da sentença que se pega pelo ouvido; a profunda é aquela da qual só se pode ter um vislumbre a partir da investigação de seu uso (1953[2009], §664).

6. Rediscutindo a linguística cognitiva

6.1. A linguística cognitiva no contexto das ciências cognitivas

Varela (1994) traça uma história das ciências cognitivas e opõe a tradição a que Lakoff e Johnson pertencem, o connexionismo, à tradição antecedente, o cognitivismo. A abordagem do cognitivismo é caracterizada, segundo Varela, pela proposição de modelos simbólicos lineares inspirados na linguagem lógico-matemática usada na programação de computadores. Nesses modelos, os processos cognitivos são concebidos como a aplicação sequencial de regras a símbolos, símbolos estes que dão uma natureza física a elementos que pertencem a um nível conceitual – o nível das representações conceituais. Assim, é possível lidar com o sentido – a semântica – dos símbolos manipulando somente a sua forma física, de modo que se torna irrelevante a questão de como os símbolos adquirem o significado, questão que é respondida somente pela afirmação de que eles *correspondem* a uma realidade independente. O connexionismo, levando em conta o caráter corporeado e experiencial da cognição, afasta a ideia de correspondência e sugere que o sentido é interno às representações, emergindo de um sistema auto-organizado em interação com o ambiente, um sistema que tem uma história de experiência e aprendizado. Dessa maneira, o connexionismo ajuda a dar conta do que é conhecido como *symbol grounding problem*, ou seja, como os símbolos adquirem sentido, ao dotá-los de uma estrutura que tem uma história.

Varela indica ainda uma tendência mais recente das ciências cognitivas, que constitui uma etapa posterior ao connexionismo, e que não é considerada por Lakoff e Johnson. Autores como Robbins e Aydede (2009), Clancey (2009), Gallagher (2009) e Nöe (2009) defendem uma noção de cognição que, mais do que corporeada, é *situada* em um ambiente ou, pode-se dizer, *estendida* para além dos limites do corpo. Nas etapas

traçadas por Varela, a última geração das ciências cognitivas é chamada de *enação*, um nome derivado da expressão castelhana *en acción*, para destacar a sua preocupação em abordar a cognição mais como *ação* do que como *representação*. Embora esses autores reconheçam a importância da concepção corporeada de mente, especialmente por dar um fundamento causal para os processamentos cognitivos, que agora contam com processos biológicos e neurológicos subjacentes que os fazem emergir, eles observam que o conexionismo pode ser facilmente harmonizado a uma visão como a sustentada pelo cognitivismo. Essas críticas serão abordadas na próxima seção. O importante agora é notar que as novas propostas de abordagem da cognição se orientam para processos que ocorrem no ambiente intersubjetivo, observando a cognição onde ela está em ação, em situações reais em que o corpo participa diretamente, em interação com o ambiente e com outros indivíduos. Assim, quando Robbins e Aydede descrevem a ideia de *mente situada*, eles destacam:

In this view, the mind leaks out into the world, and cognitive activity is distributed across individuals and situations (Robbins e Aydede, 2009, p.8).

Para esclarecer como pretende abordar a cognição, Nöe (2009), faz uma comparação da cognição com o dinheiro, no sentido de que o valor de uma nota não está em nada intrínseco à sua natureza física e material, mas reside em convenções e instituições. Paralelamente:

Maybe consciousness is like money. Here's a possibility: my consciousness now – with all its particular quality for me now – depends not only on what is happening in my brain but also on my history and my current position and interaction with the wider world (Nöe, 2009, p.4).

Essa proposta “surpreendente”, como ele sugere, responde à predominante tendência, nas ciências cognitivas, de supor que a consciência deva ocorrer em algum lugar no cérebro, assim como a digestão ocorre no estômago. Segundo Nöe, para entendermos a consciência, não devemos olhar para nenhum processo que ocorra dentro de nós, mas para como nós, como animais completos, lidamos com o mundo à nossa volta. Assim, propõe-se que a cognição seja entendida não através de modelos estáticos que subjazem e orientam as ações concretas dos indivíduos, mas através de uma abordagem que leve em conta o momento dinâmico e interacional, a situação de vida, em que a cognição está ativa. Se é possível traçar uma linha evolutiva entre o cognitivismo e a concepção de mente situada, passando pela concepção de mente corporeada do conexionismo, pode-se dizer que a

noção de mente deixou de ser concebida como estando na caixa craniana para passar para o corpo e, então, para além do corpo.

Varela apresenta essa concepção da seguinte maneira:

Trata-se de uma interpretação contínua que não pode ser adequadamente fechada num conjunto de regras e de pressupostos, porque depende da ação e da história; um mundo de significados de que nos apoderamos por imitação e que se torna parte integrante do nosso mundo preexistente. Mais ainda, não podemos excluirmo-nos do mundo para comparar seu conteúdo com as suas representações: estamos sempre imersos nesse mundo. Estabelecendo regras para exprimir a actividade mental e símbolos para exprimir as representações, afastamo-nos precisamente do eixo sobre o qual assenta a cognição na sua dimensão verdadeiramente viva. Isto só é possível num contexto limitado onde quase tudo é estático (os filósofos falam da condição *cetens panibus*). O contexto e o senso comum não são artefatos residuais que possam ser progressivamente eliminados graças a regras mais sofisticadas. São, na verdade a própria essência da cognição *criadora* (Varela, 1994, p.78).

Assim, a geração das ciências cognitivas que sucede o connexionismo, sustentando a concepção de mente situada, é caracterizada pela tendência de abandonar modelos estáticos, trazendo para o seio da reflexão a ideia de que o conhecimento é um processo dinâmico que toma forma somente no fluxo das ações e das interações. Nesse contexto, são abandonadas as tentativas de explicar as ações humanas a partir de estruturas conceituais que pretensamente representam o mundo exterior. Para os autores que se alinham a essa nova vertente das ciências cognitivas, a cognição deve ser entendida como ocorrendo num contexto real da ação de e entre indivíduos humanos corpóreos, e não no domínio incerto das representações mentais. Não é de espantar, portanto, que a filosofia de Wittgenstein seja uma influência declarada desses autores, tendo em vista que ela elabora uma ideia de significado plenamente fundada no uso público e compartilhado que fazemos da linguagem (ver Gallagher, 2009, p. 15-18).

