

COLEÇÃO TESES E DISSERTAÇÕES

JOSÉ MARIA DA SILVA FILHO

TER EM MENTE (MEINEN) E FORMA DE VIDA (LEBENSFORM)
ELEMENTOS ESTRUTURANTES DA NEGAÇÃO DO
ATO MENTAL NO SEGUNDO WITTGENSTEIN

COLEÇÃO TESES E DISSERTAÇÕES

JOSÉ MARIA DA SILVA FILHO

TER EM MENTE (MEINEN) E FORMA DE VIDA (LEBENSFORM):
ELEMENTOS ESTRUTURANTES DA NEGAÇÃO DO
ATO MENTAL NO SEGUNDO WITTGENSTEIN

RECIFE
2025



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO – UNICAP

Reitor – Prof. Dr. Pedro Rubens Ferreira Oliveira S.J.

Vice-Reitor – Prof. Dr. Delmar Araújo Cardoso, S.J.

Pró-reitor Administrativo – Prad – Prof. Dr. Pe. Carlos Fritzen, S.J.

Pró-reitor de Graduação – Prograd – Prof. Dr. Degislado Nóbrega de Lima

Pró-reitora de Pesquisa e Pós-graduação – Propesp – Profa. Dra. Valdenice José Raimundo

Diretor do Instituto Humanitas e Editor Chefe das Edições Humanitas – Prof. Dr. Lúcio Flávio Ribeiro Cirne SJ

Editores

Carlos Alberto Pinheiro Vieira

Danilo Vaz-Curado R M Costa

José Maria da Silva Filho

Lúcio Flávio Ribeiro Cirne SJ

Conselho Editorial da Edições Humanitas

Membros Internos

Profa. Dra. Carla Patrícia Pacheco Teixeira

Prof. Dr. Carlos Alberto Jahn, SJ.

Prof. Dr. Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa

Prof. Dr. Degislado Nóbrega de Lima

Prof. Dr. Delmar Araújo Cardoso, S.J.

Prof. Dr. Drance Elias da Silva

Profa. Dra. Flávia Tavares da Costa Ramos

Profa. Dra. Isabela Barbosa R. Barros

Prof. Dr. José Afonso Chaves

Prof. Dr. José Marcos G. de Luna

Profa. Dra. Maria do Rosário Silva

Profa. Dra. Rita Maria Gomes

Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos

Profa. Dra. Valdenice José Raimundo

Membros Externos

Prof. Dr. Agemir Bavaresco – PUCRS (Brasil)

Prof. Dr. Carlos André Silva de Moura – Universidade de Pernambuco (Brasil)

Prof. Dr. Daniel Leonard Everett – Bentley University (EUA)

Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro – FAJE (Brasil)

Prof. Dr. José Pinheiro Pertille – UFRGS (Brasil)

Prof. Dr. Erico Andrade Marques de Oliveira – UFPE (Brasil)

Prof. Dr. Betto Leite da Silva – UFPB (Brasil)

Profa. Dra. Maria Cecília Abdo Ferez – UBA (Argentina)

Prof. Dr. Miguel Angel Rossi – Instituto Gino Germani (Argentina)

Prof. Dr. Georg Sans – Hochschule für Philosophie (Alemanha)

Secretário Executivo: José Maria da Silva Filho

Diagramadora: Lílían Maria de Oliveira | **Capa:** José Maria da Silva Filho

Revisão: José Maria da Silva Filho

S568t Silva Filho, José Maria da.

Ter em mente (meinen) e forma de vida (lebensform)
[recurso eletrônico] : elementos estruturantes da negação
do ato mental no segundo Wittgenstein / José Maria da
Silva Filho. – Recife : Humanitas, 2025.
129 p. – (Coleção teses e dissertações)

Originalmente apresentado como dissertação de mestrado.
ISBN 978-65-01-62125-8 (E-Book)

1. Filosofia. 2. Wittgenstein, Ludwig, 1889-1951. 3. Mente.
4. Linguagem e línguas - Filosofia. I. Título.

CDU 1

Pollyanna Alves CRB-4/1002

Este livro foi submetido à avaliação do Conselho Editorial de Edições Humanitas.

Todos os direitos reservados.

É proibida a reprodução deste livro, ou de seus capítulos, para fins comerciais. A referência às ideias e trechos deste livro deverá ser necessariamente feita com atribuição de créditos aos autores e à Edições Humanitas.

Esta obra ou os seus artigos expressam o ponto de vista dos autores e não a posição oficial da

Edições Humanitas da Universidade Católica de Pernambuco

LISTA DE ABREVIATURA DAS OBRAS DE WITTGENSTEIN

- DC – Da Certeza
- FP – Últimos Escritos Sobre a Filosofia da Psicologia
- IF – Investigações Filosóficas
- LA – Livro azul
- MP – Movimentos de Pensamento
- OF – Observações Filosóficas
- OFM – Observações sobre os Fundamentos da Matemática
- TLC – Tractatus Logico-Philosophicus

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	5
CAPÍTULO I	
MEINEN (“TER EM MENTE”): SIGNIFICADO E SIGNIFICÂNCIA NO PENSAMENTO DO WITTGENSTEIN DAS <i>INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS</i>	12
Introdução	12
1.1 Da extensão do verbo <i>meinen</i>	14
1.2 Do ato de denominar, o significado, à impressão do mentalismo	18
1.3 De volta ao significado e relações	29
CAPÍTULO II	
LEBENSFORM (FORMA DE VIDA): HORIZONTE PARA COMPREENDER O “TER EM MENTE”	59
Introdução	59
2.1 “ <i>Lebensform</i> ”: Forma de vida ou formas de vida? Uma análise situacional.....	61
2.2 Seguir regras: para além de uma interpretação, uma práxis humana	76
2.3 Forma de vida como fundamento da ação linguística	88
CAPÍTULO III	
FORMA DE VIDA E TER EM MENTE: APROXIMAÇÕES.....	97
Introdução	97
3.1 Recurso às Investigações Filosóficas e adjacências	103
CONSIDERAÇÕES FINAIS	116
REFERÊNCIAS	124

INTRODUÇÃO

Várias abordagens foram feitas por filósofos acerca de diversos aspectos da realidade, desde os pré-socráticos até os dos nossos dias. E em todas elas, mesmo muitas vezes sem lhe dar a devida atenção, a linguagem destaca-se como o *medium* pelo qual o ser humano se situa como ser-no-mundo. A comunicação se dá por meio da linguagem, poder-se-ia ainda supor que tudo no mundo humano é linguagem. E, de certo modo, partindo desse pressuposto, parece tão implícito e normal que muitas vezes não se dê conta disso, voltando-se a atenção para além dela, não lhe dando a atenção que lhe é devida, o que leva a enganos, afirmações errôneas, e isso, no que toca à prática humana, pode levar de uma simples disputa real a uma disputa aparentemente real, em que não há solução possível.

A Lógica, por sua vez, enquanto um estudo sobre a linguagem, debruçou-se sobre vários aspectos da linguagem, refletindo sobre as normas que lhe são internas, respondendo a uma necessidade pontual e mediada por um modo de compreender a realidade, comum à cada época e a desafios que lhe foram impostos.

Frente a uma problemática proveniente das geometrias não euclidianas, quando da necessidade de respostas que lhes eram alheias, surge a necessidade de investigar a lógica frente aos desafios postos pelas ciências do século XX, e que se propusessem elementos mais sólidos correspondentes, servindo-lhe como fundamentação. Nesse meio, temos pensadores como Frege, Russell, William James, Wittgenstein entre outros.

Em alguns eles, para além de diversas abordagens, praticamente, há uma ênfase no estudo das estruturas lógicas como elementos estruturantes de nossa língua, terreno comum aos seres humanos.

É de conhecimento e amplamente citada a definição de Aristóteles sobre o homem, enquanto constitutiva de sua distinção na natureza: o homem é um animal racional (*zoón logikón*). Mais precisamente, o termo o designa como um animal dotado de logos (raciocínio, pensamento, fala). E, se se pode dizer que essas são características da linguagem e que ela constitui um elemento essencial ao ser humano, estudá-la nos ajudará a entender um dos campos sobre o qual se debruça a Filosofia.

Mais precisamente, buscaremos aqui uma abordagem acerca da filosofia de Wittgenstein, que, segundo John Searle (2000, posição 132-134), foi “o filósofo mais influente do século XX, [...] considerado por muitos como aquele que mostrou que nosso discurso é uma série

de jogos de linguagem mutuamente intraduzíveis e incomensuráveis”. Mais precisamente, nos debruçaremos na fase que conflui no pensamento presente nas *Investigações Filosóficas*.

E aqui o objeto de nossa pesquisa é investigar a relação de dois termos recorrentes nas *Investigações Filosóficas* e sua relação com os processos mentais, uma vez que estes, segundo Spaniol (1989), possuem um papel determinante na teoria da figuração proposta no *Tractatus Logico-philosophicus*, primeira e única obra publicada em vida, e presente também, como elemento chave, no pensamento de seus contemporâneos, como Frege, Russell, William James. O primeiro deles é o “ter em mente” (*meinen*), que aparece em vários momentos no livro mencionado; o segundo, a expressão “forma de vida” (*Lebensform*). Ambas as abordagens têm o intuito de mostrar que eles aparecem como elementos estruturantes na negação do ato mental nas *Investigações Filosóficas*.

Isso se faz necessário, acreditamos, porque os atos mentais, no primeiro Wittgenstein, surgiram como um elemento psicológico para responder a uma necessidade lógica, deixando margem à psicologia como responsável pela investigação desses atos, deixando a Filosofia de lado dessa investigação.

Em seu segundo momento, o Wittgenstein das *Investigações Filosóficas* se utiliza de vários recursos, recorrendo a métodos variados, como nos diz Spaniol (1989), buscando mostrar não haver,

relacionado ao “ter em mente”, processos mentais que possibilitem um modo de apreensão de algo, como o responsável por dar significado e ligar a palavra a algo do mundo, como sugeriram alguns filósofos e o próprio Wittgenstein, em sua “teoria pictórica dos significados”, uma vez que nela ele estabelece ser uma proposição uma representação figurativa dos fatos, quando diz: “A proposição é uma figuração da realidade. A proposição é um modelo da realidade tal como pensamos que seja.” (TLP 4.01).

Para William James, por exemplo, “toda vez que significamos (*mean*) algo com uma palavra ou frase, deve haver algum processo correspondente na ‘corrente do pensamento’. E se identificássemos tal processo, teríamos identificado aquilo que determina o nosso significado.” (SPANIOL, 1989, p. 24). Aqui, claramente, há uma associação existente entre o significado e a existência de algum processo mental que lhe outorga sentido.

Da mesma forma, ao analisar a obra russelliana “*The analysis of Mind*” (1921), podemos encontrar em vários momentos o recurso a processos mentais. “Se, de um lado, seu pensamento é decididamente anti-psicologista, por outro, quando se trata de explicar o funcionamento da linguagem, ele é explícito na exigência da pressuposição de processos mentais.” (SPANIOL, 1989, p. 31).

Até o próprio Wittgenstein, no *Tractatus*, embora não explicitamente, recorre aos processos mentais como elemento de

mediação entre o mundo e a realidade, o que pode soar um tanto confuso, dadas as propostas anti-psicologista e anti-metafísica de sua obra. Basta atentarmos para o que Wittgenstein chama, no *Tractatus*, de “estado de coisas”, expressão que aparece várias vezes na obra. Ao analisar, por exemplo, a relação com o ato mental, Spaniol (1989, p. 42) afirma que “é o ato mental que une cada proposição com correspondente estado de coisas”, algo presente também no ato de nomear, uma vez que “nomear, nesse contexto, significa apontar para alguma coisa” (MARQUES, 2005, posição 245-245).

Já nas *Investigações Filosóficas*, no que se costuma denominar o segundo Wittgenstein, há uma guinada que buscaremos identificar, previamente, a partir também da ótica de outros pensadores. Nelas Wittgenstein se volta para uma “objetividade do pensamento”, criticando, na mesma proporção, a ideia segundo a qual o ato de compreender está vinculado a algum processo mental misterioso. Desse modo, ele abandona o véis psicológico desse mesmo processo como sendo algum processo psíquico interno para analisar a gramática do ter em mente e sua relação com outros aspectos da linguagem, como compreensão, seguir regras etc., que desembocam em fatos vinculados a práticas linguísticas, ao modo como fomos e somos ensinados a usar a linguagem, ou, dizendo de outro modo, à nossa forma de vida, outro termo presente nas *Investigações Filosóficas*, embora em número bem restrito e sem explicações.

Na busca de responder ao objetivo de nossa pesquisa, que é mostrar a importância de *meinen* e *Lebensform* como elementos que corroboram a negação dos processos mentais a eles inerentes, atentaremos para o aspecto inerente ao uso comumente feito, quando diz respeito ao termo “ter em mente”, “significado”, “quer dizer”, e sua relação com a “forma de vida”.

Para isso, analisaremos, no primeiro momento, aspectos relacionados ao *meinen*, como sua semântica e acepções, suas relações com outras dimensões da linguagem, isso tudo tendo como horizonte os usos do termo em questão, a fim de explicitar a argumentação de Wittgenstein em seu pleito de negação de sua vinculação com atos mentais, nas IF, isso porque dizer o que é (*quid*) nos colocaria num caminho contrário à proposta wittgensteiniana dessa mesma obra.

Num segundo momento, buscaremos esclarecer o conteúdo contemplado pela expressão “forma de vida” (*Lebensform*) nas *Investigações Filosóficas*, quando de sua relação com as situações usadas na argumentação da negação do “ter em mente”, bem como sua relação com o pensamento de nosso filósofo em seu último momento, no que se refere à compreensão, ao seguir regras e ao fundamento da ação linguística, tudo em vista de mostrar sua relevância no texto wittgensteiniano em análise.

Por fim, e da mesma forma necessária, procuraremos estabelecer a relação existente entre *meinen*, como elemento de negação do ato mental, e *Lebensform*, como condição possível de tal afirmação.

Com vistas a essa investigação, nos utilizamos de uma leitura atenta e sistemática de bibliografias que nos auxiliaram na compreensão de nossa temática abordada, uma vez que nossa pesquisa se desenvolveu de cunho exclusivamente bibliográfico, sem contar, é claro, o confronto e sugestões advindas das orientações ao longo do processo de elaboração deste texto.



CAPÍTULO I

MEINEN (“TER EM MENTE”): SIGNIFICADO E SIGNIFICÂNCIA NO PENSAMENTO DO WITTGENSTEIN DAS *INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS*

Introdução

Wittgenstein, nas *Investigações Filosóficas*, faz uma crítica, já no início do livro, a duas tradicionais teorias referentes ao significado. A primeira, apresentada por ele ao citar um excerto das *Confissões*, de Santo Agostinho, que nos apresenta a “ideia de que a língua é uma nomenclatura e que aprender uma língua equivale essencialmente a aprender a associar palavras e coisas, por definição ostensiva (‘isto se chama N’)” (PENCO, 2006, p. 136); e a segunda, a compreensão de que o significado (como concebido até então por muito filósofos que abordaram essa questão) tem a ver com “uma imagem mental associada a uma palavra” (PENCO, 2006, p. 136).

Essa imagem mental muitas vezes está associada a um ato ou processo mental, como se ele fosse um modo de apreensão do objeto externo, e a essa mesma imagem estivesse ligado um significado, ao mesmo tempo em que ela liga a palavra que lhe é associada a algo no mundo exterior ou interior.

Para William James, por exemplo, “toda vez que significamos (*mean*) algo com uma palavra ou frase, deve haver algum processo correspondente na ‘corrente do pensamento’. E se identificássemos tal processo, teríamos identificado aquilo que determina o nosso significado.” (SPANIOL, 1989, p. 24). Ainda de acordo com Spaniol, referindo-se ao mesmo autor, ele diz que, para James, “se quisermos investigar o pensamento humano, temos de voltar-nos para dentro de nós mesmos, a fim de observar ali a ocorrência de processos mentais ou psíquicos” (SPANIOL, 1989, p. 21).

Associado a essa imagem mental, nas Investigações Filosófica (IF), o verbo “ter em mente” (*meinen*), traduzido também em alguns parágrafos por “querer dizer”, “significar”, aparece em vários parágrafos em que nosso autor procura, com contraexemplos, se utilizando do mesmo verbo, mostrar não haver nenhum processo mental associado a essa compreensão, daí parecer contraditório o que procuramos investigar: que “ter em mente” revela não haver nenhum processo mental que se lhe associe.