Deve-se destacar que não há, ainda, no âmbito da linguística cognitiva, uma proposta delineada nos termos da etapa mais recente das ciências cognitivas. Na realidade, os estudos elaborados no contexto das disciplinas linguísticas acadêmicas têm relevância limitada para as elaborações da mente situada, ao contrário do que ocorre no connexionismo, em que a linguística assume uma posição privilegiada. As evidentes semelhanças entre as posições defendidas pelos autores que se consideram pertencentes à enação e as ideias de Wittgenstein, tal como apresentadas nesta dissertação, sugerem que sua concepção de uso linguístico pode contribuir para uma concepção de linguagem que supera os limites do corpo.

6.2. Críticas ao conexionismo

Embora os autores identificados com a concepção da mente situada vejam o conexionismo e a ideia de mente corporeada como um avanço em direção à concepção que eles próprios defendem, há sérias críticas à posição defendida pela segunda geração das ciências cognitivas. Robbins e Aydede (2009), por exemplo, indicam a importância da ideia de mente corporeada para as elaborações de noção de mente situada, que está em lidar de modo satisfatório com a questão de como as representações adquirem sentido, o *symbol grounding problem*. O fundamento da cognição no corpo ajuda a superar um modelo de processamento em que o funcionamento perceptual e motor, responsável pela captação de toda a informação processada, não se relaciona com o processamento das informações num nível abstrato. Mais uma vez, portanto, vê-se que o corporeamento contribui, como sugerem Lakoff e Johnson, para a superação da dicotomia entre percepção e concepção, entre corpo e mente. No entanto, os autores da vertente da cognição situada indicam algumas dificuldades em adotar essa posição, uma dificuldade concernente principalmente ao fato de que afirmar que percepção e concepção não estão separados não conduz, por si só, à afirmação de que a cognição requer um corpo para em que ela possa ocorrer. Para esclarecer essa dificuldade, Robbins e Aydede diferenciam dois sentidos em que a cognição pode estar corporeada, *on-line* e *off-line*:

The idea of on-line embodiment refers to the dependence of cognition – that is, not just perceiving and acting but also thinking – on dynamic interactions between the sensorimotor brain and relevant parts of the body: sense organs, limbs, sensory and motor nerves, and the like. This is embodiment in a strict and literal sense, as it implicates the body directly. Off-line embodiment refers to the dependence of cognitive function on sensorimotor areas of the brain even in the absence of sensory input and motor output. This type of embodiment implicates the body only indirectly, by way of brain areas that process body-specific information (e.g., sensory and motor representations) (Robbins e Aydede, 2009, p.4-5).

Para os autores, essa diferença ajuda a ver que, mesmo concebida como dependente do corpo, é possível estudar a cognição sem que o corpo esteja envolvido diretamente, o que ocorre na maioria dos casos nas pesquisas conexionistas (p.5). Assim, embora a ideia de mente corporeada assuma que o corpo e a experiência participem da estruturação do pensamento abstrato, os modelos que descrevem esse conhecimento emergente são concebidos de modo a poderem ser abordados independentemente das situações e contextos reais em que a cognição é colocada em prática. Em outras palavras, os modelos corporeados permanecem isolados do componente corpóreo da cognição.

Varela (1994) resume bem a situação em que se encontram as ciências cognitivas ao definir as suas diferentes etapas pela exclusão gradual de conceitos antes ativos nas investigações. Segundo ele, o connexionismo avança em direção a uma concepção mais satisfatória de cognição ao deixar de lado um conceito radical de símbolo, assumido como tendo significado por corresponder a uma realidade independente. Na abordagem connexionista, os símbolos discretos são a ponta de um *iceberg*, de modo que os princípios formais da cognição pertencem a um nível sub-simbólico mais próximo do nível biológico. Segundo Varela:

Ao nível sub-simbólico, as descrições cognitivas são construídas a partir de constituintes que, a um nível superior, se chamariam símbolos discretos. Porém, o sentido não reside somente nestes constituintes, mas sim nos esquemas de actividade complexa que emergem de uma interação entre alguns deles (Varela, 1994, p.64).

Embora, com isso, o nível simbólico esteja plenamente dependente das particularidades e propriedades da rede subjacente e esteja ligado a sua história, ele pode ser legitimamente descrito de modo isolado com relação às condições particulares em que a cognição é processada, contanto que se mantenha em mente que elas não são, de fato, isoladas do substrato de onde emergem. Por isso, como mostra Varela, o connexionismo pode facilmente ser harmonizado com o cognitivismo, na medida em que o nível simbólico é tratado como uma aproximação das operações que ocorrem, de fato, em nível sub-simbólico.

Dessa maneira, Varela mostra que o connexionismo mantém um perigoso compromisso com a ideia de representação, conceito que, segundo ele, deve ser eliminado das ciências cognitivas na sua etapa atual. Segundo ele:

Assim, embora todos – excepto talvez alguns behavioristas da velha guarda – subscrevam a ideia de que a representação é um processo activo, este processo é, contudo, encarado como um processo de “recuperação” ou de “reconstituição” extrínseca, independente das propriedades do ambiente. (...) A ideia fundamental de um mundo com propriedades pré-definidas persiste (Varela, 1994, p.82).

A sugestão de Varela para superar as limitações do connexionismo, numa abordagem holística da cognição, é que seja deixado de lado, definitivamente, o conceito de representação. Mais do que isso, é fazer predominar o conceito de ação sobre o de representação (Varela, 1994, p.74).

6.3. Crítica à linguística cognitiva: teoria das metáforas conceituais

Cornejo (2007; 2012; 2013) faz uma crítica à teoria das metáforas conceituais de Lakoff e Johnson que vai no mesmo sentido das críticas de Varela e de Robbins e Aydede direcionadas ao conexionismo. Para Cornejo, a abordagem de Lakoff e Johnson é inadequada para uma ideia de linguagem como um fenômeno corporeado, porque eles tratam a metáfora sob um ponto de vista estritamente conceitual. Além disso, a teoria da metáfora conceitual trabalha com uma distinção entre *metáfora conceitual* e *expressão metafórica* que bota em risco o compromisso de abordar a linguagem sob um ponto de vista experiencial. O *experiencialismo* da teoria das metáforas conceituais consiste em que elas estão fundadas na experiência sensório-motora que se tem com o corpo, de modo que, se essa experiência sensório-motora for concebida em termos proposicionais – isto é, se ela for transposta para uma linguagem codificada – o conhecimento corporeado se torna um conhecimento conceitual; além disso, ao restringir o conhecimento corporeado a um conhecimento fundado neuronalmente, Lakoff e Johnson excluem do domínio do conhecimento corporeado aquilo que não pode ser mapeado neuronalmente. Para Cornejo, isso é consequência de uma concepção de linguagem que dá primazia à linguagem literal e que trabalha, ainda, com velhas oposições da linguística: significado literal *x* figurativo; conteúdo proposicional *x* conteúdo não-proposicional; conhecimento linguístico *x* conhecimento de mundo; semântica *x* pragmática (2012, p.4).

Pode-se resumir a crítica de Cornejo à teoria das metáforas proposta por Lakoff e Johnson em dois problemas principais: o conceito de metáfora conceitual e sua distinção com relação às expressões metafóricas; e a noção de corporeamento estritamente conceitual associada à teoria da metáfora conceitual. Em primeiro lugar, Cornejo destaca que o conceito de metáfora como um mapeamento formal entre domínios semânticos funda o uso das metáforas linguísticas em uma estrutura conceitual, e não na experiência corporal (2003, p.12). Segundo ele, o domínio sensório-motor, que deveria ser concebido como a própria base do significado corporeado, é elaborado tendo em vista o seu aspecto proposicional, de modo que ele se torna um domínio semântico, e não um domínio experiencial (2013, p.13). Dessa maneira, os domínios de conhecimento envolvidos no uso e na compreensão de uma metáfora são concebidos como domínios estáticos submetidos a uma formulação conceitual, com o que se perde o caráter dinâmico da experiência corporal.

Segundo Cornejo, essa abordagem da metáfora está ligada a uma concepção conceitual de corpo, que dá primazia ao nível neuronal de corporeamento. Cornejo identifica, no núcleo da teoria das metáforas, uma noção neurobiológica de corpo, em que o corporeamento é tratado primordialmente como corporeamento neuronal (2013, p.14). Ele indica que os níveis de corporeamento propostos por Lakoff e Johnson – nível neuronal, nível do inconsciente cognitivo e o nível da experiência consciente – tornam o corpo como um objeto conceitual, e não como um corpo vivo (2013, p.13). Dessa maneira, a crítica de Cornejo extrapola a teoria das metáforas conceituais para atingir a própria teoria do corporeamento em que ela se baseia.

Para Cornejo, Lakoff e Johnson trabalham com uma concepção restrita de corporeamento, que exclui do que é considerado um conhecimento corporeado tudo aquilo que não pode ser mapeado na metáfora conceitual. O texto “Conceptualizing Metaphors versus Embodiment the Language” (2007) se dedica a indicar as dificuldades dessa teoria em lidar com a variação das metáforas linguísticas, uma vez que, segundo as previsões da teoria das metáforas, o corpo restringe as possibilidades de estruturação das metáforas. Utilizando a crítica de Kövecses, Cornejo mostra que, se uma expressão metafórica não pode ser mapeada em uma metáfora conceitual – um construto abstrato e geral que orienta o uso cotidiano – então elas não são consideradas corporeadas. Com isso, cria-se uma falsa dicotomia entre o que é um conhecimento cognitivo e o que é um conhecimento social (2007, p.479), o que restringe a ideia de cognição corporeada. A teoria das metáforas não lida com um conhecimento que escapa do mapeamento conceitual, com a consequência de que expressões efetivamente usadas podem estar fora do escopo do que é considerado um conhecimento corporeado. O que se tem é uma noção de corporeamento em que o conhecimento corporeado é, essencialmente, um conhecimento conceitual (2007, p.480). Assim, segundo a perspectiva de Cornejo, Lakoff e Johnson limitam o conceito de corporeamento ao excluir dele o social, uma vez que ele não pode ser mapeado neuronalmente, o que denuncia uma concepção neurobiológica de corpo.

A distinção entre *metáfora* conceitual e *expressão* conceitual revela o distanciamento da teoria do uso real de uma expressão metafórica. Essa diferenciação é paralela a que há entre uma *palavra* – como utilizada cotidianamente – e um *conceito* – enquanto entidade cognitiva abstrata (2007, p.481). O problema dessa diferenciação é que as entidades conceituais correm o risco de funcionar como um fundamento a-temporal e a-contextual para o uso da linguagem, tirando a importância do uso real das expressões

linguísticas e fornecendo uma base estática para ele. Com isso, para Cornejo, a proposta de que as metáforas conceituais – ou os conceitos – estão no inconsciente cognitivo⁴², orientando o uso real da linguagem, dá a elas um papel semelhante ao que as representações desempenham na teoria computacional do cognitivismo:

When CLVM [cognitive linguistics view of metaphor] speaks of conceptual metaphors, it is supposedly telling something about the concept of the expression, not (only) about the linguistic meaning of the words comprised in the expression. But what is this something else which expresses itself using the words as a carrier? (And that could still exist ‘even not having a linguistic metaphor to express it’ [Kövecses, p. 27]?!). We are approaching here a metaphysical landscape very similar to that of the representations for the computational theory of mind. They are not in the phenomenological mind, because they are unconscious. But they are not in the body as well, because they are conceptually structured (Cornejo, 2007, p.481).

Para Cornejo, qualquer abordagem satisfatória das metáforas deve levar em conta que ela é um modo de uso da linguagem, que adquire significado nas interações reais de que ela participa, e não um modo diferente de organizar o conhecimento estático (2012, p.3). Em oposição à abordagem da linguística cognitiva, Cornejo defende uma que respeite o fato de que metáforas são *expressões linguísticas*, ou seja, que elas não existem independentemente das situações reais de uso:

I have attempted, however, to show that the insistence of the CLVM to look for subjacent conceptual metaphors can easily lead one to ignore the fact that metaphor is a use of language, not a formal mapping. It is *parole*, not *langue*. Therefore it is dynamic, permanently evolving and drastically context-dependent (Cornejo, 2007, p.485).