Mas, como finalidade dessa investigação, nesse primeiro momento, buscaremos analisar, partindo da extensão do termo, sem correlato direto na língua portuguesa, passando pelos usos do mesmo termo nas *Investigações Filosóficas*, sua relação com a ideia de processo mental, sem com isso exaurir a temática (até por limitações inerentes à nossa primeira investigação e ao investigador), e situando-

o de forma a contextualizá-lo no modo como nos entendemos como humanos dotados de linguagem e ação. Esse processo, acreditamos, se faz necessário devido ao fato de que, se nosso intuito é entender o verbo *meinen* nas *Investigações Filosóficas*, devemos compreender o uso que dele é feito na mesma obra, como um recurso à gramática do termo, frente ao uso que comumente se faz do mesmo termo, quando não se atenta para sua gramática. Passemos, pois, ao nosso ponto de partida, neste primeiro momento: a extensão do termo “ter em mente”.

1.1 Da extensão do verbo *meinen*

O verbo alemão *meinen*, conforme mencionado acima, não possui um correlato direto em nossa língua portuguesa, ou seja, não possui um equivalente em nosso idioma, daí já nos deparamos com uma limitação de caráter semântico. Outro fator associado ao anterior, e que lhe é inerente, concerne ao fato de o mesmo verbo “ter também várias acepções diferentes na própria língua alemã” (ALMEIDA, 2017, p. 318).

Dadas essas acepções, e o foco que queremos dar ao uso que Wittgenstein faz deste verbo, na busca de mostrar sua desvinculação com os atos mentais, faz-se necessário, neste momento, de modo a

tornar claro aonde queremos chegar, como primeiro passo, debruçarmos um pouco sobre a semântica do termo.

Desse modo, comecemos situando-o. E quando falamos em situação, referimo-nos ao contexto em que ele é utilizado e ao uso que dele é feito. Isso é importante porque, segundo Morgado (2009, p. 6), “o uso [...] passa a ser o elemento norteador dos contributos do filósofo, constituindo-se [...] como fonte da gramática profunda (aquela que determina o significado semântico) das palavras e proposições por elas formadas”.

Meinen, nosso termo em questão, se enquadra no que se denominam verbos psicológicos, como temer, preocupar, amar etc. Por que então essa categorização é importante? Justamente pelo fato de que o que ele denota não se situa no que, nesse primeiro momento, chamamos de “exterior”, mas denota uma atitude que pertence ao sujeito, ou mais acertadamente, aos sujeitos envolvidos no processo. Por isso, eles passam a ser investigados gramaticalmente. Segundo Wohlke (2018, p. 61), “Wittgenstein não almeja explicar esses termos, mas, sim, clarear o modo como eles são usados em nossa linguagem para mostrar como o ‘mito do mental’ se aplica a essas palavras”. Algo que pretendemos explicitar logo em seguida. Em nota ao parágrafo 19 das IF, Almeida (2017, p. 318) nos apresenta algo que merece destaque e nos ajuda a entender nosso verbo:

TER EM MENTE (*MEINEN*) E FORMA DE VIDA (*LEBENSFORM*)

Estejamos atentos ao seguinte: *meinen*, assim como *fürchten* (temer), *hassen* (odiar), *lieben* (amar) ou *glauben* (crer) são verbos psicológicos cujos sujeitos podem cumprir, em relação a eles, certos papéis funcionais, dependendo do caso.”

Esses papéis (também chamado de grupos), típicos dos verbos psicológicos, são divididos em dois principais: o primeiro grupo seria o do “experenciador”, em que o sujeito participa de forma involuntária da ação (exemplo: A teme B). Nesse caso, a ação em A aparece como aquela situação em que ele próprio, enquanto sujeito, se posiciona como o que sofre a ação. O segundo grupo, o do “agentivo”, se comporta contrário ao anterior; aqui, o sujeito participa ativamente da ação (exemplo: A acalma B). A respeito disso, Almeida diz ainda:

Com *meinen*, no alemão, ocorre a mesma coisa: o papel do sujeito pode ser de experienciador ou de agentivo. O fato é que Wittgenstein faz experimentos com várias situações desse tipo em todas as IF. (ALMEIDA, 2017, p. 318).

Outro aspecto, ligado ao nosso termo, relaciona-se à sua tradução para a língua portuguesa. Dadas as situações apresentadas acima, encontramos, muitas vezes, *meinen* traduzido como “querer dizer”, outras vezes como “ter em mente”; há ainda situações em que encontramos traduzido como “significar”, “dar significação”. Daí algumas vezes a impressão de se associar *meinen* com significado. E aqui vale um destaque: “a palavra alemã para ‘significado’ [*bedeutung*] deriva da palavra alemã para ‘apontar’ [*deuten*]” (HEBECHE, 2016, p.

21). Algo importante quando se tem em mente o uso do termo *meinen*, quando de sua utilização no processo de definição ostensiva.

Mas recordemos que neste caso não se trata de um verbo, e, sim, de um substantivo, caro na reflexão presente na abordagem feita pela Filosofia da Linguagem, como por exemplo, na obra do filósofo Frege, intitulada Sentido e Referência, sobre a qual Wittgenstein faz algumas considerações em seus inscritos.

Voltando ao nosso termo, Moreno (2000, p. 68), um dos especialistas em Wittgenstein no Brasil, por sua vez, diz-nos: “alguns aspectos da análise feita a respeito da expressão de ‘ter em mente’, o termo alemão ‘*meinen*’ pode ser convenientemente traduzido para o português por uma palavra, todavia, pouco usada, que é ‘mentar’, no sentido de ‘ter em mente’”. Contudo, embora entendamos o sentido de “mentar”, ela também é um verbo presente na língua espanhola, que tem significado de “mencionar, citar, nomear”, mas que também não possui um correlato na língua portuguesa.

Ademais, como falamos anteriormente, muitas vezes o próprio Wittgenstein propõe vários experimentos, usando *meinen*, ponto que abordaremos em outro momento. Cabe-nos, pois, no que se segue, baseado numa temática que é cara a nosso autor, abordarmos alguns aspectos inerentes ao texto das IF, no tocante ao “uso” do termo mente. Se quisermos entender propriamente o que é *meinen*, devemos seguir o conselho de Waismann (1973, p. 123), seguindo

Wittgenstein, quando se referindo ao tempo diz: “não pergunte o que o tempo é, mas como a palavra tempo é usada”. Isso porque “o funcionamento das palavras na linguagem não depende de explicações, como se se pudesse aprender o significado de nadar ou pescar apenas lendo manuais de instrução; aprende-se a nadar nadando e a pescar pescando” (HEBECHE, 2016, p. 31). Se esse é, segundo Wittgenstein, o caminho a ser percorrido, vejamos, então, os usos de *meinen* e as relações que se estabelecem entre ele e outras dimensões também importantes no contexto das IF, lembrando que, com isso, devemos ter clareza de que a ênfase deverá ser dada em nosso termo em questão e sua principal ligação por nós investigada que são os atos mentais. Do contrário, ampliaríamos demais o campo a ser investigado, o que não condiziria com nossa singular proposta. Vejamos, pois, os usos de *meinen* nas IF.

1.2 Do ato de denominar, o significado, à impressão do mentalismo

Primeiramente é mister levar em consideração que a obra de Wittgenstein sobre a qual nos debruçamos, as *Investigações Filosóficas*, possui uma opção metodológica que se apresenta claramente como de uma reflexão conceitual, embora muitas vezes, devido ao método utilizado, dar a impressão de um certo empirismo, uma vez que propõe vários experimentos mentais com a finalidade de

apresentar situações em que a solução se opõe a impressões normalmente tidas como aceitas. Essa opção está em função da “crítica das ilusões e do autoengano”, segundo Almeida (2017) e que está presente também nas IF.

Como um todo, a proposta de Wittgenstein, apresentada através de experimentos mentais, situações fictícias, buscam servir de base à sua argumentação, muitas vezes até com um tom irônico. Em suma, segundo Almeida (2017, p. XVIII¹),

as IF conformam assim um grande mosaico com centenas de pequenos ladrilhos de todas as cores, sustentados basicamente por dois temas: confusões linguísticas possíveis e a apresentação de uma variada técnica de desenlace dessas confusões..

Nota-se aqui uma espécie de objetivo das IF: frente às confusões linguísticas presentes na linguagem, tem-se um modo de fazer filosofia que busca justamente desenlaçar essas confusões. Com esse modo, o que pretende Wittgenstein nas IF, segundo Almeida (2015, p. 33),

é realizar uma *investigação gramatical*. Uma pura prática, que significa observar atentamente, de maneira ordenada e panorâmica, como funciona a lógica de nossa linguagem mediante o uso de nossas sentenças, como os pressupostos daquilo que é dito se conectam com vários elementos, que aparecem, depois de expostos, em uma rede interna de relações linguísticas que sustentam os pilares ou o sentido de uma afirmação qualquer. Não é o

¹ As numerações dessa apresentação seguem os algarismos romanos.

conteúdo que interessa, propriamente, mas o modo como o conteúdo se organizou.

Sobre esse ponto encontramos nas IF um excerto que elucida o papel da Filosofia em relação ao seu instrumental e objeto, a linguagem, quando diz que “a filosofia é uma batalha contra o encantamento da nossa inteligência por meio da linguagem” (IF 109, tradução nossa)².

Sobre esses aspectos, Arley Moreno (2000, p. 78) apresenta:

A origem dessa atitude, que [...] leva aos mais profundos problemas filosóficos, reside, mais uma vez, na negligência que se faz do uso da linguagem: não tomando em consideração a diversidade dos usos, os filósofos foram levados a postular entidades metafísicas, tais como os ‘objetos simples’.

Partindo dessa negligência, entremos propriamente num terreno já muito conhecido de muitos comentadores de Wittgenstein, a relação entre palavra e objeto, a partir da visão da linguagem de Santo Agostinho, da qual parte o filósofo austríaco, em sua reflexão no início das IF. Sobre a visão agostiniana, sabemos que a adoção desse ponto de partida não se dá pelo fato de nela está presente a filosofia da linguagem de Agostinho, mas porque, como diz Glock, ela

compreende [...] quatro posições: uma concepção referencial das palavras, uma concepção descritivista das sentenças. A ideia de que a definição ostensiva fornece os fundamentos da linguagem e a ideia de que uma

² Philosophy is a battle against the bewitchment of our intelligence by means of language.

linguagem do pensamento subjaz às nossas linguagens públicas. (GLOCK, 1998, p. 371, grifo nosso).

Partimos dela porque a mesma concepção que se encontra nessa visão, o modo abrangente como se entende a linguagem, chega à compreensão em que subjaz o *ter em mente* como afirmações de processos mentais.

Frente ao paradigma do aprendizado da linguagem presente no texto das Confissões de Agostinho, contrapõe-se a concepção de Wittgenstein. E segundo Moreno (2000, p. 68),

essa concepção [de Agostinho, aqui, no caso] condensa um determinado modelo da ‘essência da linguagem humana’, a de que as palavras têm significação por que se colam, como se fossem etiquetas, às respectivas referências: a significação seria, segundo esse modelo, ‘o objeto que a palavra substitui’.

O processo que Agostinho chama de “ensino ostensivo”, Wittgenstein “considera-o como uma forma primitiva de treinamento para o emprego das palavras” (MORENO, 2000, p. 69). Essa forma primitiva, para Wittgenstein, seria um jogo de linguagem específico, que não esgota, nele mesmo, todas as possibilidades de compreensão, apenas o faz num determinado jogo.

Para Agostinho, há uma interpretação que mostra, de modo objetivo, qual é a sua concepção. E é a partir dela que Wittgenstein inicia sua investigação.

A criança aprende a falar por que já pode pensar, porque já pode interpretar correta ou incorretamente o que lhe

é ensinado; como se ela pudesse falar consigo própria, ainda que sem as palavras da linguagem, uma espécie de ‘linguagem do pensamento’ por oposição aos animais, que não aprendem a falar porque não podem pensar³. (MORENO, 2000, p. 70).

Em se tratando dessa concepção, de como aprendemos a falar, temos presente nesse ponto a relação entre a linguagem e o mundo, a que, sob esse aspecto, ele está interligado. E sobre esse ponto, Wittgenstein, de modo furtivo e categórico diz: “Quando dizemos: ‘Toda palavra da linguagem significa [designa] algo’, até agora não *dissemos nada*.” (IF 13, tradução nossa)⁴.

Aqui ele está falando mais explicitamente sobre a relação entre palavra e coisa, e sobre esse ponto diz não haver nenhuma designação, ou seja, representação entre palavra e objeto, como se costuma estabelecer, a não ser, como ele mesmo nos apresenta, “que tenhamos explicado exatamente a distinção que desejamos fazer” (IF 13, tradução nossa)⁵. Até porque essa “designação” aparece nesse contexto como que num passe de mágica, isso porque não se atentou para o uso que tornou passível o ato de associação.

Mais adiante, ao propor um modelo de linguagem rudimentar (que, como apresentado acima, esse modelo que se denomina num

³ Nos parágrafos 316-362 da IF, Wittgenstein faz uma discussão sobre os conceitos de “pensamento” e de “pensar” e sua relação com o ato de falar, próprio do ser humano.

⁴ When we say: "Every word in language signifies something" we have so far said *nothing whatever*.

⁵ Unless we have explained exactly *what* distinction we wish to make.

sentido de jogo de linguagem, e se caracteriza como um experimento que tem como finalidade servir como pano de fundo para justificar o que ele pretende), algo que nos diz se tratar de um jogo de linguagem entre um locutor e um interlocutor, ele nos diz: “Porque se você gritar ‘Laje!’ você realmente quer dizer [*meint*]: ‘Traga-me uma laje. – Mas como você faz isso: como você quer dizer [*meinen*] isso enquanto diz ‘Laje?’” (IF 19, tradução nossa)⁶.

Aqui, a primeira vez em que aparece a expressão querer dizer (*meinen*), que poderia muito bem ser traduzida nesse contexto por “ter em mente”, no texto das IF, faz menção à problemática apresentada por Wittgenstein sobre a expressão "laje!", no exemplo de jogo de linguagem do parágrafo 2 das IF, em que um construtor e um ajudante se comunicam com uma finalidade específica. Como aparece no texto:

Para esta finalidade, eles fazem uso de uma língua que consiste das palavras: “bloco”, “coluna”, “placa”, “viga”. A chama as palavras; – B traz a peça que aprendeu a trazer para este chamado. – Conceba isso como uma linguagem primitiva completa. (IF 2, tradução nossa)⁷.

E, mais explicitamente, parece que o que está por trás dessa situação é o modo como se entende, quando se pergunta sobre o que

⁶ Because if you shout "Slab!" you really mean: "Bring me a slab". – But how do you do this: how do you *mean that* while you say "Slab!"?

⁷ For this purpose, they use a language consisting of the words "block", "pillar", "slab", "beam". A calls them out; – B brings the stone which he has learnt to bring at such-and-such a call. – Conceive this as a complete primitive language.

se “quer dizer”, fruto desse experimento, e isso consiste no que se segue no texto das IF:

Mas em que consiste usar uma sentença em contraposição a outras? As outras, talvez, pairam diante de nossa mente? *Todas* elas? E enquanto se está dizendo uma sentença, ou antes, ou depois? – Não. Mesmo que tal explicação seja tentadora, nós só precisamos considerar por um momento o que realmente acontece para ver que **estamos num falso caminho aqui**. (IF 20, grifo nosso, tradução nossa)⁸.

Possivelmente, eis a primeira apresentação da tese defendida por Wittgenstein em se tratando do “ter em mente” como um processo mental. Isso se consolida quando se nos apresenta no próprio texto a expressão “estamos aqui num falso caminho”, em reposta às perguntas anteriores. Mas não nos cabe aqui analisar esse aspecto a ser explorado em outro momento. Cabe-nos, antes, mostrar os usos restritos do *meinen* sob aspectos apresentados em partes das IF.

E, em se tratando dos usos, pode-se dizer que a atividade da filosofia consiste no seguinte: “em face de um conceito problemático [...], a primeira atitude a ser tomada é verificar como usamos a palavra correspondente, ou melhor, como a aplicamos nas mais variadas situações” (MORENO, 2000, p. 73). E é esse prisma que adotaremos ao

⁸ But what does using one sentence in contrast with others consist in? Do the others, perhaps, hover before one's mind? All of them? And while one is saying the one sentence, or before, or afterwards? – No. Even if such an explanation rather tempts us, we need only think for a moment of what actually happens in order to see that we are going astray here.

investigar o verbo *meinen*, que é o prisma relacionado aos seus usos nas *Investigações Filosóficas*, com a finalidade de não cairmos na tentação apresentada pelo próprio Wittgenstein:

Quando os filósofos usam uma palavra – “conhecimento”, “ser”, “objeto”, “eu”, “proposição”, “nome” – e almejam a apreender a *essência* da coisa, precisamos sempre que nos perguntar: essa palavra é usada realmente dessa maneira no jogo de linguagem que é seu lar original? – O que *fazemos* é trazer as palavras de volta de seu uso metafísico para seu uso diário. (IF 116, grifo no autor, tradução nossa)⁹.

Lógico que não estamos focados aqui no tema da metafísica no primeiro momento, mas no uso. Desse modo, vejamos mais usos do verbo *meinen*, ou a ideia que subjaz, oriunda da falta de atenção que dependemos ao usá-lo de modo pré-reflexivo. Não queremos com isso fazer uma exegese de todo o texto das IF, apenas mostrar o campo em que se faz presente o verbo estudado.

Pois bem, dando seguimento às IF, ao nos debruçarmos sobre um tema apresentado por Frege, Wittgenstein apresenta uma concepção presente sob a ótica do cantar segundo as notas (possivelmente se trata aqui da leitura de uma partitura). Vejamos, pois, outro emprego do verbo cujos usos investigamos: “Ler a sentença escrita em voz alta ou suave é de fato compatível com cantar uma

⁹ When philosophers use a word—“knowledge”, “being”, “object”, “I”, “proposition”, “name”—and try to grasp the *essence* of the thing, one must always ask oneself: is the word ever actually used in this way in the language-game which is its original home? – What we do is to bring words back from their metaphysical to their everyday use.

partitura musical, mas 'significar' (pensar) a sentença que é lida não é." (IF 22, tradução nossa)¹⁰.

O próprio Wittgenstein emprega (não poderia ser diferente, por se tratar dos usos do mesmo termo em sua língua) o verbo "*meinen*", desta vez entre aspas no sentido mais aproximativo em nossa língua de significar, ou como aparece no próprio texto, "pensar". E aqui há outro aspecto que se associa à concepção de significado, o que está presente na concepção de ter em mente.

Ainda relacionado ao ato de significar, mas com a mesma consonância, dessa vez queremos trazer apenas um uso em outro texto, dessa vez em *Da Certeza*: "Um significado de uma palavra é um gênero de utilização desta porque é aquilo que aprendemos quando a palavra é incorporada na nossa linguagem." (DC 61). Mesmo em outro texto, a ideia continua a mesma, pois o que está em jogo aqui é o significado, e sobre esse ponto, ele é "um gênero de utilização" dela. E por se falar dele, cremos haver uma pequena apreciação do que seria, enfim, o significado e como ele se enquadra no pensamento de Wittgenstein.

De acordo com Moreno (2000, p. 48), para o Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*, "a compreensão do significado deve partir de situações do uso cotidiano das palavras aplicadas ao contexto". Não

¹⁰ Reading the written sentence loud or soft is indeed comparable with singing from a musical score, but 'meaning' (thinking) the sentence that is read is not.

há, desse modo, uma entidade metafísica que garanta o significado como uma essência, algo único a cada ente. Ou seja, se o significado fosse algo como uma essência, como explicar o significado de “laje!”, no exemplo que mencionamos anteriormente? Nesse caso, a significação como se percebeu, embora expressa por uma palavra, só foi possível por causa do uso específico quando foi proferida.

E ao se falar de uso, entramos num campo que acreditamos, origina-se de uma instância mais ampla que a simples relação direta palavra-objeto, sujeito-mundo. Quando nos referimos a essa situação, queremos dizer que “a significação das palavras é relativa à forma pela qual a significação é ensinada, pelos exemplos que introduzem e pelas aplicações que dela fazemos” (MORENO, 2000, p. 49). Isso coloca o significado no campo exclusivamente da linguagem, desvinculando-o do campo do essencialismo e, como consequência, há uma crítica muito forte à metafísica. Desse modo, ele repousa na linguagem, um fenômeno estritamente humano e o mundo humano é o que possibilita essa compreensão. Dito de outro modo, “a significação de uma palavra está relacionada ao momento de sua aplicação, com todos os elementos e circunstâncias que envolvem essa aplicação” (DONAT, 2008, p. 39).

Poderíamos resumir esse aspecto, com a fala de Pears, que, explicitamente, diz: “Fora do pensamento e da fala humanos, não há pontos de apoio objetivos, independentes, sendo que **o significado e**

a necessidade apenas se mantêm nas práticas linguísticas que os incorporam.” (PEARS, 1971, p. 171, grifo nosso).

Por que, então, essa investigação prévia? Por que há, nessa nova ideia de Wittgenstein, uma “crítica ao essencialismo do significado [...] e [um]a crítica à ideia de imagem mental” (MORENO, 2000, p. 49).

Por sua vez, em se tratando da significação, ela

passa a estar sujeita a essa animalidade, como diz Wittgenstein, com a qual o homem cria, desenvolve, substitui e elimina suas diferentes instituições: a atividade de falar é parte de uma forma de vida, assim como andar, comer, beber e jogar (MORENO, 2000, p. 55).

E o que repousa sobre essa concepção tem embasamento, justamente, numa expressão que, embora, para alguns não seja de relevância no pensamento do filósofo austríaco, julgamos ser importante e dedicaremos, num segundo momento, uma investigação a respeito dela. Referimo-nos aqui à “forma de vida” que buscaremos tratar com mais afinco no segundo capítulo de nosso trabalho. Antes disso, permaneçamos na relação ter em mente e significação, pois “o funcionamento das palavras na linguagem não depende de explicações, como se se pudesse aprender o significado de nadar ou pescar apenas lendo manuais de instrução; aprende-se a nadar nadando e a pescar pescando” (HEBECHE, 2016, p. 31).

1.3 De volta ao significado e suas relações

Conforme expomos acima, sabemos do ponto de partida de Wittgenstein sobre a concepção de significado que subjazia na investigação da filosofia. Sobre a significação, sabemos que ela constitui como que o ponto fundamental para a linguagem, pois, “por muito tempo perguntar sobre **o sentido de uma palavra coincidiu de alguma forma com perguntar sobre a essência das coisas**” (SANTOS; MARTINS; SILVA, 2016, p. 20, grifo nosso). Sobre esse ponto Glock (1998, p. 359) apresenta que Wittgenstein ao se referir ao excerto das confissões e que ele denominou visão agostiniana de linguagem, nela, o significado de uma expressão constitui justamente o objeto a que ele se refere.

Nos escritos relacionados ao que comumente se denomina segundo Wittgenstein, ao contrário, o significado está diretamente ligado ao ato de compreender, mas não como se costumava entender a compreensão, como um recurso a uma imagem mental, uma linguagem localizada no interior do sujeito que pensa. Compreender uma palavra, por suposto, não seria associá-la, nos moldes aristotélicos, a algo ou objeto que a significa, mas atentar para seu uso na linguagem.

De acordo e em consonância com Moreno (2000, p. 58), o significado

consiste, [...] dentro dessa nova perspectiva, no conjunto dos usos que fazemos dos enunciados, e cada situação de seu emprego revela uma parcela, um aspecto, desse conjunto, a ele [o significado] ligado por semelhanças.

E mais adiante, com vistas ao fechamento do que pretendemos falar sobre o significado, ele continua:

A linguagem passa a ser considerada do ponto de vista da multiplicidade de usos que podem ser feitos das palavras e enunciados, e o mecanismo referencial será, então, relativizado e situado em seu justo lugar: corresponderá a um dos usos possíveis. (MORENO, 2000, p. 60).

Pois bem, para não nos alongarmos por demais, embora creiamos ter sido necessária essa explanação sobre o modo como se chega ao significado, e sabendo que ele se origina dos usos presente nos jogos de linguagem, voltemos aos usos em que ele se desvela, nas IF.

Relacionado ao ato de denominar, no sentido de dar nome às coisas (como uma relação intrínseca entre linguagem e objeto), criticando a ideia de que se chega ao significado na situação conhecida como explicação ostensiva, continuemos nas IF: “Isso quer dizer realmente: somos educados, treinados, para perguntar: ‘Como se chama isso?’ – sobre o qual o nome é dado [denominado].” (IF 27, tradução nossa)¹¹.

¹¹ That is really to say: we are brought up, trained, to ask: "What is that called?" – upon which the name is given.

Em resposta à questão referente à denominação como o ato de dar nome às coisas (objetos), Wittgenstein nos apresenta o que está implícito, mas de importante relevância para a correta compreensão inerente ao ato de denominar. E isso se associa ao modo como somos ensinados, ao modo como usamos nossa língua. Isso tudo para que possamos voltar nossa atenção para o que normalmente não nos voltamos por estarmos de tal modo acostumados ao uso que não observamos como usamos. E segue, ainda se voltando para a definição ostensiva:

Poder-se-ia, pois, dizer: a definição ostensiva explica o uso – o significado – da palavra quando o papel geral da palavra na linguagem é claro. [...] É preciso saber (ou ser capaz de fazer) algo para ser capaz de perguntar o nome de uma coisa. Mas o que é preciso saber? (IF 30, tradução nossa)¹².

Em resposta à condição de possibilidade de ter a definição ostensiva o papel de explicação do uso (significado da palavra) – e o significado aqui está na denominação –, neste parágrafo, Wittgenstein explicita que deve haver o conhecimento de "alguma coisa" para que se faça uso da definição ostensiva. E essa "alguma coisa" seria o que mencionamos anteriormente: deve haver um jogo de linguagem que possibilita haver essa denominação.

¹² One has already to know (or be able to do) something in order to be capable of asking a thing's name. But what does one have to know?

Um exemplo, embora simples, revela o que procuramos mostrar: basta perguntar a falantes de nossa língua: diga-me o nome de três frutas com a letra “b”. Certamente, todos irão pensar primeiramente em banana, e continuarão a se indagar por outras, o que, certamente, colocá-los-á em maus lençóis. Contudo, note-se que em nenhum momento a pergunta foi: diga-me o nome de três frutas que “comecem” com a letra b. E ao explicar essa situação, vem o alívio e a resposta a essa questão, em específico, se torna bem mais fácil. O que, pois, normalmente leva a maus lençóis as pessoas indagadas com a primeira pergunta? Justamente o fato de estarmos acostumados com o jogo presente na segunda pergunta e não na primeira.

Outro exemplo em que podemos perceber o “ter em mente”, embora não explicitamente, aparece no exemplo de definição ostensiva, quando, apontando para algo perguntamos: que é isto? Ou: que cor é essa? Vejamos: “[...] seu ouvinte não pode ainda interpretar a definição de maneira diferente, mesmo que veja os olhos do outro seguindo o contorno, e mesmo que sinta o que o outro sente?” (IF 34, tradução nossa)¹³.

Levando em consideração ainda a explicação proposta de que o ter em mente se relaciona com o “dirigir a atenção”, nessa pergunta ver-se que não há como precisar a ação “dirigir a atenção” em outrem,

¹³ Cannot his hearer still interpret the definition differently, even though he sees the other's eyes following the outline, and even though he feels what the other feels?

o que levaria a diversas possibilidades, sem precisão. Isso significa que o ter em mente como processo mental seria impossível de ser precisado, pois não saberíamos para onde a atenção está dirigida. E sobre esse aspecto, encontramos várias menções de nosso filósofo ao longo das IF.

No parágrafo seguinte de nosso texto base, por sua vez, há uma menção a uma vivência característica. Vejamos: “Existe, decerto, o que pode ser chamado de ‘vivência característica’ do apontar (por exemplo) para a forma.” (IF 35, tradução nossa)¹⁴. E vivência característica, escreve Wittgenstein, é algo em que há uma constância, mas não há uma necessidade; repete-se com frequência, mas não sempre. O que torna claro uma dependência de algum elemento exógeno quanto ao ato do ter em mente, mas que é inerente ao processo em que o mesmo ter em mente tem sua aplicação genuína. Sobre esse tema, pois, poderíamos ser indagados: não seria essa vivência a condição de possibilidade do ter em mente?

Ainda relacionado ao significar, vejamos o que se segue: “Só numa linguagem posso significar algo com algo. Mostra-se claramente que a gramática de ‘significar’ [*meinen*] não é semelhante à da expressão ‘imaginar algo’ e outras semelhantes.” (IF 35). Sobre a

¹⁴ There are, of course, what can be called "characteristic experiences" of pointing to (e.g.) the shape.

gramática da palavra *meinen*, esperamos ter levado a perceber o que está presente nesse parágrafo.

Voltemos, de outro modo, ao que atentamos, quando falamos que apontamos para a forma, e sobre isso encontramos no parágrafo seguinte:

E fazemos aqui o que fazemos em muitos casos semelhantes: porque não podemos especificar *nenhuma* ação corporal que chamamos de apontar para a forma (em oposição, por exemplo, para a cor), dizemos que uma atividade *espiritual* [mental, intelectual] corresponde a essas palavras. (IF 36, grifo do autor, tradução nossa)¹⁵.

Aqui, pela primeira vez, aparece uma associação do que se costuma chamar de “apontar para” como uma atividade mental, algo que futuramente ele vai apresentar argumentos contra essa forma de se entender, ou seja, mostrar situações em que aparecem essa expressão. Enquanto não chega a essa argumentação, Wittgenstein critica, de forma irônica, a posição muitas vezes adotada por filósofos ao longo da história, quando diz mais à frente: “E *aqui* podemos de fato imaginar que nomear seja algum **ato mental notável [esquisito]**, como se fosse um batismo de um objeto.” (IF 38, grifo nosso, tradução nossa)¹⁶. Lembre-se de que a denominação, nesse caso, concerne à

¹⁵ And we do here what we do in a host of similar cases: because we cannot specify any one bodily action which we call pointing to the shape (as opposed, for example, to the colour), we say that a spiritual [mental, intellectual] activity corresponds to these words.

¹⁶ And here we may indeed fancy naming to be some remarkable act of mind, as it were a baptism of an object.

definição ostensiva, o ato de apontar para algo e dizer *isto se chama N...*

Quanto ao ato de apontar, isso acontece, normalmente, quando, tanto o locutor quanto o interlocutor estão presentes e no tempo presente. E quando ele diz para outro que está em outro lugar, por telefone, por exemplo? Qual a função deste *isto* na afirmação “Isto é uma mesa”? E, por exemplo, em se tratando do apontar para a cor, qual o critério de que essa cor corresponde “à cor!”? Seria a memória o critério de verificação da denominação? Nesse ponto, nos é apresentado: “[...] Isso mostra que nem sempre recorreremos ao que a memória nos diz como o veredicto da mais alta corte de apelação.” (IF 56, tradução nossa)¹⁷.

E ao questionar a função da memória nos exemplos apresentados por Wittgenstein (IF 55), ver-se que ela não pode ser a referência em se tratando da significação no sentido apresentado anteriormente, quando da possibilidade da significação como representação de algo.

Ao invés de buscar sustentação no apontar, na memória, na mente, ele chama a atenção para o uso que fazemos da palavra, a fim de sanar qualquer confusão quando não atentamos para a linguagem, ao ponto de afirmar: “As confusões que nos ocupam surgem quando

¹⁷ This shows that we do not always resort to what memory tells us as the verdict of the highest court of appeal.

a linguagem é como um motor em marcha lenta [está ociosa], não quando está trabalhando.” (IF 132, tradução nossa)¹⁸.

A partir dessa colocação, Wittgenstein tem presente, categoricamente, que devemos estar atentos ao uso que fazemos da linguagem, isso tudo em vista de não cairmos em confusões, no caso explicitado por ele, confusões a que muitas vezes caem os filósofos. Com isso, com a atenção voltada para a investigação da linguagem, diz-nos mais à frente que "os problemas filosóficos devem desaparecer completamente" (IF 133, tradução nossa)¹⁹, uma afirmação um tanto pretenciosa, é claro que partindo da linha de reflexão adotada por ele.

Num outro excerto, voltando mais uma vez para o “ter em mente” (não saltamos aqui de modo desconexo – uma vez que toda a investigação desse capítulo chama a atenção para os usos em que ele se faz presente, e sua relação com a mente, o significado, o uso, o denominar e outras relações). Desta vez, encontramos uma associação dele com a compreensão, vejamos:

Tente não pensar na compreensão como um 'processo mental'. – Pois essa é a expressão que te confunde [...]. No sentido em que existem processos (incluindo processos mentais) que são característicos da

¹⁸ The confusions which occupy us arise when language is like an engine idling, not when it is doing work.

¹⁹ The philosophical problems should completely disappear.

compreensão, a compreensão não é um processo mental. (IF 154, tradução nossa)²⁰.

Note-se aqui já prefigurada a afirmação de que a compreensão do significado de uma palavra não é um processo mental. Contudo, ver-se também que não há nenhuma fundamentação apresentada por ele para tal afirmação até então.

Penco (2006, p. 139, grifo nosso), por exemplo, ao apresentar a teoria do significado presente no pensamento de nosso filósofo, nos diz:

Se o significado é definido como uso (jogo de linguagem), tira-se toda a aura metafísica ao significado, denunciando a existência de vários pontos de vista: a) os significados não constituem objetos de um tipo especial [...]; b) os significados não podem ser reduzidos à referência [...]; e c) **não se podem reduzir os significados a entes mentais[...]**.

A partir dessa perspectiva, percebe-se que Wittgenstein tem a intenção de atribuir uma objetividade ao pensamento, criticando, na mesma proporção, a ideia segundo a qual o ato de compreender está vinculado a algum processo mental misterioso. Desse modo, ele abandona o véis psicológico desse mesmo processo como sendo algum processo psíquico interno, e parte para analisar “a gramática da palavra ‘compreensão’ [...]”. Compreender não é um processo mental

²⁰ Try not to think of understanding as a 'mental process' at all. – For that is the expression which confuses you. [...] In the sense in which there are processes (including mental processes) which are characteristic of understanding, understanding is not a mental process.