Chamando atenção para o uso em contexto, Cornejo e seus colegas pretendem que a metáfora seja trazida do domínio de formas semânticas estáticas e pré-determinadas para o mundo dos significados dinâmicos, da interação real entre seres humanos. Cornejo defende a ideia de que a metáfora pode ser abordada de diferentes maneiras, a depender de como se trata a sua parte *não-dita*⁴³. A teoria das metáforas conceituais, segundo ele, considera que o *não-dito* pode ser expresso proposicionalmente, justamente por causa da concepção restrita de corporeamento, que assume que todo conhecimento corporeado é conceitual. Cornejo argumenta em favor de que o *não-dito* pela metáfora não pode ser expresso proposicionalmente, porque o seu significado ecoa hábitos, experiências, gestos

⁴² O inconsciente cognitivo foi discutido no capítulo 2, como um dos níveis teóricos propostos por Lakoff e Johnson para dar conta do corporeamento dos conceitos. O inconsciente cognitivo é o nível onde se encontram as estruturas conceituais e os modelos cognitivos – por exemplo, as metáforas conceituais – distinguindo-se do nível da experiência consciente e do nível neurobiológico.

⁴³ O “*não-dito*”, aqui, se refere aos aspectos do pensamento que não podem ser descritos proposicionalmente.

internos, sensações, percepções sinestésicas, etc., cuja dinâmica não pode ser captada por palavras e transpostas em uma linguagem lógica.

A abordagem de Cornejo tem uma tendência wittgensteiniana, na medida em que há uma preocupação com o contexto e o reconhecimento de que a metáfora é um uso da linguagem, e portanto de que ela é realizada por uma pessoa num momento específico, com um propósito. Cornejo defende uma concepção de metáfora como *ato*:

Metaphor is one of the most extreme examples of the living character of every linguistic expression: it means what it means only within a human and social action” (2012, p.4).

E também:

An individual uses such an expression in an identifiable context to perform a certain action in the social world (Cornejo et al, 2013, p.15).

Sua visão voltada para a prática e para o uso, que se aproxima da filosofia de Wittgenstein como apresentada, pode ser vista na primazia dada à linguagem enquanto uso, que tende a excluir da concepção de linguagem qualquer tendência de abordá-la em isolamento:

Human language is always action. On real interactions, non-used language simply is an oxymoron. It just can’t exist (2012, p.4).

Essa formulação se aproxima da que eu mesma sugeri para apresentar a concepção de uso de Wittgenstein, destacando que, para ele, não faz sentido falar em linguagem em uso, uma vez que ela só existe no uso: para Wittgenstein, usar a linguagem com sentido é simplesmente usar.

A crítica de Cornejo a Lakoff e Johnson também tem um caráter wittgensteiniano quando questiona a diferenciação entre metáforas conceituais e expressões metafóricas, ou entre um conceito (escrito em caixa alta) e uma palavra da linguagem (escrito em minúscula). Essa diferenciação supõe algo que exista independentemente das palavras, entidades a-contextuais e estáticas que ignoram a dinâmica de geração de significado no momento microgenético do uso de uma expressão metafórica.

6.4. Possíveis contribuições de Wittgenstein à linguística cognitiva

As contribuições da filosofia de Wittgenstein para a linguística cognitiva, assim como para a linguística de modo geral, foram sempre no sentido de conduzi-la a uma

concepção de linguagem em que a prática ganha proeminência. Dessa maneira, as sugestões que aqui apresento de potenciais canais de diálogo com Wittgenstein têm em vista as fronteiras ainda não exploradas pela linguística, que apontam para uma superação de antigas dicotomias. Por isso, este capítulo teve três itens que se dedicaram a situar a linguística cognitiva com relação às ciências cognitivas e a apresentar críticas vindas de uma corrente que se situa, pode-se dizer, um passo além da linguística cognitiva. Como foi dito, se a linguística cognitiva participa de pesquisas que tiram a cognição de dentro da cabeça dos seres humanos e a leva para o corpo, as novas correntes de pensamento em ciências cognitivas tendem a ir além do corpo, colocando-o em ação, em um ambiente externo a ele. Há muitas semelhanças entre as ideias de Wittgenstein e a concepção de cognição *em ação* da geração mais recente das ciências cognitivas.

As críticas das novas gerações das ciências cognitivas à linguística cognitiva podem ser resumidas na ideia de que ela mantém um perigoso compromisso com a ideia de que estruturas cognitivas orientam a ação. As novas gerações tendem a abandonar a postulação de qualquer estrutura unicamente *cognitiva* para dar conta de aspectos concretos da cognição humana. O que se observa é uma tendência de assumir que a cognição não está meramente no corpo, mas que ela extrapola o corpo humano e se realiza no meio concreto e compartilhado em que interagimos. Com isso, é útil ter em vista a abordagem pública do significado por Wittgenstein.

É nesse sentido que destaco que as noções de jogos-de-linguagem e forma de vida devem receber atenção numa tentativa renovada de a linguística fazer um diálogo com a filosofia de Wittgenstein. Segundo a interpretação que venho desenvolvendo aqui, essas noções destacam uma concepção de significado como uso marcadas por um aspecto interacional. Os jogos-de-linguagem devem ser encarados, antes de tudo, como atividade regulada, uma atividade que pressupõe, como condição para que se desenrole, uma forma de vida. A forma de vida, como mostrei, expressa uma condição animal para os jogos-de-linguagem que não concerne nem ao comportamento animal humano nem à sua configuração biológica, mas à condição de interação entre seres vivos em um ambiente. Dessa maneira, a estabilidade dos jogos-de-linguagem é entendida como uma estabilidade dinâmica mantida pela interação entre seres humanos.

7. Questões de pesquisa

Retomo, agora, a questões levantadas no início da pesquisa e o contexto em que elas foram colocadas. A linguística cognitiva e a segunda filosofia de Wittgenstein se aproximam por fundamentar a linguagem na prática cotidiana, posicionando-se numa tendência acadêmica anti-metafísica que rejeita a imposição de estruturas apriorísticas à linguagem. O significado linguístico, portanto, é abordado tendo em vista o uso real da linguagem, ou seja, pretende-se que o entendimento do significado se dê levando em conta a sua inserção em contextos particulares, e não como entidade abstrata atemporal. Apesar das patentes semelhanças e das referências diretas à filosofia de Wittgenstein, não tenho conhecimento de um trabalho na linguística cognitiva que investigue a fundo as relações entre suas concepções de linguagem e significado, ou que indique alguma nova perspectiva de diálogo. A pesquisa realizada durante a minha graduação, denominada *Linguagem e significado no Livro Azul de Wittgenstein*, realizada na mesma faculdade e sob a mesma orientação que a atual pesquisa, mostrou que havia modos de aproximar a linguística cognitiva e Wittgenstein que não tinham sido notados até então⁴⁴, o que motivou um projeto de mestrado que ampliasse a bibliografia e levasse adiante o cotejo. Embora muitos motivos levassem a acreditar que o diálogo entre a linguística cognitiva e a filosofia de Wittgenstein pudesse ser promissor, elas se opunham claramente em um ponto, que eu deveria enfrentar: a linguística cognitiva afirma que o significado linguístico é determinado pelo funcionamento do corpo humano, o que constitui o núcleo do seu realismo não metafísico; Wittgenstein afirma que o uso da linguagem é independente de qualquer base na natureza; Essa diferença foi colocada através da oposição entre ciência e filosofia. Além disso, eu opus as suas visões em jogo como uma visão internalista e uma visão externalista de significado. Foram elaboradas as seguintes questões de pesquisa, aqui retomadas:

⁴⁴ Os resultados da referida pesquisa estão incluídos, em sua maior parte, no capítulo 3 desta dissertação. Eles estão publicados no artigo escrito em co-autoria com Evani Viotti, “A linguística cognitiva e a filosofia de Wittgenstein” (2013).

1. Como a concepção de significado corporeado da linguística cognitiva pode ser relacionada à noção pública de significado presente em Wittgenstein?
2. Em que medida as posturas respectivamente filosófica e científica de Wittgenstein e da linguística cognitiva são relevantes e interferem em sua aproximação?
3. Levando-se em conta todos os fatores envolvidos na teoria do corporeamento do significado, em que medida os modelos explicativos da linguística cognitiva podem ser relacionados a uma descrição do significado com base em elementos plenamente públicos, como propõe Wittgenstein?

Questão 1

Com base na investigação promovida por esta pesquisa, e tendo por referência as discussões presentes nesta dissertação, proponho uma resposta para a questão 1, que é a principal questão a ser respondida. Quando se fala de significado em Wittgenstein, de um lado, e na linguística cognitiva, de outro, não se fala da mesma coisa. Para compreender bem o uso que Wittgenstein faz da palavra “significado”, ela deve ser esvaziada de seu conteúdo substantivo e ser convertida na expressão de uma ação, como “explicação de significado”⁴⁵, o que ele mesmo sugere abrindo o *Livro Azul*.⁴⁶ Isso porque o que ele pretende, no fim das contas, é afastar qualquer necessidade de definição para a palavra “significado”, em favor da adoção de uma postura, de uma atitude com relação à linguagem⁴⁷. Com isso, pode-se dizer que Wittgenstein não tem uma concepção de significado, no sentido forte. A linguística cognitiva, por outro lado, trabalha com um conceito determinado de significado, de modo que essa palavra tem um uso bem delimitado, elaborado e definido no contexto de sua teoria sobre a linguagem e a cognição. Não há nenhum problema nisso, a partir do ponto de vista de Wittgenstein, se não for negligenciado o fato de que essa definição não descreve todos os usos da palavra “significado”; e, principalmente, se não for esquecido que ela concerne a uma *palavra*, que

⁴⁵ Observar que mesmo a palavra “uso” expressa o caráter ligado à ação, sendo um substantivo que designa um ato.

⁴⁶ também nas *Investigações Filosóficas*, §560.

⁴⁷ A mudança de postura com relação à palavra significado tem consequências, então, para todos os conceitos, porque as outras confusões são instâncias da confusão mais geral sobre o significado, como eu conclui na interpretação do *Livro Azul*, mas que agora começo a repensar.

ela é parte da linguagem, e que, portanto, o que é verdadeiro ou falso acerca dela é uma *proposição*, e não um fato que existe independentemente de nosso modo de representação.

É importante, portanto, ter em mente que, quando falamos “significado” no contexto da filosofia de Wittgenstein e no contexto da linguística cognitiva, estamos utilizando a palavra de modos diferentes. Apesar disso, suas concepções não são incompatíveis, e é possível dizer que eles são, de fato, complementares: Wittgenstein defende uma concepção de linguagem e significado compatível com aquela sustentada – ou almejada – pela linguística cognitiva, e seus argumentos devem ser aceitos pela linguística cognitiva, se ela não pretende cometer o erro de seus adversários; por outro lado, a delimitação responsável desse conceito não contraria a posição wittgensteiniana e o uso dele pela linguística cognitiva mostrou potencial de realizar descobertas e apresentar teorias que abordam o que pode satisfatoriamente ocupar o domínio de investigação da linguagem que escapa à filosofia – uma tentativa promissora de explicar as bases biológicas e evolutivas de nossa forma de vida.

No entanto, pudemos observar que, enquanto a concepção que chamei de “pública”, de Wittgenstein, não contraria uma concepção corporeada de significado – motivo pelo qual modifiquei o título da pesquisa de “significado público” para “significado como uso” – a concepção corporeada da linguística cognitiva, desenvolvida dentro do conceito restrito de corporeamento neurobiológico exclui uma visão como a de Wittgenstein. Daí que minha dissertação sugira a revisão de certas concepções da linguística cognitiva tendo em vista os recentes desenvolvimentos das ciências cognitivas. A mudança no título indica que, se a visão de significado corporeado se opõe a uma visão pública como a de Wittgenstein, ela se opõe a uma visão interacionista que deve ser abarcada por qualquer abordagem corporeada.