(embora esteja acompanhado de processos mentais) [...]” (PENCO, 2006, p. 140).

Um pouco mais à frente, nas IF, relacionado ao ato de dar continuidade a uma sequência, o que certamente envolve o ato de compreender, uma vez que continuar implica saber como seguir; ou o domínio de uma fórmula com vista a essa sequência, temos o seguinte: “E também nesse caso nós diríamos – em certas circunstâncias – que ele soube continuar.” (IF 179, tradução nossa)²¹. Encontramos: “*É assim que essas palavras são usadas*. Seria bastante enganoso, neste último caso, por exemplo, chamar essas palavras de ‘descrição de um estado mental’.” (IF 180, grifo do autor, tradução nossa)²².

Percebe-se uma primeira negação, previamente apresentada, do que Wittgenstein chamou “descrição de uma condição mental”. Antes disso, ele chama a atenção para o uso ao dizer: “estas palavras são usadas assim”. Com isso, Wittgenstein não exclui que haja algum processo mental que nos permite saber a fórmula, da mesma forma que ele não nega que lhe seja atribuída uma imagem mental. O que queremos dizer com isso é:

O que ele [Wittgenstein] está mostrando é que não é a imagem e nem um processo mental que nos permite usar a fórmula, ou seja, não é por causa deles que sabemos como aplicá-la em nossa vida. Aplicamos a fórmula

²¹ And in this case too we should say—in certain circumstances—that he did know how to go on.

²² *This is how these words are used*. It would be quite misleading, in this last case, for instance, to call the words a “description of a mental state”.

porque fomos treinados para tal: “fui treinado para reagir de uma determinada maneira a este signo e agora reajo assim” (IF 198). (WOHLKE, 2018, p. 76).

Sobre esse aspecto, Peruzzo nos diz que

nos escritos de Wittgenstein em questão, a autonomia do uso determina a utilidade correta da linguagem que descreve os processos cognitivos, isto é, o autor identifica **a compreensão não como um estado interno de conhecimento, mas como uma ação comunicativa intersubjetiva**. (PERUZZO JUNIOR, 2015, p. 208, grifo nosso).

Mais precisamente falando, deixa-nos claro que para ele “existe apenas uma teoria possível, a teoria segundo a qual nada existe a não ser os fatos a propósito das práticas linguísticas” (PEARS, 1971, p.174). Isso nos mostra a objetividade existente no pensamento e fala humanos, e mais ainda: tudo está interposto na linguagem. “Fora do pensamento e da fala humanos, não há pontos de apoio objetivos, independentes, sendo que o significado e a necessidade apenas se mantêm nas práticas linguísticas que os incorporam.” (PEARS, 1971, p. 171).

E são essas práticas, segundo Wittgenstein, que tornam possível a significação, ou seja, os usos oriundos dessas práticas nos possibilitam significar. No parágrafo 189 das IF encontramos o seguinte: “Podemos, talvez, referir-nos ao fato de que as pessoas são levadas por sua educação (treinamento) de modo que, ao usar a fórmula $y = x^2$, todas elas calculam o mesmo valor para y quando

substituem o mesmo número por x.” (IF 189, tradução nossa)²³. Desse modo, caberia aqui uma pergunta retórica: o ter em mente não seria antes um treinamento em que as pessoas são levadas a aplicar uma determinada fórmula? Basta lembrarmos do exemplo das palavras de frutas com a letra B mencionado anteriormente.

Ainda sobre o treinamento (ensinamento), vemos o que se segue:

Seguir uma regra, fazer um relatório, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez, são costumes (usos, instituições). Compreender uma frase significa compreender uma língua. Compreender uma língua significa ser mestre de uma técnica [dominar uma técnica]. (IF 199, tradução nossa)²⁴.

Ver-se, desse modo, que compreender uma língua, conforme temos acima, significa dominar uma técnica, então, compreender o significado não seria um processo mental, corroborando o que afirmamos anteriormente. Ou melhor dizendo, os supostos “processos mentais” dão lugar ao modo como nós, como humanos, fazemos uso dessas técnicas. Desse modo, o significar, de modo algum, seria oriundo desse “espaço privado”, até porque esse “espaço” (em se tratando da linguagem) não existe.

²³ We may perhaps refer to the fact that people are brought by their education (training) so to use the formula $y = x^2$, that they all work out the same value for y when they substitute the same number for x

²⁴ To obey a rule, to make a report, to give an order, to play a game of chess, are customs (uses, institutions). To understand a sentence means to understand a language. To understand a language means to be master of a technique.

Sobre esse mesmo ponto, Wittgenstein segue mais adiante:

E, portanto, também 'seguir uma regra' é uma prática. E *pensar* que se está seguindo uma regra não é seguir uma regra. Portanto, não é possível seguir uma regra “privadamente”: caso contrário, pensar que se está seguindo uma regra seria o mesmo que a seguir. (IF 202, tradução nossa)²⁵.

Há, pois, algo implícito nessa afirmação, algo que se apresenta como pano de fundo presente na vida do ser humano, algo explicitado anteriormente quando falamos sobre a forma de vida, no seguir uma regra. Há, por suposto, uma antecedência do mundo humano no ato de seguir uma regra; do contrário, como poderíamos saber que se segue uma regra?

O “privadamente” aqui, mais uma vez, não tem espaço. Em se tratando da linguagem, por exemplo, escreve Wittgenstein: “O comportamento comum da humanidade é o sistema de referência por meio do qual interpretamos uma linguagem desconhecida.” (IF 206, tradução nossa)²⁶. Há, como dito anteriormente, um modo de agir próprio do ser humano que serve de referência imbricado na linguagem e, com isso, à significação.

E o ter em mente, nesse caso, não se constituiria como um processo privado. Se o fosse, como teríamos acesso a ele? Poder-se-ia

²⁵ And hence also 'obeying a rule' is a practice. And to think one is obeying a rule is not to obey a rule. Hence it is not possible to obey a rule 'privately': otherwise thinking one was obeying a rule would be the same thing as obeying it.

²⁶ The common behaviour of mankind is the system of reference by means of which we interpret an unknown language.

dizer: “pela linguagem”. Mas a linguagem não é um fenômeno privado, segundo Wittgenstein. Inclusive até as sensações também não o são. De acordo com Morgado (2009, p. 14), por sua vez, em sintonia com o pensamento do filósofo austríaco, “a linguagem privada impossibilita o processo de nomeação e, conseqüentemente, a partilha de ideias através de uma linguagem comumente aceita”.

E sobre esse aspecto, por exemplo, Wittgenstein diz:

Quando se diz ‘Ele deu um nome à sua sensação’, esquece-se que uma grande quantidade de cenários é pressuposta na linguagem para que o mero ato de nomear tenha sentido. (IF 257, tradução nossa)²⁷.

Ou seja, há algo que, inerente à linguagem, se posiciona como que a condição de possibilidade do sentido da denominação, do contrário, como saber que o denominado corresponde ao que, no primeiro momento, foi apresentado na colocação “Ela deu um nome à sensação”? O modo que possibilitaria a compreensão, da maneira como colocado, não existiria, pois cada um teria sua linguagem privada. “Pois ‘sensação’ é uma palavra de nossa linguagem comum, não de uma inteligível apenas para mim. Assim, o uso desta palavra necessita de uma justificação que todos entendam.” (IF 261, tradução nossa)²⁸.

²⁷ When one says "He gave a name to his sensation" one forgets that a great deal of stage setting in the language is presupposed if the mere act of naming is to make sense.

²⁸ For "sensation" is a word of our common language, not of one intelligible to me alone. So the use of this word stands in need of a justification which everybody understands.

Notemos aqui a importância do uso para a compreensão de uma palavra, “o uso é o critério de compreensão. Compreender algo, receber ou dominar algo. Se usa a expressão “agora sei”, manifesto que domino a lei de um processo.” (ZILLES, 2001, p. 87). É no uso que podemos corroborar uma afirmação ou tê-la como falsa. Do contrário, não haveria como significar o que quer que fosse, se tivesse em mente.

O que vimos colocando aqui, encontramos explicitamente dito por Souza:

A resposta de Wittgenstein para o problema da compreensão baseia-se em duas premissas: primeiro, **compreender algo se assemelha ao domínio de uma técnica aprendida via exercícios e adestramento (*Abrichtung*)**, ou seja, uma habilidade que falantes competentes podem adquirir através de treinamento nos inúmeros jogos de linguagens. **Uma técnica caracteriza-se por regras de aplicação que tem relação direta com a compreensão, e este é o segundo ponto.** A regra, contudo, não é uma entidade abstrata, mas é algo aprendido e dominado através do treino (*Abrichtung*). (SOUZA, 2019, p. 164, grifo nosso).

Já relacionado à sensação, por exemplo, temos uma abordagem nas IF sobre a dor que não nos cabe aqui senão uma descrição de sua apresentação, nesse contexto. Sobre isso, previamente pode-se dizer:

Aquele que fala e aquele que ouve situam-se dentro de um “ambiente” que convencionou as palavras para dor. Assim conclui que **não há linguagem privada, mas apenas sensações privadas.** No momento em que a dor é

expressa em linguagem adquire dimensão social. (ZILLES, 2001, p. 90, grifo nosso).

No que se refere à dor, ainda, Wittgenstein a coloca como algo pertencente à linguagem (afinal, tudo na vida humana é linguagem). “A imagem da dor certamente entra no jogo de linguagem em certo sentido; só não como uma imagem.” (IF 300, tradução nossa)²⁹.

Seguindo, ele apresenta:

‘Só posso *acreditar* que outra pessoa está com dor, mas *sei* se estou. – Sim: pode-se tomar a decisão de dizer “acredito que ele está com dor” em vez de “Ele está com dor”. Mas isso é tudo. – O que aqui parece uma explicação, ou uma afirmação sobre um processo mental, é na verdade uma troca de uma expressão por outra que, enquanto estamos filosofando, parece a mais apropriada. (IF 303, tradução nossa)³⁰.

A mais apropriada porque o que se apresenta como processos mentais, segundo Wittgenstein, sumiria quando da investigação. Posteriormente, veremos um exemplo que corrobora o denominar a dor como um processo mental, quando alguém ao apontar para uma feição de dor que ele realmente esteja sentindo, diz: “abracadabra”, querendo dizer que com isso “estou com dor”. Onde isso teria sentido? em que mundo?

²⁹ The image of pain certainly enters into the language game in a sense; only not as a picture.

³⁰ "I can only believe that someone else is in pain, but I know it if I am." – Yes: one can make the decision to say "I believe he is in pain" instead of "He is in pain". But that is all. – What looks like an explanation here, or like a statement about a mental process, is in truth an exchange of one expression for another which, while we are doing philosophy, seems the more appropriate one.

Sobre a gramática do verbo lembrar, por outro lado, temos outra menção ao processo mental, em resposta a uma colocação de um interlocutor que questiona: “Mas você certamente não pode negar que, por exemplo, ao lembrar, ocorre um processo interior.” (IF 305, tradução nossa)³¹. Ao que ele mesmo responde: “O que negamos é que a imagem do processo interno nos dê a ideia correta do uso da palavra ‘lembrar’. Dizemos que esta Imagem com suas ramificações nos impede de ver o uso da palavra como ela é.” (IF 305, tradução nossa)³². Com isso, Wittgenstein quer dizer que antes de tomar como um dado “em-si”, atentemos para o uso que fazemos da palavra, pois ele pode nos levar à saída do enfeitiçamento da razão. E, de modo simbólico, ele apresenta, o papel da Filosofia nessa luta contra esse “enfeitiçamento”, ao responder à pergunta: “Qual é o seu objetivo na filosofia? – Mostrar à mosca a saída da armadilha.” (IF 309, tradução nossa)³³.

Mas voltemos ao significar como revelador da negação do ter em mente como processo mental. Nas IF 358 encontramos vários questionamentos. Vejamos:

Mas não é o nosso *significar* [*meinen*] que dá sentido à frase? (E aqui, é claro, pertence o fato de que não se pode

³¹ "But you surely cannot deny that, for example, in remembering, an inner process takes place."

³² What we deny is that the picture of the inner process gives us the correct idea of the use of the word "to remember". We say that this Picture with its ramifications stands in the way of our seeing the use of the word as it is.

³³ What is your aim in philosophy? – To shew the fly the way out of the fly-bottle.

significar uma série de palavras sem sentido.) E '**significar**' [*meinen*] **é algo na esfera da mente. Mas também é algo privado! É o algo intangível**; apenas comparável à própria consciência.

Como isso pode parecer ridículo? É, por assim dizer, um sonho da nossa língua. (IF 358, grifo nosso, tradução nossa)³⁴.

Ainda sobre o significado:

Pelo contrário, parece-nos que, neste caso, o instrutor transmitiu o significado ao aluno – sem dizer-lhe diretamente; mas no final o aluno é levado ao ponto de dar a si mesmo a definição ostensiva correta. E é aqui que está a nossa ilusão. (IF 362, tradução nossa)³⁵.

Relacionado ao ato de significar (aqui não se emprega nosso verbo psicológico *meinen*), ver-se que sua relação com a explicação ostensiva, como algo que fosse simplesmente ensinado, não esse tipo de explicação específica, mas o significado em si, ou seja, uma ilusão. Nas palavras de Wittgenstein, “E é aqui que está a nossa ilusão”.

E atenta para a indevida atenção que voltamos para a linguagem, quando diz:

Estamos tão acostumados à comunicação através da linguagem, na conversação, que nos parece que todo o sentido da comunicação está nisto: outra pessoa capta o

³⁴ But isn't it our meaning it that gives sense to the sentence? (And here, of course, belongs the fact that one cannot mean a senseless series of words.) And 'meaning it' is something in the sphere of the mind. But it is also something private! It is the intangible something; only comparable to consciousness itself.

How could this seem ludicrous? It is, as it were, a dream of our language.

³⁵ Rather it seems to us as though in this case the instructor imparted the meaning to the pupil – o without telling him it directly; but in the end the pupil is brought to the point of giving himself the correct ostensive definition. And this is where our illusion is.

sentido de minhas palavras – o que é algo mental: ele por assim dizer as recolhe em sua própria mente. Se ele também fizer algo mais com ela, isso não faz parte do propósito imediato da linguagem. (IF 363, tradução nossa)³⁶.

Wittgenstein apresenta essa concepção como algo muito evidente, em se tratando do sentido das palavras na linguagem, como um processo mental. Mas se trata, justamente, de uma análise pré-investigativa, quando diz: "estamos tão acostumados... que nos parece".

Poderíamos dizer, nesse caso, que a falta de atenção para com a linguagem nos leva a tais afirmações. Segundo ele:

Deve-se perguntar, não o que são imagens ou o que acontece quando se imagina alguma coisa, mas **como a palavra "imaginação" é usada**. Mas isso não significa que eu queira falar apenas sobre palavras. Pois a pergunta sobre a natureza da imaginação é tanto sobre a palavra "imaginação" quanto sobre a minha pergunta. E estou apenas dizendo que essa questão não deve ser decidida – nem para quem imagina, nem para qualquer outra pessoa – apontando; nem ainda por uma descrição de qualquer processo. (IF 370, tradução nossa, grifo nosso)³⁷.

³⁶ we are so much accustomed to communication through language, in conversation, that it looks to us as if the whole point of communication lay in this: someone else grasps the sense of my words – which is something mental: 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.

³⁷ One ought to ask, not what images are or what happens when one imagines anything, but how the word "imagination" is used. But that does not mean that I want to talk only about words. For the question as to the nature of the imagination is as much about the word "imagination" as my question is. And I am only saying that this question is not to be decided – neither for the person who does the imagining, nor for anyone else—by pointing; nor yet by a description of any process.

Em se tratando das representações (nesse caso, imaginações), Wittgenstein coloca não como comumente se está acostumado a pensá-las, como se elas fizessem parte, ou melhor ainda, como se estivessem em algum lugar de nossa mente e que podemos explicitá-las na linguagem. Ao contrário, não se deve, segundo ele, perguntar "o que acontece quando se representa algo"? Deve-se, antes de qualquer coisa, perguntar: "como a palavra 'representação' [imaginação] é usada".

Vinculado ao ato de representar está, como sabemos, o de significar. E sobre isso encontramos mais adiante, ainda relacionado ao âmbito linguístico, assentado sobre o modo de agir humano, comum, não-privado:

"Não estou apenas dizendo isso, significo [*meine*] algo com isso." – Quando consideramos o que se passa em nós quando significamos [*meinen*] (e não apenas dizer) palavras, parece-nos como se houvesse algo acoplado a essas palavras, que de outra forma ficariam ociosos. Como se eles, por assim dizer, se conectassem com algo em nós. (IF 510, tradução nossa)³⁸.