Questão 2

Wittgenstein não nega que a ciência possa explicar o uso da linguagem; ao contrário disso, o conhecimento promovido pela ciência é sustentado por um conjunto de observações e experiências que permitem que ela consiga muitas respostas satisfatórias para o que procura. Ao dizer que a gramática da linguagem cotidiana é convencional e arbitrária, Wittgenstein não exclui a possibilidade de estudo das condições biológicas, fisiológicas e neurológicas da linguagem. O que indicava a importância da diferença entre a posição científica e filosófica das linhas tratadas é que Wittgenstein não somente recusa a

importação da metodologia científica para a atividade filosófica como afirma que o significado é arbitrário com relação a qualquer determinação causal. Mas, como vimos acima, Wittgenstein não nega que a linguagem tenha uma base na natureza, ele somente afasta essa preocupação do interesse filosófico. O que Wittgenstein pretende evitar é o uso de explicações biológicas para o comportamento linguístico no campo da filosofia. No campo da investigação científica, o problema está, nesse caso, na adoção de uma perspectiva dualista que separa o nível físico e o nível cognitivo como dois simbolismos paralelos, como o faz a primeira fase das ciências cognitivas. A separação metodológica entre esses dois níveis de explicação reproduz o dualismo cartesiano ao assumir uma diferença conceitual entre matéria e mente. Como foi mostrado, a ideia de que há uma mente separada do corpo é, para Wittgenstein, uma ficção gramatical, e aceitá-la em ciência é assumir um apriori que não tem nenhum fundamento empírico. Assim, Wittgenstein de fato critica um paralelismo entre o pensamento – e a linguagem – e estados cerebrais, mas somente na medida em que estados do cérebro são tidos como correspondentes a estados psicológicos, como a causa direta deles.⁴⁸

A ciência, por usar a linguagem cotidiana, também está sujeita às confusões gramaticais. Um exemplo é a adoção do dualismo mente/corpo como pressuposto. Outro exemplo é a atribuição de conceitos psicológicos a alguma parte específica do corpo, como ocorre em neurociência quando se atribui a partes do cérebro funções cognitivas, como a *compreensão*, a *memória*, etc. – uma assunção conhecida como falácia do homúnculos⁴⁹. Os jogos-de-linguagem com termos psicológicos, como vimos, não envolvem os estados mentais eles mesmos, de modo que o uso dessas palavras não têm nada a dever aos estados psicológicos ou fisiológicos de uma pessoa. Aqui, o importante é ter consciência de que não se busca o correspondente real de um desses conceitos, mas apenas fenômenos concomitantes que podem ser associados a um comportamento através de experimentos que mostrem uma recorrência entre eles.

Se desejamos investigar as causas de nossas ações, então podemos, através de experimentos, estabelecer relações entre fenômenos concomitantes – as ações observáveis e os disparos neurais, por exemplo – e chamar um deles de causa, se há uma coincidência recorrente entre esses fenômenos. Assim, não há nada de mal em dizer, por exemplo, que

⁴⁸ Essa é a interpretação de David Stern (1991) quando aplica o pensamento de Wittgenstein ao conexionismo.

⁴⁹ Esses temas são o principal tópico de Bennett e Hacker (2005) na discussão das consequências de uma crítica de inspiração wittgensteiniana às teorias da neurociência.

amamos alguém quando temos disparos de serotonina; o que estaríamos fazendo, nesse caso, seria somente relacionar os comportamentos que geralmente temos como critério para dizer que alguém ama com um fenômeno neuronal. O que não poderíamos fazer é dizer que o *amor* – a palavra “amor” – *é*, ou *significa*, o disparo de serotonina; porque, afinal, não foi em referência a esses disparos que aprendemos a usar essa palavra, e nem é pela observação da serotonina que dizemos que alguém está amando. O realismo corporeado sustentado pela linguística cognitiva, assim como a percepção de como as metáforas cotidianas podem conduzir a falsas concepções, colocam a linguística cognitiva numa posição mais segura com relação aos problemas que podem surgir da assunção da realidade metafísica de algum conceito.

Questão 3

A resposta para a questão 3 envolve o paralelo entre modelos explicativos da linguística cognitiva e aspectos do uso da linguagem indicados por Wittgenstein, o que foi realizado no capítulo 3 desta dissertação. Eu mostrei que as sentenças metafóricas da linguagem cotidiana que eram reunidas sob uma metáfora conceitual, em Lakoff e Johnson, eram semelhantes à sentenças de forma análoga indicadas por Wittgenstein. Além disso, indiquei que algumas confusões discutidas por Wittgenstein podem ser vistas como a imposição da lógica de jogos-de-linguagem que falam do mundo concreto sobre os jogos-de-linguagem que não falam do mundo concreto. Isso mostra que, mesmo aquilo que, em Wittgenstein, são particularidades presentes no uso da linguagem, pode ser associado a uma generalização proposta pela linguística cognitiva. Outro importante paralelo é a ideia de que a tendência metafísica de supor que o mundo tem uma estrutura rígida emerge também de modelos de entendimento do mundo provindos da vida cotidiana: em Lakoff e Johnson, a experiência de nível básico fornece uma concepção de mundo bem estruturada em entidades e relações; em Wittgenstein, a concepção agostiniana de linguagem emerge dos jogos-de-linguagem de nomeação e apontamento que caracterizam jogos-de-linguagem simples da vida cotidiana.

Pode-se dizer que há dois importantes domínios lógicos na gramática da linguagem cotidiana, que são responsáveis pela maioria das confusões indicadas por Wittgenstein: o domínio das proposições que falam sobre o mundo concreto e o domínio daquelas que falam de experiências privadas e estados mentais (1958[1960], p. 46-47). Não é à toa que, no *Livro Azul*, a maior parte das discussões se dê em torno de conceitos

que designam estados mentais, nem que nas *Investigações Filosóficas* o argumento da linguagem privada tenha um papel central. Conceitos psicológicos constituem um contexto propício a confusões, porque os seus critérios de uso não são tão obviamente públicos como aqueles que falam do mundo concreto. Além disso, as confusões envolvendo conceitos psicológicos são uma instância de confusões mais gerais ligadas ao significado, uma vez que a ideia de que esses conceitos designam processos internos, ocultos e separados de suas manifestações concretas é um desenvolvimento da ideia de que o significado das palavras é algo exterior à linguagem. A própria ideia de que o significado de uma palavra é o objeto que ela designa é derivada de uma confusão entre os domínios das expressões para o mundo concreto e o das expressões que não falam do mundo concreto:

(...) one of the great sources of philosophical bewilderment: a substantive makes us look for a thing that corresponds to it (1958[1960], p. 1).

Dessa maneira, pode-se dizer que, como em Lakoff e Johnson, há em Wittgenstein, no que concerne à lógica que se impõe ao pensamento do filósofo, um privilégio dos conceitos que falam do mundo concreto sobre aqueles que não falam do mundo concreto. Esse privilégio parece se dever ao fato de que certas experiências são muito presentes em nossa vida cotidiana, condicionando o filósofo a manter em mente uma imagem que é então aplicada a outras expressões. Essa ideia é reforçada se pensarmos no papel que a concepção agostiniana de linguagem tem na filosofia de Wittgenstein: ela é fundada em experiências cotidianas de nomeação e apontamento e, devido à sua generalidade, naturalidade e prevalência no nosso dia-a-dia, permanece como pano de fundo inadvertido do pensamento filosófico. A imagem expressa pela concepção agostiniana, fundada na nossa experiência com objetos concretos, é imposta à estrutura completa da linguagem e conduz, então, aos erros indicados por Wittgenstein.

Deve-se modalizar a aproximação realizada aqui. Uma das coisas que a pesquisa mostrou é que, para Wittgenstein, a linguagem é completamente envolta em nossas práticas. Não há, por isso, uma diferença muito grande entre como aprendemos palavras para objetos materiais e palavras usadas para falar de coisas não-materiais, pois ambos foram aprendidos no curso das interações. Dessa maneira, não se pode falar que há uma precedência lógica dos conceitos que designam o mundo concreto sobre aqueles que não falam diretamente de objetos concretos. Quer dizer, ao contrário do que ocorre em Lakoff e

Johnson, não é necessário que se aprendam antes conceitos concretos para então utilizar sua estrutura na elaboração de conceitos abstratos. Se há algum privilégio dos jogos-de-linguagem para o mundo material, em Wittgenstein, é somente quando o filósofo se afasta da linguagem cotidiana, e então os jogos simples que lidam com objetos materiais tendem a impor-se sobre o seu pensamento.⁵⁰

Apesar dessas aproximações, é evidente que as analogias entre formas de linguagem apresentadas por Wittgenstein não podem ser diretamente associadas às metáforas conceituais apresentadas por Lakoff e Johnson. As metáforas conceituais são construtos teóricos elaborados para dar conta de expressões metafóricas da linguagem cotidiana e têm um estatuto cognitivo que as distingue do uso da linguagem como abordado por Wittgenstein. As metáforas conceituais são parte do inconsciente cognitivo e, mesmo considerando-se que elas são elaboradas a partir de sentenças reais da vida cotidiana, elas passam a servir de guia cognitivo para o uso futuro de sentenças. Esse é o núcleo da crítica contundente de Cornejo à diferenciação entre metáfora conceitual e expressão metafórica, uma crítica de viés fortemente wittgensteiniano. Dessa maneira, as metáforas conceituais contam com uma generalidade e um poder de previsão que, de uma perspectiva wittgensteiniana, contraria a maneira como o uso da linguagem deve ser abordado. Se consideramos que a linguística cognitiva e Wittgenstein trabalham com perspectivas distintas sobre o significado, sendo que a primeira pretende explicá-la e a segunda pretende somente descrevê-la, é cabível supor que as metáforas conceituais explicam aquilo que Wittgenstein descreve. No entanto, a partir do momento em que se supõe que o uso de expressões metafóricas é feito sob a orientação de um modelo cognitivo proposicional, perde-se grande parte daquilo que participa do entendimento da expressão somente como uso. Dessa maneira, a escolha metodológica da linguística cognitiva, a delimitação do conceito de significado segundo os moldes da teoria do corporeamento, tal como aparece em Lakoff e Johnson, pode não ser tão adequada quanto

⁵⁰ Há, no entanto, alguns contextos em que se pode dizer que há, de fato, uma precedência lógica de um uso sobre outros. Por exemplo, palavras para sensações são utilizadas primordialmente para falar do corpo humano, e só com o domínio desse uso é possível usá-la para falar de outras coisas (remeto à citação em que Wittgenstein diz que somente de seres humanos, ou do que se assemelha a seres humanos, pode-se ter que tem sensações. Outro exemplo é se uso palavras como “gordo” e “magro” para classificar a quarta-feira e a terça-feira (1953[2009], IF2, §275); ou se atribuo cores a vogais ou números, ao dizer, por exemplo, que a letra “e” é amarela (§278); Nesse caso, Wittgenstein fala que há um uso primário e um uso secundário, e que só se domina o uso secundário caso se tenha dominado o primeiro (§276). Isso, segundo ele, não pode ser entendido como uma metáfora, porque o mesmo significado não poderia ser transmitido com outras palavras (§278).

a minha resposta para a questão 2 sugere. Isso, no entanto, deve ser objeto de uma outra pesquisa.

8. Considerações finais

Pode-se dizer que Wittgenstein não tem uma concepção de significado, se esse termo designa algo diferente do uso concreto da linguagem. Se ele tem alguma noção positivamente colocada, é de linguagem, ou melhor, de *uso da linguagem*. O conceito de significado tem uma conotação substantiva que contraria a ideia dinâmica contida no uso. Por isso, sugeri que a segunda filosofia de Wittgenstein seja abordada tendo em vista a ideia de interação, e não a de publicidade. Dessa maneira, ao propor que esta pesquisa lida com uma noção de “significado público”, há o risco de encarar essa concepção como algo estático, só que no ambiente social criado pela interação humana. Mas, não se trata de entender a esfera pública como um domínio em que o significado *está*, mas sim da esfera pública como um domínio em que o significado *acontece*. Minha sugestão é que, para abordar a filosofia de Wittgenstein na linguística cognitiva, devemos deixar de lado a ideia de significado e lidar somente com a ideia de uso – como um substantivo que designa uma ação.