A relação entre dizer algo e significar algo não se dá de modo arbitrário, ao contrário está ancorado num arcabouço sobre o qual repousa a linguagem e é por todos compartilhada. Do contrário,

³⁸ "I am not merely saying this; I mean something by it." – When we consider what is going on in us when we mean (and don't merely say) words, it seems to us as if there were something coupled to these words, which otherwise would run idle. – As if they, so to speak, connected with something in us.

qualquer pessoa poderia significar (*meinen*) o que quisesse com isso. E aqui a “Torre de Babel” se instauraria.

Sobre esse aspecto, Wittgenstein nos dá um exemplo criado como contraposição a uma situação: “Digo a frase: ‘O tempo está bom’; mas as palavras são afinal sinais arbitrários – então vamos colocar ‘a b c d’ em seu lugar. Mas agora, quando leio isso, não consigo conectá-lo imediatamente com o sentido acima.” (IF 508, tradução nossa)³⁹. Ou seja, em que situação, nesse “arbitrário”, os sinais “a b c d” teriam a mesma significação de “o tempo está bom”? Temos nesse exemplo a afirmação de que não é o que tenho em mente, quando pronuncio uma sentença, que lhe atribui um sentido, ao contrário, há algo que lhe antecede e só é possível porque é por todos partilhado.

Tente, por exemplo, diz Wittgenstein, dar outra significação a uma sentença já comumente compreendida. “Faça o seguinte experimento: diga ‘Está frio aqui’, e signifique [*meine*] ‘Está quente aqui.’” (IF 510, tradução nossa)⁴⁰. Não há, pois, nenhuma arbitrariedade no ato do significar.

E sobre o significar, continua:

O que significa ‘descobrir que uma expressão não faz sentido’? – e o que significa dizer: ‘Se quero dizer [*meine*]

³⁹ I say 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 straight away with the above sense.

⁴⁰ Make the following experiment: say "It's cold here" and mean "It's warm here".

algo com isso, certamente deve fazer sentido? Quer dizer [*meine*] o que com isso?! — Quer-se dizer: uma sentença significativa é aquela que não se pode apenas dizer, mas também pensar. (IF 511, tradução nossa)⁴¹.

E segue, um pouco mais a frente:

Considere a seguinte forma de expressão: 'O número de páginas do meu livro é igual a uma raiz da equação $x^3 + 2x - 3 = 0$.' Ou: 'Tenho n amigos e $n^2 + 2n + 2 = 0$ '. Essa frase faz sentido? Isso não pode ser visto imediatamente. Este exemplo mostra como é que algo pode parecer uma frase que entendemos, e ainda assim não produzir nenhum sentido.

(Isso lança luz sobre os conceitos de 'compreender' e 'significar' [*meinen*]). (IF 513, tradução nossa, grifo nosso)⁴².

Compreender se localiza, pois, nessa concepção, no que é compartilhado, e o que é compartilhado tem sentido que não sou eu quem o dou. Compreender é, pois, uma ação colaborativa com o significar. E significar não é "ter em mente" algo e pensar que o outro tem acesso ao que está na mente de outro. É fruto dos elementos presentes no ato do comunicar que é comum aos seres humanos. Sobre esse aspecto, ainda, Souza nos diz que "Wittgenstein amplia as

⁴¹ What does "discovering that an expression doesn't make sense" mean? – and what does it mean to say: "If I mean something by it, surely it must make sense"? – If I mean something by it? – If I mean what by it?! – One wants to say: a significant sentence is one which one cannot merely say, but also think.

⁴² Consider the following form of expression: "The number of pages in my book is equal to a root of the equation $x^3 + zx - 3 = 0$." Or: "I have n friends and $n^2 + 2n + 2 = 0$ ". Does this sentence make sense? This cannot be seen immediately. This example shews how it is that something can look like a sentence which we understand, and yet yield no sense. (This throws light on the concepts 'understanding' and 'meaning').

ideias de James de que a linguagem é um fenômeno público e compartilhada, e que significado emerge das práticas sociais” (SOUZA, 2019, p. 153), contrapondo-se a ideia de que

geralmente se imagina que compreender algo consiste em um processo mental ocorrendo paralelamente ou causando a compreensão em si. Wittgenstein [diz ele] recusa esta imagem mentalista, porque a compreensão parece ser algo anterior à formação de uma imagem mental. (SOUZA, 2019, p. 153).

Ver-se aqui claramente que, sobre esse ponto, não há uma negação da “imagem mental”, mesmo que não se especifique durante essa investigação o que seria isso, uma vez que, se formos seguir o método das IF, a busca deve ser sempre pelo “como usamos”.

Sobre esse aspecto, Wittgenstein apresenta:

Se eu disser ‘eu me referia a ele’ [quis dizer (*meinte*) que era ele], muito provavelmente uma imagem me vem à mente, talvez de como eu olhava para ele etc.; mas a imagem é apenas como uma ilustração de uma história. Somente a partir dele seria quase impossível concluir qualquer coisa; somente quando se conhece a história é que se conhece o significado da imagem. (IF 663, tradução nossa)⁴³.

Sobre o ter em mente (*meinte*), propriamente falando, temos aqui uma acepção em que ele se refere a uma imagem mental, quando ele diz: " uma imagem me vem à mente ". Mas isso, segundo

⁴³ If I say "I meant him" very likely a picture comes to my mind, perhaps of how I looked at him, etc.; but the picture is only like an illustration to a story. From it alone it would mostly be impossible to conclude anything at all; only when one knows the story does one know the significance of the picture.

Wittgenstein, não procede, pois, como ele mesmo aponta, ela "é apenas uma como uma ilustração". E mais ainda, ela "é apenas como uma ilustração para uma história" e só conhecendo a história é que ela desempenha um papel. Sobre esse ponto ainda, nos diz Spaniol: "É perfeitamente possível que ocorra algum processo mental específico, mas um tal processo não é suficiente para determinar o sentido de minha observação." (SPANIOL, 1989, p. 57).

Voltando às IF, mais a frente, Wittgenstein faz uma distinção quanto ao uso de uma palavra, em uma "gramática superficial" e uma "gramática profunda", quando diz: "No uso das palavras, pode-se distinguir 'gramática superficial' de 'gramática profunda'" (IF 664, tradução nossa)⁴⁴. E segue um pouco adiante: "E agora compare a gramática profunda, digamos da palavra 'significar' [*meinen*], com o que sua gramática superficial nos levaria a suspeitar. Não é à toa que achamos difícil saber o nosso caminho".

Sobre o uso propriamente do ter em mente, Wittgenstein passa a fazer uma análise gramatical profunda, a qual serve de exemplos que mostrarão não haver em "ter em mente" nenhum processo mental. Peguemos alguns desses exemplos e seus contraexemplos com vista a essa fundamentação.

⁴⁴ In the use of words one might distinguish 'surface grammar' from 'depth grammar'. [...] And now compare the depth grammar, say of the word "to mean", with what its surface grammar would lead us to suspect. No wonder we find it difficult to know our way about.

No parágrafo 665, previamente mencionado, encontramos o seguinte exemplo:

Imagine alguém apontando para sua bochecha com uma expressão de dor e dizendo 'abracadabra!' – Perguntamos 'O que você quer dizer [*meinst*]?' E ele responde: 'Eu quis dizer [*meine*] dor de dente'. – Você imediatamente pensa consigo mesmo: como alguém pode 'quer dizer [*meinen*] dor de dente' com essa palavra? Ou o que significava [*meinen*] dor com essa palavra? E, no entanto, em um contexto diferente, você teria afirmado que a atividade mental de significar [*meinen*] isso e aquilo era exatamente o que era mais importante no uso da linguagem. (IF 665, tradução nossa)⁴⁵.

Após toda a explanação desse uso, ele responde ao questionamento: “não posso dizer 'por 'abracadabra' quero dizer [*meine*] dor de dente'”? e com relação a esse ponto em específico, ele conclui: “Claro que eu posso; mas esta é uma definição; não uma descrição do que se passa em mim quando pronuncio a palavra.” (IF 665, tradução nossa)⁴⁶. E aqui há uma referência direta ao ter em mente que parece ser um processo de apontar para algo interior.

⁴⁵ Imagine someone pointing to his cheek with an expression of pain and saying "abracadabra!"—We ask "What do you mean?" And he answers "I meant toothache". – You at once think to yourself: How can one 'mean toothache' by that word? Or what did it mean to mean pain by that word? And yet, in a different context, you would have asserted that the mental activity of meaning such-and-such was just what was most important in using language.

⁴⁶ can't I say "By 'abracadabra' I mean toothache"? Of course I can; but this is a definition; not a description of what goes on in me when I utter the word.

Nesse caso, há até um reconhecimento, por parte de Wittgenstein, mas como ponto de partida para outro exemplo. Sobre esse suposto reconhecimento, ele diz: “Em muitos casos, alguma direção da atenção corresponderá ao seu significado de uma coisa ou de outra, assim como muitas vezes faz um olhar, ou um gesto, ou uma maneira de fechar os olhos, que pode ser chamada de ‘olhar dentro de si mesmo’.” (IF 666, tradução nossa)⁴⁷. Essa “admissão” se dá frente ao exemplo por ele apresentado: “Imagine que você estava com dor e ao mesmo tempo estava ouvindo um piano próximo sendo afinado. Você diz ‘Logo vai parar’. Certamente faz muita diferença se você quer dizer [*meinst*] a dor ou a afinação do piano! (IF 666, tradução nossa)⁴⁸.

Mas o apontar para algo, conforme Wittgenstein, pode ser irrelevante para o jogo de linguagem, e sobre isso ele apresenta a seguinte situação: “Imagine que você estava telefonando para alguém e disse a ele: ‘Esta mesa é muito alta’, e apontou para a mesa.” (IF 670, tradução nossa)⁴⁹. E segue com questionamento com vista a pôr em xeque a situação do apontar: “Qual é o papel de apontar aqui? Posso

⁴⁷ in many cases some direction of the attention will correspond to your meaning one thing or another, just as a look often does, or a gesture, or a way of shutting one's eyes which might be called "looking into oneself"

⁴⁸ Imagine that you were in pain and were simultaneously hearing a nearby piano being tuned. You say "It'll soon stop. "It certainly makes quite a difference whether you mean the pain or the piano-tuning!

⁴⁹ Imagine that you were telephoning someone and you said to him: "This table is too tall", and pointed to the table. [...] What is the role of pointing here? Can I say: I mean the table in question by pointing to it?

dizer: quero dizer [tenho em mente (*meine*)] a mesa em questão apontando para ela?" (IF 670). Sobre esse aspecto, concluímos com Spaniol (1989, p. 57), quando diz: "nesta variação de exemplos percebemos claramente que o processo de apontar que, a partir de um caso determinado, teríamos julgado essencial, é completamente inútil, sem relevância alguma para o que realmente temos em mente [*meinen*]".

Sobre esse ponto, algo como uma conclusão prévia aparece nos dois parágrafos seguintes. Vejamos: "Se uma atitude receptiva é chamada de uma espécie de 'apontar' para algo – então esse algo não é a sensação que obtemos por meio dele." (IF 672, tradução nossa)⁵⁰. Não confundir o apontar com uma atitude de apontar para o interior. Da mesma forma o que segue: "A atitude mental não 'acompanha' o que é dito no sentido em que um gesto o acompanha." (IF 673, tradução nossa)⁵¹. Nesse ponto, vê-se uma diferença nesse direcionar. Enquanto um acompanha a palavra, no caso o gesto (é claro que isso se dá num jogo de linguagem, como vimos anteriormente), no outro (postura mental), não.

No parágrafo 676, por sua vez, encontramos outra explanação: "'Eu quis dizer [*meinte*] isso com essa palavra' é uma declaração que é

⁵⁰ If a receptive attitude is called a kind of 'pointing' to something – then that something is not the sensation which we get by means of it.

⁵¹ The mental attitude doesn't 'accompany' what is said in the sense in which a gesture accompanies it.

usada de forma diferente de como usamos sobre uma afeição da mente.” (IF 676)⁵². Note-se que o ato de apontar para um *isto*, quando se está presente, como que diante de um expectador, ganha um sentido objetivo e compartilhado por ambos no momento da fala. Mas *isto* numa comunicação sobre uma afeição da mente ganha uma acepção totalmente diferente.

Em outro momento, é feita uma distinção entre “pensar em” e “falar de”. Vejamos o que segue:

‘Estou pensando em N.’ ‘Estou falando de N’.
 Como eu falo dele? Digo, por exemplo: ‘Preciso ir e ver N hoje’ – mas certamente isso não é suficiente! Afinal, quando digo ‘N’, posso me referir [*meinen*] a várias pessoas com esse nome. – ‘Então certamente deve haver uma conexão adicional e diferente entre minha fala e N, pois de outra forma eu ainda não deveria ter falado ELE’. Certamente tal conexão existe. Só que não como você imagina: ou seja, por meio de um *mecanismo* mental. (Alguém compara ‘significar [*meinen*] ele’ com ‘apontar para ele’). (IF 689, tradução nossa)⁵³.

Sobre a diferença mencionada acima, ao “falar de” o N aqui na frase “Preciso ir e ver N hoje” não possui significação aqui, justamente

⁵² "I meant this by that word" is a statement which is differently used from one about an affection of the mind.

⁵³ "I am thinking of N." "I am speaking of N."

How do I speak of him? I say, for instance, "I must go and see N today" – But surely that is not enough! After all, when I say "N" I might mean various people of this name. – "Then there must surely be a further, different connexion between my talk and N, for otherwise I should still not have meant HIM.

Certainly such a connexion exists. Only not as you imagine it: namely by means of a mental mechanism.

(One compares "meaning him" with "aiming at him").

por não haver uma objetividade referente ao N que poderia ser várias pessoas. Nesse ponto está implícita a gramática do “pensar”. Por isso a comparação entre “dar significado a ele” e “tê-lo como objetivo”. Há, como apresenta Wittgenstein, uma ligação, mas não “por meio de um mecanismo mental”.

Há, pois, uma confusão na gramática do verbo pensar, quando lhe atribui a função de significar. Há confusão, quando se pensa que para continuar uma série corretamente tem de “ter em mente” algo como um processo mental. E aqui deixamos o próprio Wittgenstein mostrar o engano em que muitas vezes caímos ao não atentar para a gramática de nossa linguagem:

‘Quando eu ensino a alguém a formação da série... eu certamente tenho em mente [significo – *meine*] que ele escreva... na centésima posição.’ – Muito bem; é isso que você quer dizer [*meinst*]. E evidentemente sem necessariamente sequer pensar nisso. Isso mostra como a gramática do verbo ‘significar’ é diferente daquela de ‘pensar’. E nada é mais equivocado do que chamar o significar [*meinen*] de atividade mental! Ao menos, isto é, que alguém esteja se preparando para criar confusão. (IF 693, tradução nossa)⁵⁴.

Com essa explanação não quisemos percorrer ou esgotar todos os parágrafos em que aparece *meinen*, nas *Investigações Filosóficas* (o

⁵⁴ "When I teach someone the formation of the series ... I surely mean him to write ... at the hundredth place."—Quite right; you mean it. And evidently without necessarily even thinking of it. This shews you how different the grammar of the verb "to mean" is from that of "to think". And nothing is more wrong-headed than calling meaning a mental activity! Unless, that is, one is setting out to produce confusion.

que, embora teria sua relevância, seria um tanto quanto maçante e pretencioso por demais), nem, muito menos, fazer uma exegese do “ter em mente”. Buscamos, sim, com esse primeiro momento, mostrar a importância que o verbo ocupa no texto das IF – basta ver que ele está presente do início ao fim.

É claro que há objeções, sob vários aspectos e abordagens, que questionam esse modo de abordar a filosofia, por muitos chamado de anti-mentalista, de Wittgenstein, mas é algo que procuraremos abordar em um outro momento, como sempre dentro de nossa limitação, contudo, com o mesmo empenho que procuramos dar a esse momento. Mas, antes disso, acreditamos ser necessário investigarmos a seara em que vimos se apoiar, em sua última instância, o conteúdo associado ao nosso verbo “*meinen*” (ter em mente), que seria o conceito veiculado à expressão “forma de vida”, presente também na obra investigada, mas, como veremos, com bem menos aparições e permeada de significações.



CAPÍTULO II

LEBENSFORM (FORMA DE VIDA): HORIZONTE PARA COMPREENDER O “TER EM MENTE”

Introdução

Antes de entrar propriamente no tocante à forma de vida e sua única variável no plural, convém, brevemente, expor a situação do ser que ocupa, de forma ímpar, essa condição: o ser humano. E quando se fala em situação, aqui se refere, estritamente falando, à condição em que ele se desenvolve enquanto um ser que existe com outros, mas não apenas isso, se refere ao *medium* que permite sua compreensão, a compreensão do outro, bem como, a compreensão do mundo em que ele vive, com todas as suas nuances que lhe são próprias, se comparadas com as de outros seres também compreendidos no mundo.

É de conhecimento de todos e inclusive amplamente citada a definição de Aristóteles sobre o homem, enquanto constitutiva de sua distinção na natureza: o homem, melhor dizendo, o ser humano é um “animal racional” (*zoón logikón*). Mais precisamente, o termo o designa como um animal dotado de logos, ou seja, um animal que fala.

Desse modo, pode-se dizer que o ser humano é um ser de linguagem e que ela constitui um elemento que lhe é essencial. Segundo Glock,

Wittgenstein reabilita e radicaliza a ideia aristotélica de que os seres humanos são animais essencialmente linguísticos. As características que, em diferentes momentos, foram concebidas como aquilo que distingue os seres humanos de todas as outras criaturas – uma capacidade de conhecer verdades necessárias, a posse de um sentido moral, a consciência de si ou o senso histórico – são todas tributárias de nossas capacidades linguísticas distintivas. (GLOCK, 1998, p. 277, grifo nosso).

A linguagem, em seu caráter mais amplo, destaca-se como o *medium* pelo qual o ser humano é-no-mundo. Tudo no mundo humano se dá mediante a linguagem, poder-se-ia ainda afirmar que tudo no mundo humano é linguagem. Por isso, arrisca-se aqui um silogismo instrumental: se tudo no mundo humano é linguagem e se esse é o modo de ele ser no mundo, há uma imbricação entre o seu modo de ser e a linguagem como constituinte desse modo.

Nas palavras de Grayling:

A linguagem não é algo completo e autônomo que pode ser investigado independentemente de outras considerações, pois ela se entrelaça com todas as atividades e comportamentos humanos; conseqüentemente nossos inúmeros diferentes usos dela recebem conteúdo e significado de nossos afazeres práticos, nosso trabalho, nossas relações com as outras pessoas e com o mundo que habitamos – em suma, uma linguagem é parte do tecido de uma ‘forma de vida’ inclusiva. (GRAYLING: 2002, p. 90).

E, é a partir dessa constatação que se dá início ao constructo, cuja pretensão está na base deste capítulo, mostrar a pertinência e recorrência da expressão forma de vida como pano de fundo sobre o qual se pode entender a proposta de Wittgenstein nas Investigações, o que inclui o “ter em mente”.

Para isso, didaticamente, dividiremos este capítulo em três partes inter-relacionadas entre si. Primeiro, uma breve explanação sobre o termo “forma de vida” nas Investigações, depois sua relação com o seguimento de regras como uma práxis humana, em seguida, seu papel fundamental relacionado à ação linguística. Começemos, pois, situando o termo em questão neste capítulo.

2.1. “*Lebensform*”: Forma de vida ou formas de vida? Uma análise situacional

A expressão “forma(s) de vida” [*Lebensform*] aparece nas *Investigações Filosóficas* em pouquíssimos parágrafos, a saber: 19, 23, 241 (da primeira parte), e nas páginas 174 e 226 da segunda parte. Além do fato de aparecer em pouquíssimas passagens, conforme vimos, “as passagens em que o termo ocorre explicitamente não esclarecem com precisão como devemos compreendê-lo” (VELLOSO, 2003, p. 160). Isso nos coloca em uma situação um tanto limitada, quando da tentativa de entender tal termo. Mesmo ciente de que qualquer definição venha a se contrapor à proposta última de

Wittgenstein nas IF, que tem como fundo não o definir, mas o mostrar seus usos, ele próprio também não o fez.

Contudo, há duas referências que revelariam, a nosso ver, o que comporia o horizonte de compreensão do termo. Em uma delas, Arruda (2017, p. 210) diz:

O conjunto resultante dessa especial imbricação entre a linguagem e as atividades a ela associadas – também designada pelos termos: “o jogo de linguagem”, “jogo de linguagem total”, “jogo de linguagem humano”, “nosso jogo de linguagem” – constitui aquilo a que o autor das *Investigações Filosóficas* chamou preferencialmente de forma de vida humana.

Em outra, encontramos a afirmação de Santos; Martins; Silva (2016, p. 25), que diz que a “forma de vida parece se referir ao conjunto maior de práticas linguísticas e não linguísticas que delimitam a nossa natureza humana”.

Tenhamos, pois, no primeiro momento, aquilo afirmado na introdução deste capítulo, acompanhado dos textos acima como elementos primários de seu conteúdo. Voltando, contudo, ao fato de haver poucas aparições e dada a “obscuridade” do termo nos parágrafos mencionados, para alguns estudiosos, ele não constitui um ponto relevante no pensamento de Wittgenstein.

Para outros, por sua vez, “sua compreensão parece envolver, de algum modo, a compreensão das *Investigações Filosóficas* como um todo” (SPANIOL, 1990, p. 12). Segundo Velloso (2003, p. 159),

“outros, como Norman Malcolm (1986, p. 91) consideram-na uma noção fundamental”.

E não apenas isso. Em outro momento, ela nos diz que embora “esteja sujeita a uma enorme controvérsia, acreditamos que essa tenha sido uma noção central, ainda que por vezes misteriosa e fugidia, entre as preocupações finais do filósofo” (VELLOSO, 2003, p. 160). Arriscamos afirmar que, em se tratando da linguagem como condição *sine qua non* do ser humano no mundo, a forma de vida constitui como que o último recurso que possibilita o correto modo de entender a linguagem.

Nas palavras de Grayling (2022, p. 110), vemos claramente que o

conceito de ‘formas de vida’ desempenha um papel importante na filosofia do segundo Wittgenstein, pois é a noção a que ele recorre sempre que sua investigação atinge um ponto em que os outros filósofos seriam tentados a começar a procurar justificações mais profundas e fundamentais para os conceitos postos em ação em nosso pensamento e fala.

Para os que compartilham de seu importante papel no pensamento do filósofo austríaco, não se pode falar de jogos de linguagem, nem de seguir regras, nem de linguagem (conceitos caros a Wittgenstein), sem levar em consideração a ideia subjacente à “forma de vida”. Teríamos aqui a ideia de se tratar de modos de agir ou de atividades tipicamente humanas, algo como intimamente ligado

à dimensão humana. Segundo Arruda (2017, p. 72), “nossa *forma de vida* [...] se revela como sendo um modo de agir comum dos homens”.

Nas IF, por exemplo, ao se tratar dos jogos de linguagem, em sua totalidade, encontramos: “Chamarei esses jogos de ‘jogos de linguagem’ e às vezes falarei de uma linguagem primitiva como um jogo de linguagem.” (IF 7, tradução nossa)¹. E, situando esse mesmo jogo, encontramos no parágrafo 23: “Aqui, o termo ‘jogo de linguagem’ pretende trazer à tona o fato de que o *falar* da linguagem é parte de uma atividade, ou de uma forma de vida [*Lebensform*].” (IF 23, grifo no autor, tradução nossa)². Nota-se, dessa forma, uma associação direta em que *Lebensform* parece está associado a jogos de linguagem e outras atividades (linguagem primitiva, por exemplo), mas não todas as atividades, apenas as atividades humanas.

Pode-se dizer, ainda com base no parágrafo 7 das IF, citado anteriormente, que Wittgenstein, quando fala jogo de linguagem, não está levando em consideração apenas a linguagem em seu sentido mais estrito, mas também todas as atividades concernentes ao ser humano a que a linguagem se entrelaça, como vimos, por exemplo, no capítulo anterior, na seção 1.4, quando da ostensão como um jogo de

¹ I will call these games "language-games" and will sometimes speak of a primitive language as a language-game.

² Here the term "language-game" is meant to bring into prominence the fact that the speaking of language is part of an activity, or of a form of life.

linguagem voltado para o nomear, em que não é o simples apontar que resume esse processo.

Da mesma forma, relacionada a essa aparição nas IF,

a primeira interpretação considera que as noções de “formas de vida” e “jogos de linguagem” poderiam ser usadas de uma forma mais ou menos sinônima: [ou seja,] dar exemplos de formas de vida seria dar exemplos de jogos de linguagem. (VELLOSO, 2003, p. 161).

Exemplos de jogos de linguagem são apresentados por Wittgenstein nas IF, parágrafo 23. São alguns deles:

Dar ordens e obedecê-las;
Descrever a aparência de um objeto ou fornecer suas medidas;
Construir um objeto a partir de uma descrição (um desenho);
Reportar um evento;
Especular sobre um evento; (IF 23, tradução nossa)³.

Com isso não se quer dizer que seja explícita essa associação, ou seja, a associação entre jogos de linguagem e forma de vida, uma vez que o próprio Wittgenstein também faz uma associação da linguagem, tomada em seu conjunto, com o jogo de linguagem, mas nem por isso se pode ser suprasumido um no outro.

³ Giving orders, and obeying them;
Describing the appearance of an object, or giving its measurements;
Constructing an object from a description (a drawing);
Reporting an event;
Speculating about an event;

Um exemplo disso encontramos apresentado por Velloso (2003, p. 162), que diz:

uma identificação de jogos de linguagem e linguagem ‘completa’, por sua vez, mostra uma abordagem que possibilita uma desvinculação do jogo de linguagem apresentado no parágrafo 19 da IF a uma linguagem primitiva, o que parece indicar uma amplitude maior relacionada à própria expressão.

Outro aspecto a ser levado em consideração, embora sem muitos pormenores, refere-se ao termo que ora aparece no singular, forma de vida, ora no plural, formas de vida.

De acordo com Spaniol (1990, p. 13), para “alguns intérpretes (ver, por exemplo, S. Kripke 1982:96-98), existiria uma única forma de vida característica da nossa espécie, algo como a forma de vida humana”. Contudo, nas mesmas IF, Wittgenstein, ao falar de “uma forma de vida”, dá a entender que existem outras, que se poderia falar de “formas de vida”. Vejamos, por exemplo, o parágrafo 19, que diz: “Imaginar uma linguagem significa imaginar uma forma de vida.” (IF 19, tradução nossa)⁴. Admitir uma linguagem, impreterivelmente, implicaria em admitir outras e, conseqüentemente, outras formas de vida, em que jogos de linguagem norteiam o modo como nos situamos na linguagem. Da mesma forma, na mesma língua, jogos de linguagem caducam, caem em desuso, novos são criados, e tudo isso possibilita outras formas de nos colocar em situação.

⁴ To imagine a language means to imagine a form of life.

Ainda no parágrafo 23 das IF, dá-se a entender que, quando se diz que “o falar da linguagem é parte de uma atividade ou de uma ‘forma de vida’”, supõem-se outras formas de vida. Além disso, segundo Velloso (2003, p. 164), nesse mesmo parágrafo, “Wittgenstein emprega claramente o termo ‘jogos de linguagem’ justamente como um elo entre ‘linguagem’ e ‘atividade ou forma de vida’, considerando a linguagem como uma parte de uma forma de vida”, e segue:

Aqui parece haver, levando como um todo, as IF, um maior esclarecimento quanto à expressão forma de vida. Justamente ao aproximar mais claramente o termo ‘jogos de linguagem’ à linguagem como um todo, característica ímpar dos seres humanos, que, por sua vez, pensada em sua amplitude, a aproxima, também, à ‘atividade’, ou seu sinônimo aplicado ‘uma forma de vida’. (VELLOSO, 2003. p. 164).

Nessa associação entre linguagem e forma de vida, frisa-se mais uma vez que Wittgenstein dá a entender que a linguagem não seria unicamente o ato de falar, mais o conjunto das atividades do ser humano e, desse modo, “jogos de linguagem” comporiam os diversos usos da linguagem como elementos que fazem de nossa fala, como um todo, como algo que contém sentido, algo que tem o caráter comum da comunidade de seres humanos. Nas palavras de Grayling:

Com ‘forma de vida’ Wittgenstein está se referindo ao consenso subjacente – linguístico e não linguístico – de comportamento, assunções, práticas, tradições e propensões naturais que os humanos, como seres sociais,

compartilham entre si, e que é, portanto, pressuposto na linguagem que usa; a linguagem está entrelaçada nesse padrão de atividade e caráter humanos, e o significado é atribuído às suas expressões pela perspectiva compartilhada e pela natureza de seus usuários. (GRAYLING: 2002, P. 110).

Sendo assim, associada à expressão “forma de vida” está a condição intrinsecamente pública da linguagem, que tanto empenho dedicou Wittgenstein nas Investigações, contrariamente à defesa de filósofos que vinculavam sua teoria de significação no que concerne à compreensão, à processos mentais. Sobre isso, cremos que ficou clara nossa explanação no primeiro capítulo.

Outro aspecto que se relaciona ao conceito “forma de vida”, também relacionado ao que vimos acima, diz respeito à sua vinculação direta com o ser humano e aqui nos apoiamos no primeiro momento a abordagens apresentadas por Velloso.

No primeiro momento, ela apresenta o conceito “forma de vida” como algo a ser entendido biologicamente. Para ela, “o termo ‘forma de vida’ seria compreendido biologicamente, e a situação biológica e orgânica de um indivíduo seria a sua forma de vida” (VELLOSO, 2003, p.164).

Sobre isso, na introdução de nosso capítulo, falou-se da condição constituinte do ser humano baseada em Aristóteles, ao

definir o homem como “*zoon logikon*”, animal que fala⁵. O ato de falar é algo que fazemos sem nos dar conta de que o estamos fazendo. Da mesma forma, essa condição “estaria no mesmo nível de outros comportamentos biológicos complexos que são realizados dessa mesma maneira, como comer, andar, beber e brincar” (VELLOSO, 2003, p.165).

Contudo, se voltarmos um pouco mais de atenção para essa equiparação, poder-se-á perceber que há limitações, uma vez que antecede ao indivíduo uma estrutura social que possibilita algumas dessas ações e a fala é uma delas. Falar não é uma condição inata dos seres humanos. Biologicamente falando, ele nasce com condições biofisiológicas, que possibilitam o ato de falar, mas este ato só se faz possível dentro de uma comunidade de falantes, que o estimulam a usar essas condições.

A linguagem, como estamos acostumados, é, pois, algo que se aprende quando se está imerso em um meio que torna possível essa ação, diferentemente do ato de comer e beber. Inclusive, contrariamente ao que apresenta Velloso (2003), até o ato de andar como andamos e brincar como brincamos não são possíveis fora do meio em que nos desenvolvemos. Isso já aponta para outra abordagem, forma de vida como culturas diferentes.

⁵ Tomamos aqui essa definição não no sentido de que a fala é algo constituinte do ser humano, mas que este tem elementos em sua constituição, que possibilitam o ato de falar, ponto que falaremos adiante.

Como veremos, há elementos em que parece haver essa aproximação, uma vez que o conceito “forma de vida”, como vimos, para Wittgenstein, se refere a participar de uma forma de vida, que no mundo humano associa-se diretamente com a cultura como uma “produção”, ao mesmo tempo em que o próprio ser humano é fruto dela.

Segundo Velloso (2003, p. 168), “na linguagem, o ato social é realçado no lugar da ação do indivíduo”. E conforme ela apresenta, “Gertrude Conway defende esse ponto de vista” (VELLOSO, 2003, p. 168). E mais adiante acrescenta que “descrever uma forma de vida seria descrever uma cultura”.

É claro que essa abordagem, também por ela apresentada, geraria um problema: se o conceito de forma de vida estiver entrelaçado ao de cultura, restritamente falando, como será possível a compreensão de outra cultura ou até mesmo o compartilhamento intercultural? E sendo possível essa compreensão de uma cultura alheia, qual seria o ponto de partida que viria a tornar possível essa compreensão?

Bem, não é nosso objetivo fazer uma análise antropológica, mas, no tocante à relação entre cultura e forma de vida, mostrar que interpretações e associações são possíveis. E que a partir da perspectiva a ser adotada, elementos são apresentados com fim a uma justificação.

Sendo assim, Velloso (2003, p. 172) diz que:

Segundo Winch, nesses casos [interpretação e compreensão de outra cultura], a maior dificuldade que temos de enfrentar é originada do fato de que a nossa “forma de vida” não dispõe dos conceitos necessários para compreendermos uma “forma de vida” diferente.

A saída encontrada por Winch, na interpretação de Velloso, foi recorrer ao conceito de racionalidade, que está presente em toda cultura.

Segundo o pensamento desse filósofo, a racionalidade seria uma espécie de condição de possibilidade para qualquer linguagem. Ela seria, portanto, uma espécie de solo comum através do qual poderíamos compreender outras culturas. (VELLOSO, 2003, p.173).

Contudo, essa saída apenas transfere a possibilidade de interpretação de uma cultura alheia por meio da racionalidade, presente em toda cultura: uma espécie de “solo comum”. O preço a ser pago por essa interpretação, segundo Velloso (2003), é que, ao fazer isso, ele transfere a carga semântica da “forma de vida” proposta por Wittgenstein para uma noção de racionalidade simplista. Para ela, essa solução não considera um fator intimamente relacionado ao conceito de “forma de vida”, talvez o mais importante dele, que é o fato de não ser justificável pela mediação de “princípio de racionalidade”.