Ao mesmo tempo, ao opor a noção da linguística cognitiva de significado corporeado a uma noção pública, fica evidente que a ideia de corporeamento em questão é limitada pelo organismo físico do ser humano. Se é possível opor o significado corporeado da linguística cognitiva a qualquer noção que destaque o aspecto público do uso da linguagem, isso parece denunciar a falta de uma abordagem satisfatória da experiência continuada e interativa na teoria do corporeamento em que ela se apoia. Isso é evidenciado pelas críticas direcionadas ao conexionismo e à linguística cognitiva por autores da nova geração das ciências cognitivas. Ao destacar os aspectos processual, interacional e concreto do uso, em Wittgenstein, talvez eu esteja, com isso, indicando justamente aquilo que falta à linguística cognitiva incorporar aos seus modelos.

O título do projeto de mestrado continha uma oposição que deve ser revista, depois de sua realização. Não é adequado opor as posições da linguística cognitiva e de

Wittgenstein em termos de corporeamento e de publicidade. Isso porque o elemento humano, encarado pela sua natureza animal, não está excluído da investigação proposta por Wittgenstein; por outro lado, o aspecto público do uso não pode se opor a uma concepção de corporeamento que leve em conta a experiência interacional. Em outras palavras, o que não se pode colocar em oposição, numa abordagem da linguagem, é o seu caráter corporeado e o seu caráter interacional.

Bibliografia

BAKER, G.P.; HACKER, P.M.S. *Wittgenstein: Understanding and Meaning*. Oxford: Blackwell, 2005.

BENNETT, M. R.; HACKER, P.M.S. *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: Blackwell, 2005.

CHOMSKY, N. *Syntactic Structures*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1957[2002].

CLANCEY, W.J. “Scientific Antecedents to Situated Cognition”. In: ROBBINS, P; AYDEDE, M. (eds.). *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

CORNEJO, C. “The Earth, Olympus, and the Commuter Bus: Comments on L.D. Rotchie’s ‘Metaphor and Stories’”. In: *Culture and Social Change: Transforming Society through the Power of Ideas*. Charlotte: Information Age Pub, 2012.

_____. “Conceptualizing Metaphor versus Embodying the Language”. In: *Culture and Psychology*, vol. 13, n. 4, p. 474-487. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: SAGE Publications, 2007.

CORNEJO, C; HIMMBLER, O; ROJAS, P. “The Physiognomic and the Geometrical Apprehensions of Metaphor”. In: *Culture and Psychology*, vol. 19, n. 4, p. 533-547. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: SAGE Publications, 2013.

FAUCONNIER, G.; TURNER, Mark. *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind’s Hidden Complexities*. New York: Basic Books, 2002.

FRANCO, J.; VIOTTI, E. “A linguística cognitiva e a filosofia de Wittgenstein”. In: *Revista Veredas*, vol. 17, n. 2, p.198-210. Juiz de Fora: PPG-Linguística/UFJF, 2013. Disponível *online* em: <http://www.ufjf.br/revistaveredas/files/2014/04/10%C2%BA-ARTIGO1.pdf>

- GALLAGHER, S. "Philosophical Antecedents of Situated Cognition". In: ROBBINS, P; AYDEDE, M. (eds.). *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- GARVER, N. *This Complicated Form of Life: Essays on Wittgenstein*. Chicago: Open Court, 1994.
- GRADY, J. *Foundation of Meaning: Primary Metaphor and Primary Scenes*. Dissertação de Ph.D. University of California: Berkley.
- HANFLING, Oswald. *Wittgenstein and the Human Form of Life*. London, New York: Routledge, 2002.
- HUNTER, J.F.M. "'Forms of Life' in Wittgenstein's 'Philosophical Investigations'". In: *American Philosophical Quarterly*, v. 5, n. 4, p. 233-243. Chicago: University of Illinois Press, 1968. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20009278>.
- JOHNSON, M. *The Body in the Mind: the Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- JOHNSON, C. "Metaphor vs. Conflation in the Acquisition of Polissemia: the Case of See. In: HIRAGA, Msako K., SINHA, Chris e WILCOX, Sherman (eds.). *Cultural, Psychological, and Typological Issues in Cognitive Linguistics*, 152. Amsterdam: John Benjamins, 1997.
- LANGACKER, R. *Foundations of Cognitive Grammar*. Vol. II. Stanford: Stanford University Press, 1987.
- LAKOFF, G. *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- LAKOFF, G.; JOHNSON, M. *Metaphors We Live By*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- LAKOFF, G.; JOHNSON, M. *Philosophy In The Flesh: the Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Book, 1999.
- LEVINSON, S.C. *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

NARAYANAN, S. *Embodiment in Language and Understanding: Sensory-motor Representations for Metaphoric Reasoning about Event Descriptions*. Dissertação de Ph.D. University of California: Berkley.

NÖE, A. *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness*. New York: Hill and Wang, 2009.

PEARS, D. *The false Prison: a Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

REDDY, M. "The Conduit Metaphor: a Case Study of Frame Conflict in our Language about Language. In: ORTONY, A. *Metaphor and thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, p. 284-310.

ROBBINS, P; AYDEDE, M. "A Short Primer on Situated Cognition". In: ROBBINS, P; AYDEDE, M. (eds.). *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

ROSCH, E. "Principles of Categorization". In: E. Margolis & S. Laurence (Eds.), *Concepts. Core Readings*. Cambridge, MA: MIT Press, 1999, p.189-206.

ROSCH, E.; MERVIN, C. "Family Resemblances: Studies in the Internal Structure of Categories." In: *Cognitive Psychology*, 7, 1975.

SAUSSURE, F. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix, 2013.

STERN, D. "Models of Memory: Wittgenstein and Cognitive Sciences". In: *Philosophical Psychology*, vol. 4, n. 2, 1991.

TOMASELLO, M. *First Verbs: a Case Study of Early Grammatical Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

VARELA, F. *Conhecer as Ciências Cognitivas: Tendências e Perspectivas*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

_____. *Constructing a language. A Usage-based Theory of Language Acquisition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

_____. *Origins of Human Communication*. Cambridge, MA/London: The MIT Press, 2008.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1921[2001]. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos.

_____ *Philosophical Investigations*. Oxford: Willey-Blackwell, 1953[2009]. Trad. G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker e Joachim Schulte.

_____ *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the “Philosophical Investigation”*. New York: Harper Perennial, 1958[1960]. Trad. G.E.M. Anscombe e G.H. von Wright.

_____ *On certainty*. Oxford: Blackwell, 1969.