Relacionado ao mesmo tema, e na mesma perspectiva, vemos num exceto de Arruda (2017, p. 74), quando de sua menção à forma

de vida, que diz: “se *usamos* a linguagem, aceitamos o fundamento como fundamento, sem qualquer razão. Ele, como a nossa *forma de vida*, é um *dado*”, ou seja, simplesmente agimos assim. Desse modo nos é permitido afirmar com Wittgenstein: “O que tem de ser aceito, o dado, são – poder-se-ia dizer – formas de vida.” (IF II 226, tradução nossa)⁶.

Neste último excerto percebe-se que não está, pois, vinculada à noção de “forma de vida”, uma racionalidade como fundamento do agir, simplesmente agimos da forma como agimos, como algo próprio de nosso agir que é possível por causa de nossa forma de vida.

O que queremos mostrar aqui se associa a uma interpretação de forma de vida oposta à transcendental que se faz dela, ou seja, a interpretação oposta ao nosso termo é uma interpretação naturalista. Nela, “sustenta-se amiúde que nossa forma de vida faz parte da natureza biológica humana inflexível, que determina rigidamente a forma como agimos e reagimos” (GLOCK, 1998 p.175).

Contudo, o próprio Glock (1998, p. 175) diz:

O naturalismo de Wittgenstein é antropológico, e não biológico. Comandar, perguntar, narrar, tagarelar são coisas que fazem ‘parte de nossa história natural, assim como andar, comer, beber, jogar’ (IF 25). Tais atividades, bem como as já citadas anteriormente, são culturais, são formas de interação social.

⁶ What has to be accepted, the given, is—so one could say—forms of life.

Isso não quer dizer que um *modus vivendi* de uma cultura específica não seja passível de uma racionalização, até porque dizer que algo é assim e não de outro modo já implica uma racionalização desse modo. O que se quer dizer com isso é que a racionalidade como critério elementar comum às diversas culturas não pode ser o único meio possível de interpretação.

E quando falamos de interpretação do conceito “forma de vida”, temos uma última apresentação por Velloso, cunhada como interpretação singular. Em seu texto, diz que “Newton Garver, sugere, como única opção plausível, que Wittgenstein esteja se referindo a **uma única forma de vida humana**. Garver apoia a sua posição nos seguintes parágrafos das IF: §19, § 23, § 241, e p. 174.” (VELLOSO, 2003, p. 176 grifos nosso).

Vejamos o que é dito sobre *lebensform* nesses parágrafos e no que aparece sua versão no plural:

E imaginar uma língua significa imaginar uma forma de vida. (IF 19, tradução nossa)⁷.

Aqui, o termo "jogo de linguagem" pretende trazer à tona o fato de que o falar da linguagem é parte de uma atividade, ou de uma forma de vida. (IF 23, tradução nossa)⁸.

É o que os seres humanos dizem que é verdadeiro e falso; e eles concordam na linguagem que usam. Isso não é

⁷ And to imagine a language means to imagine a form of life.

⁸ Here the term "language-game" is meant to bring into prominence the fact that the speaking of language is part of an activity, or of a form of life.

concordância nas opiniões, mas na forma de vida. (IF 241, tradução nossa)⁹.

Só podem ter esperança quem pode falar? Apenas aqueles que dominam o uso de uma língua. Ou seja, os fenômenos da esperança são modos dessa complicada forma de vida. (IF II, p. 174, tradução nossa)¹⁰.

O que tem de ser aceito, o dado, são – poder-se-ia dizer – *formas de vida*. (IF II, p. 226, tradução nossa, grifos do autor)¹¹.

Note-se que, no que concerne às quatro passagens, sequencialmente apresentadas aqui, a dizer: “imaginar uma língua”, “falar da linguagem” e “concordam na linguagem”, todas as expressões estão vinculadas ao que apresentamos desde o início de nosso capítulo: “ser humano como ser de linguagem”.

É claro que não se está aqui dando nenhuma definição metafísica do que seria ser humano, apenas realçando uma característica comum a todos eles, independentemente da cultura em que ele esteja inserido. E aqui está construída uma argumentação redundantemente justificada, em consonância com o que se segue:

O argumento geral desenvolvido por Garver diz respeito a um problema mais filosófico. Segundo esse argumento, só podemos falar coerentemente de **uma única forma de vida humana**, uma vez que a linguagem é um elemento comum a todos os seres humanos. (VELLOSO, 2003, p. 176, grifo nosso).

⁹ It is what human beings say that is true and false; and they agree in the language they use. That is not agreement in opinions but in form of life.

¹⁰ Can only those hope who can talk? Only those who have mastered the use of a language. That is to say, the phenomena of hope are modes of this complicated form of life.

¹¹ What has to be accepted, the given, is—so one could say—forms of life.

A nosso ver, parece haver uma maior proximidade ao que Wittgenstein chamava de essa “complicada forma de vida” (IF II, p. 174). Embora nela esteja presente indubitavelmente a dimensão da linguagem, comum a todos os seres humanos, não se lhe reduz enquanto ação linguística apenas, mas também não linguística, o que constitui naturalmente a forma de vida humana.

Dizendo de outro modo, quando Wittgenstein usa o conceito “forma de vida”, ele procurar incorporar à linguagem situações interpessoais que, embora sejam muitas, não se reduzem apenas à linguagem e, desse modo, a argumentos.

Quem, por exemplo, em suas condições normais, não é capaz de, diante de uma afirmação proveniente de outro não tão imerso ainda no mundo humano, como uma criança, saber que ela falta com a verdade (salvo enganos, é claro)? Isso se dá porque nos diversos jogos de linguagem, elementos extralinguísticos possibilitam essa interpretação, o que se constituiria como outros jogos de linguagem.

Em suma, pode-se dizer que o conjunto das ações humanas (o mundo humano) seria, na filosofia de Wittgenstein, resumido, se lido corretamente, na expressão por ele resignificada: “forma de vida”. Dito de outro modo, “não podemos deixar de ter em mente o fato de que ela [forma de vida] está na base de uma compreensão do homem e de sua condição enquanto ser para a linguagem” (SANTOS; MARTINS; SILVA, 2016, p. 26). E aqui cremos ter exposto as nuances

inerentes à forma de vida no texto das *Investigações Filosóficas*, como falamos. É claro que nesse momento, nosso horizonte buscou relacioná-la aos usos, interpretações e aproximações feitas por especialistas.

Como foi previamente afirmado, queremos mostrar também, com a finalidade de corroborá-lo, como ela (a forma de vida) se entrelaça com a ação que também se constitui como humana, mas subordinada, conhecida como seguir regras, tão cara no pensamento de nosso filósofo.

2.2 Seguir regras: para além de uma interpretação, uma práxis humana

O que se quer abordar nesse momento ocupa um lugar também de importância no pensamento de Wittgenstein. Da ênfase em sua primeira filosofia, dada na abordagem da linguagem como uma atividade guiada pelo cálculo, em sua última fase, há uma mudança de concepção. Há, nesse processo, a mudança da exatidão que garante a representatividade da noção linguagem-mundo, presente na teoria pictórica da linguagem, para o seguir regras. Nesse último caso, não se pode pensar como algo fixo, uma vez que o que se entende dessa epistemologia de seguir regras em Wittgenstein está baseado em alguns conceitos que ocupam uma centralidade como “técnica”, “costume” e “prática”. De um princípio ontológico da linguagem, em

que há uma condição elementar que possibilita a significação, fixa, precisa, única, no primeiro momento, no segundo, o conceito que abrange a técnica está ligado ao de capacidade, que conseqüentemente se liga ao conceito de habilidade e, finalmente e em conjunto, está ligado ao conceito de compreensão.

Segundo Souza (2019, p. 171), “o externalismo semântico de Wittgenstein ressalta que regras podem ser compreendidas e dominadas a partir do ponto de vista das práticas cotidianas dos jogos de linguagens”. E essas práticas são contempladas, porque são mediadas numa instância que possibilita sua aplicação, que se dá na linguagem.

Conforme vimos na seção anterior, o conteúdo contemplado pela expressão “forma de vida” constitui “o sistema de referência por meio do qual podemos interpretar uma língua desconhecida e, também, distinguir modos de agir *normais* daqueles *anormais*” (ARRUDA, 2017, p. 72). Poder-se-ia ir mais além do que interpretar uma língua desconhecida, a forma de vida constitui como o sistema por meio do qual também sabemos, enquanto seres humanos, quando seguimos regras corretamente ou não, da qual também a língua faz parte, uma vez que a linguagem é uma prática humana guiada por regras.

Quanto aos modos de agir “normais” e “anormais” acima, por sua vez, é importante deixar claro suas referências, em que o mesmo autor explica:

As práticas normais são aquelas onde uma regra é claramente aplicada, e quanto mais anormais elas forem, mais dificuldade teremos de distinguir se a regra está ou não sendo seguida, como no caso de alguém que naturalmente reage ao gesto de apontar com o dedo para uma dada direção olhando na direção do pulso e não na do dedo indicador. (ARRUDA, 2017, p. 72).

E, quando falamos de regras, entramos num conceito muito explorado por Wittgenstein nas IF. Segundo Hintikka & Hintikka (1994, p. 264),

Wittgenstein reconhece que existe uma conexão estreita entre o conceito de jogo de linguagem e o de regra. Contudo, ele inverte a sua prioridade relativa tal como acreditamos habitualmente que ela seja, com isso, salva a seu contento a primazia dos jogos de linguagem.

Em outro momento, complementa dizendo que “toda longa discussão acerca da observância de regras nas *Investigações Filosóficas* ocupa uma posição natural importante na estrutura global da argumentação geral de Wittgenstein” (Hintikka; Hintikka 1994, p. 264).

Podemos dizer, a partir do exposto até então, que, de acordo com Wittgenstein, seguimos regras, somos guiados por elas, mas o modo como o fazemos não seria uma interpretação que tem como recurso um processo mental e, portanto, interno, na mente. Da

mesma forma a compreensão dessas mesmas regras não se dá como um recurso à mente, mas acontece no terreno das práticas linguísticas.

O que Wittgenstein compreende, quando se refere à compreensão, pode ser baseado em duas premissas: na primeira, para ele, compreender tem a ver com dominar uma técnica que se aprende através de exercícios e adestramento, ou seja, é uma habilidade que os falantes capazes adquirem através das práticas dos jogos de linguagens; na segunda, essa mesma técnica é caracterizada por regras de aplicação que se relacionam diretamente com a compreensão. Contudo,

a regra não é uma entidade abstrata captada através de um ato mental ou intuitivo. **A regra é aplicada e compartilhada pelos falantes de uma forma de vida.** Não se encontra em manuais ou em algum lugar etéreo. A regra é o pressuposto central das práticas linguísticas. Uma regra é apreendida no próprio ato de aprendizagem da linguagem. (SOUZA, 2019, p. 166, grifo nosso).

Quando, por exemplo, direcionamos nossa atenção para quem age, como quando alguém escreve: 0, 2, 4, 6... e diante da ordem: “continue”, tem-se o que se segue, ou seja, 8, 10, 12 e assim por diante, não quer dizer que quem continuou intuiu (captou o que estava na mente de quem propôs) o que estava por trás da sequência inicial; quer dizer, sim, que ele domina esse seguimento de regra, nesse caso, aqui, a regra de acrescentar +2.

Esse seguimento não se torna possível porque ao olhar para a sequência se pensa o que o outro tinha “em mente”, mas só é possível porque participa desse jogo de continuar, porque as regras são transmitidas, ensinadas, são frutos de treinos, dão-se dentro de uma concepção pragmática da linguagem, e, como pragmática, ela é partilhada, não é algo que se dá privadamente. Segundo Arruda (1997, p. 229):

As práticas efetuadas quando uma regra é seguida são necessariamente ações públicas, isto é, atividades objetivas que podem ser conhecidas por outros e testemunháveis (ainda que, circunstancialmente, não o sejam, como no caso de alguém jogar paciências na solidão de seu quarto). Desta perspectiva, **o “seguir a regra” está intrinsecamente ligado com a publicidade das ações realizadas quando se segue uma regra.** (Grifo nosso).

Da mesma forma, porém dito de outro modo, nos diz Hintikka:

É o jogo de linguagem todo que determina – na medida em que uma determinação seja possível – se uma regra está sendo seguida ou não. E um jogo de linguagem não se aprende mediante o aprendizado de critérios; ele é ensinado por treinamento e inculcação. (Hintikka; Hintikka 1994, p. 273).

Aqui, no primeiro momento, parece haver uma troca desconexa entre regras e jogos de linguagem, mas ela aparece aqui em sua estreita conexão, pois a expressão “jogos de linguagem” tem a pretensão de salientar o fato de que “falar uma língua é parte de uma

atividade, de uma forma de vida” (IF 23), da mesma forma que a ação de seguir regras.

Retomando o exemplo da sequência anterior +2, pode-se dizer que o que possibilita o seguimento correto é um jogo de linguagem que foi dominado por quem segue corretamente, ele faz parte do modo como fomos treinados a fazer. Linguagem aqui aparece mais uma vez como o domínio de uma técnica partilhada por todos, em nossa forma de vida. Não queremos dizer com isso que não haja nenhum processo mental implicado no seguimento da regra estabelecida nesse jogo de linguagem específico, mas que ele não é o responsável por esse seguimento.

Por outro lado, ainda,

a sensação de estar sendo guiado por uma regra não garante que a regra esteja sendo seguida, pois alguém poderia pensar que está seguindo uma regra, mas na verdade está aplicando-a incorretamente [...]. O fato de alguém agir de acordo com uma regra pode ser uma questão de simples coincidência. (GRAYLING, 2002, p. 104).

Mais uma vez, vemos que o seguimento de uma regra não é fruto de uma interpretação mental da mesma regra. Como dito, às vezes, trata-se de uma simples coincidência de que se está seguindo, ou seja, o domínio da regra faz com que quem quer que a siga, o faça, muitas vezes, sem nem perceber que o faz. Contrariamente,

diz Wittgenstein, defensores da concepção de cálculo tentam explicar esses aspectos e superar os problemas

associados com eles procurando uma descrição unitária do que está na base do seguimento de regras, tipicamente pensando no seguimento de regras como um processo mental interno; e, além disso, fazendo essa descrição em termos de alguma espécie de mecanismo mental. (GRAYLING, 2002, p. 104).

Ao contrário do dito acima, segundo as IF, e aqui se aplica também ao caso de seguir regras: “as crianças são educadas para realizar essas ações, usar essas palavras enquanto o fazem e reagir dessa maneira às palavras dos outros.” (IF 6, tradução nossa)¹².

Nas Observações sobre os fundamentos da matemática (OFM 2), por sua vez, ao se referir à aplicação correta do uso de uma fórmula, por exemplo, encontramos o que se segue:

O significado que se pretende dar à fórmula determina os passos a seguir. Qual é o critério para saber que significado se quis dar à fórmula? O modo e a maneira, presumivelmente, como a usamos continuamente, como nos foi ensinado a usá-la. (OFM, 2), tradução nossa)¹³.

Nesse exceto, é claro que a fórmula aparece como que de caráter formal, em que o conteúdo que lhe é atribuído é fruto de sua aplicação, daí o fato de se questionar pelo significado que se lhe pretende dar. Cabe-nos, apenas, nessa abordagem, chamar a atenção para o critério correto de sua aplicação e, sobre esse aspecto, temos

¹² The children are brought up to perform these actions, to use these words as they do so, and to react in this way to the words of others.

¹³ ‘El significado que pretende darse a la formula determina los pasos a seguir ¿Cual es el criterio para saber qué significado ha querido darse a la formula? El modo y manera, presumiblemente, como la usamos de continuo, como se nos enseñó a usarla.

claramente a reposta no próprio texto: “o modo [...] como a usamos continuamente” (OFM 2).

Ainda sobre o fato de seguir corretamente uma regra e o critério de saber se realmente se está seguindo-a, temos, no exceto a seguir, uma aplicação como exemplo.

O próprio conceito de seguir uma regra (no caso, o indicador de direção), existe somente ‘na medida’ em que existe um uso regular, um hábito. Ou seja, é logicamente impossível alguém ‘orientar-se por um indicador de direção’ sem que haja um uso regular de indicadores de direção. (SPANIOL, 1990, p. 18).

Pensemos, pois, no seguinte exemplo: imaginemos que exista uma floresta cheia de trilhas que, em meio a bifurcações, leva a um local específico e por onde passam normalmente pessoas que não tenham conhecimento de sinais em forma de seta, como o que estamos comumente acostumados no trânsito. Colocamos uma série de setas, indicando que ali se encontra o caminho mais curto com destino a um fim específico.

De modo algum, as pessoas que nunca tiveram contato com o modo de vida orientado por sinais saberiam o que significa aquele sinal específico ou nenhum parecido com ele. Há, pois, uma forma de proceder, uma necessidade inerente que se vincula à experiência, nesse caso de seguir setas, e isso estaria imbricado a uma forma de vida.

Não há, nesse exemplo (poderia ser outro), nenhum hábito, costume, regra, por parte que quem partilha aquele modo de vida; não há, pois, um uso regular naquela prática de vida. Ou seja, “uma pessoa passa por um poste de sinalização apenas na medida em que existe um uso regular de postes de sinalização, um costume.” (IF 198, tradução nossa)¹⁴.

A ênfase nesses exemplos se dá em torno do hábito, costume, como elemento de verificação do seguimento de regras. Desse modo, retomamos mais uma vez Spaniol (1990, p. 19) que diz: “seguir uma regra ou aplicar a regra é simplesmente uma exemplificação do uso habitual, ou então, o que chamamos seguir uma regra e ‘ir contra ela’ manifesta a nossa concepção desta regra (IF 201)”. E segue:

Por causa desta conexão conceitual entre um uso habitual e a aplicação da regra podemos dizer: ‘Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez são hábitos (costumes, instituições)’ (IF 199). E o termo ‘hábito’ aqui deve ser entendido no seu significado ordinário de comportamento regular. (SPANIOL, 1990, p.19).

E com relação ao hábito, nesse sentido de “comportamento regular”, podemos afirmar que ele exclui o fato de que seguir uma regra seja algo que se processa internamente, ou mais especificamente, seja oriundo de um processo mental. Conforme as IF,

¹⁴ A person goes by a sign-post only in so far as there exists a regular use of sign-posts, a custom

"pensar que se está obedecendo a uma regra não é obedecer a uma regra". (IF 202, tradução nossa)¹⁵.

Para Arruda, por sua vez,

para que haja comportamentos regulares baseados em regras, não somente é pressuposto o ‘agir comum da humanidade’, característico de nossa *forma de vida*, como também deve haver certa uniformidade da realidade que circunda a *forma de vida* e na qual ela se desenvolve (ARRUDA, 2017, p. 72).

Desse modo, pode-se dizer que se segue uma regra, porque, na trama da vida, acostuma-se a segui-la, “dizemos de uma pessoa que ela segue uma regra pela maneira pela qual ela usa regras, invoca formulações de regras, se refere a regras ao explicar o que faz, ao justificar, avaliar, criticar (Baker e Hacker, 1985b)” (LAMPREIA, 1992, p. 329). Ademais, dizemos, seria fruto de um aprendizado, como o jogo de linguagem que utilizamos para aprender o nome de algo. Vinculado a esse aprender está o jogo que possibilita o ato de “denominar”, como vimos anteriormente. E tudo se dá na vivência característica da linguagem, que, como apresenta Wittgenstein, “refere-se a um *modo de vida*” (OFM 34, grifo do autor, tradução nossa)¹⁶.

Segundo Grayling,

o seguimento de regras é uma prática geral estabelecida pela concordância, pelo costume e pelo treino. Embora as regras realmente nos guiem e nos proporcionem medidas

¹⁵ to think one is obeying a rule is not to obey a rule.

¹⁶ El lenguaje, quiero decir, remite a un *modo de vida*.

de correção, elas não são independentes de nós e, portanto, não constituem um padrão coercivo imposto de fora de nossas próprias práticas de seguimento de regras (GRAYLING, 2002, p. 106).

Isso aproxima a linguagem (e quando falamos de linguagem aqui estamos falando do modo de vida humano), de modo inseparável, à forma de vida. No parágrafo 19 das IF encontramos, de modo explícito, a afirmação: “Imaginar uma linguagem significa imaginar uma forma de vida.” (IF 19). E sua presença na linguagem se constitui como um elemento estruturante, como vemos a seguir.

A inclusão das **formas de vida** na linguagem situa esta última muito próximo de atividades como comer e beber: ‘Comandar, perguntar, contar, tagarelar pertencem à nossa história natural, assim como andar, comer, beber, jogar’ (IF 25; cf. IF 415). (SPANIOL, 1990, p. 22).

Uma primeira conclusão que podemos tirar do aspecto de seguir uma regra como costume é o seguinte:

Wittgenstein pretende fixar vários pontos, dois dos quais são especialmente importantes [...]:

1. **o segmento de regra não é uma atividade mental interna**, algo oculto, mais uma questão pública; quando alguém vê uma placa de orientação e segue a direção indicada não está obedecendo internamente uma regra e [...] agindo de acordo com ela: o ato de ele tomar a direção indicada pela placa é justamente o de seguir a regra pertinente.

2. **Seguir regras é essencialmente uma prática social**, ou seja, algo que existe numa comunidade; e é a existência de concordância na comunidade que estabelece as regras que seguimos. (GRAYLING, 2002, p. 106-107, grifo nosso).

E nas palavras de Wittgenstein, “a palavra ‘acordo’ e a palavra ‘regra’ estão relacionadas entre si, são primas. Se eu ensino a alguém o uso de uma palavra, ele aprende o uso da outra com ela.” (IF 224, tradução nossa)¹⁷.

Em suma, o que queremos dizer com isso é que seguir regras é uma prática internalizada pelos costumes e, na concordância de uma comunidade, assume uma característica essencialmente pública. As regras mesmas nos fornecem os critérios de correção, mas isso só acontece porque estão baseadas na concordância da comunidade dos falantes. Por isso, seguir regras corretamente é estar de acordo com as práticas outorgadas pela comunidade.

Agindo de acordo com os membros da comunidade, aplicamos a regra corretamente. Isso não quer dizer comunidade aqui um modelo reduzido de pessoas nem a parte maior de seus membros, mas ela como um todo. Sobre isso, encontramos um excerto de Glock que exemplifica de um modo mais claro o que vimos falando.

‘Aplicar a regra corretamente’ não significa ‘fazer o que a maior parte das pessoas faz’ (as regras podem ser mal aplicadas por todo um grupo de pessoas, como foi o caso dos primeiros cálculos Newtonianos relativos à órbita lunar). A regra é nosso padrão de correção. Mas uma coisa só pode constituir este tipo de padrão se for utilizada como tal. Uma regra não existe a não ser que haja a prática de dizer que certas coisas são ‘obedecê-la’ e certas coisas são ‘transgredi-la’. As relações internas são

¹⁷ The word "agreement" and the word "rule" are related to one another, they are cousins. If I teach anyone the use of the one word, he learns the use of the other with it.

produzidas por nossas atividades normativas – ensinamos e explicamos regras, e criticamos, justificamos ou caracterizamos ações, tomando-as como base. (IF 197-202). (GLOCK, 1998, p. 316).

2.3 Forma de vida como “fundamento” da ação linguística

Outro aspecto vinculado à forma de vida diz respeito à concordância entre o verdadeiro e o falso. Em que repousa, pois, a verificação de uma afirmação, seja no uso que fazemos comumente, seja no campo da ciência? (Lógico que haverá questionamentos, dúvidas, negações quanto se relaciona ao critério de verificação no campo das ciências). Há várias respostas a essa pergunta, dadas por vários filósofos e em todas elas, ora repousa no mundo exterior, como no realismo, por exemplo, sendo esse o critério para qualquer afirmação; ora compete ao sujeito como elemento possibilitador da mesma verificação, e um expoente dessa vertente encontramos no iluminismo. Há ainda uma corrente que tenta mediar a condição de verificação entre o interno e o externo, denominada de perspectivismo. E não se esgota aqui.

Quisemos apenas mostrar nesse primeiro momento uma ideia que, embora simplista, dada nosso foco de pesquisa, possa apresentar como condição de possibilidade de toda afirmação, o que se estende também para o campo da ética, por exemplo. Mas voltemos à seara em que repousa nosso trabalho.

Em *Da Certeza*, ao se referir ao significado, e este aqui se refere ao que é tido como verdadeiro ou falso, encontramos: “O significado de nossa fala provém do restante dos nossos modos de proceder.” (DC 229). Com significado, como vimos em vários momentos do capítulo anterior, referimo-nos aqui à “representação” assumida por algo que, em última instância, é passível de verificação, senão, do contrário, tudo poderia ser significado. Anteriormente, na mesma obra, encontramos duas citações que se relacionam diretamente a essa, são elas:

Um significado de uma palavra é um gênero de utilização desta porque é aquilo que aprendemos quando a palavra é incorporada na nossa linguagem. (DC 61).

É por isso que existe correspondência entre os conceitos ‘regra’ e ‘significado’. (DC 62).

Situando a extensão do significado, vimos que ele se origina, no pensamento de Wittgenstein, do uso que fazemos em nossa linguagem. E essa, em seu pensamento, em sua segunda formulação, não se constitui como uma instância baseada em cálculo, como no *Tractatus*, em que há uma rigidez quando da representação entre linguagem e mundo, mas como uma instância guiada por regras, instância essa que, embora não tenha a rigidez da primeira, possui ordenamento, seguimento, hábito, costume, prática, como elementos constituintes de seu funcionamento. Tudo isso, como vimos, são elementos que constituem nossa forma de vida, que tem a linguagem como elemento principal, assumindo sua condição *sine qua non*.

E é a partir dela que podemos afirmar, juntamente com Arruda (2017, p. 73) que “somente onde uma linguagem tenha lugar, é que se tem a possibilidade de formular proposições verdadeiras ou falsas acerca da realidade”. E como não há outro lugar, onde se pode fazer tais afirmações, senão na linguagem? Para Wittgenstein, nas *Investigações Filosóficas*, “correto e incorreto é o que as pessoas dizem; e **as pessoas concordam na linguagem**. Isso não é uma concordância de opiniões, mas de forma de vida.” (IF 241, grifo nosso).

Novamente em *Da Certeza*, Wittgenstein mostra, ao nosso ver, onde se “fundamenta” o que se faz na vida humana, e, conseqüentemente, o que dizemos. Segundo ele,

Toda verificação, confirmação e invalidação de uma hipótese ocorrem já no interior de um sistema. E este sistema não é um ponto de partida, mais ou menos arbitrário duvidoso, para todos os nossos argumentos: não, pertence à essência daquilo que chamamos um argumento. (DC 105, grifo nosso).

Esse sistema se nos apresenta como a condição de possibilidade de toda afirmação, e, como toda afirmação repousa naquilo de denominamos argumento, pode-se dizer que ele faz parte de nossa forma de vida. Da mesma forma, bem mais à frente, encontramos explicitamente afirmado o que se segue:

Seja o que for que aconteça no futuro, comporte-se a água como se comportar no futuro – nós sabemos que até agora ela se comportou assim em inúmeras ocasiões. Este

fato está incorporado no fundamento do nosso jogo de linguagem. (DC 558).

E essa incorporação revela, ao nosso ver, um conjunto de elementos que pertencem ao nosso jogo de linguagem e, sendo assim, embora não seja rigidamente fixado, surge como que o constituinte da condição daquilo que afirmamos como verdadeiro sobre um fato específico. E quando falamos de não ser rigidamente fixado, não queremos dizer que não seja verdadeiro, apenas afirmamos que há um conjunto de elementos que, em nosso jogo de linguagem, se comporta como critério de argumentação.

Concomitantemente e valiosa, encontramos em Cargani o que vimos querendo dizer, e que corresponde ao que Wittgenstein nos mostra tanto nas Investigações como também em outra sua obra, Da certeza:

A característica da certeza, da evidência que Moore atribuíra às proposições sobre a existência de objetos materiais, de uma pluralidade de sujeitos, sobre a realidade do mundo exterior, **dependia segundo Wittgenstein, não só de tipo cognitivo instituída entre um sujeito conhecedor e um fato, mas também da função paradigmática de que tais proposições estão investidas dentro de uma forma de vida, dentro do sistema das convenções que se mostram incorporadas no mundo das instituições e dos hábitos de uma comunidade humana.** (CARGANI, 1973, p. 105, grifo nosso).

Como vimos, essa função paradigmática está presente como que incorporada em nossa forma de vida, o que, como vimos

evidenciando no pensamento de nosso filósofo, constitui o elemento a que, em última instância, se recorre quando da busca de afirmação ou negação no que se refere ao que por nós é dito. Sobre esse ponto vale destacar que com fundamentação não temos em mente um fundamento último, algo imutável, uma vez que Wittgenstein se opõe a todo tipo de fundamentação última. Ao contrário, fundamentação em nosso contexto se refere mais ao pano de fundo sobre o qual o recai sua referência que é a forma de vida, o que é dado, como vimos em Arruda, por exemplo:

Se usamos a linguagem, aceitamos – cegamente – o fundamento como fundamento, sem qualquer razão. IF § 272, § 241.273 Cf. IF, §§ 239, 242. Ele, como a nossa forma de vida, é um dado, e, se concebermos a possibilidade de justificá-lo, estaremos admitindo o impossível facto de nos colocarmos fora da linguagem. (ARRUDA, 2017, p. 234),

Aqui temos claramente a afirmação da forma de vida como elemento que torna possível toda afirmação. Corroborando essa mesma afirmação, vejamos o que nos apresenta Dall’agnol: “Se toda *cadeia de razões* tem que terminar, o que deve ser aceito sem justificação posterior é exatamente os fatos da forma-de-vida humana.” (DALL’AGNOL, 2009, p. 286, grifos do autor).

Cremos com isso ter mostrado a importância da expressão forma de vida e sua relação com o fundamento como o que é o dado, o que temos como última instância a ser recorrida no que se refere ao

que é dito, na proposição. Mas concordância não se dá apenas no campo de proposições, dá-se também na ação. Para Wittgenstein, toda ação é ação linguística (está intrinsecamente vinculada à linguagem), e, quando falamos, por exemplo, em conceitos como razão, racionalidade, realidade, tempo, eles saem do campo das essências em que caberia às ciências explicar, uma vez que eles seriam pré-fixados, rígidos, imutáveis. Os próprios conceitos científicos passam a ser entendidos no contexto de suas teorias.

Segundo Souza (2019, p. 152), “as práticas linguísticas, portanto, são atividades sociais e estão inter-relacionadas na linguagem”. E sobre esse aspecto, pode-se dizer que Wittgenstein outorga as ideias de William James, segundo as quais a linguagem não é um fenômeno privado, mas se manifesta publicamente e é por todos compartilhada. Fora isso convalida o fato de que o significado emerge das práticas sociais, uma vez que se originam nos usos que fazemos na linguagem. E, “como toda linguagem, **a linguagem científica depende do uso e não da realidade. Ela pode ser mais precisa, no sentido de seus critérios de uso serem mais delimitados, mas ela não é mais verdadeira com relação à realidade.**” (LAMPREIA, 1992, p. 347, grifo nosso).

Nota-se claramente aqui que não se quer invalidar as afirmações das ciências, apenas evidenciar que também elas se desenvolvem dentro de um uso que é característico do pensamento

científico, em detrimento, por exemplo, de grupos humanos que, dado seu modo de ser no mundo, estão aquém do modo de verificação e afirmação das proposições científicas, mas que são válidos como modelo de interpretação de sua comunidade.

Retomando a relação entre forma de vida e ação, como a que encontramos na explicação anterior, Spaniol, em seu texto, nos diz:

A concordância na ação, na **forma de vida**, não é separável de uma certa concordância também nos juízos. Se não concordássemos na tabuada ou em juízos como 'isto é vermelho', simplesmente não existiriam o nosso calcular nem o nosso conceito de 'cor'." (SPANIOL, 1990, p. 27, grifo nosso).

Se, pois, usamos a linguagem e nela está presente o fundamento, ou como dito anteriormente, seu fundamento “reside ‘no arcabouço’ constituído por nossas formas de vida”, confirma-se o que diz Arruda, ao afirmar que ele é um dado, está aí, faz parte de nosso modo de vida, “é assim que agimos”. Desse modo, a concordância (em seus campos linguísticos e da ação) repousa em nosso modo de agir, característico, comum e próprio dos seres humanos. Essa mesma concordância “funda-se, necessariamente, no ‘modo de agir comum’ desses utentes, isto é, trata-se de um acordo na *forma de vida*” (ARRUDA, 2017, p. 74, grifos do autor).

Desse modo, podemos com ele ainda afirmar:

‘Seguir a regra’ conduz Wittgenstein à conclusão de que essa prática é irredutível a quaisquer explicações cognitivistas, pois aqui não há espaço para nenhum

TER EM MENTE (*MEINEN*) E FORMA DE VIDA (*LEBENSFORM*)

evento, processo ou representação mentais; não há lugar para *intuições*, nem para interpretações. Simplesmente, é assim que *agimos!* (ARRUDA, 2017, p.74).

O que subjaz, pois, no interior dos jogos e que constituem a linguagem (e quando falamos de linguagem nos referimos ao seu caráter linguístico e não linguístico), podemos dizer que é o modo de agir humano e, dessa forma, aquilo que constitui o que são fatos, o que são dados das ações constitutivamente humanas nos apresenta o recurso último de justificação a que podemos apelar para a práxis do fenômeno linguístico. Fora isso, parece-nos que, no pensamento de Wittgenstein, não há nenhuma recorrência a um fundamento ulterior que explique ou possibilite os comportamentos comuns próprios da comunidade dos seres humanos.

Segundo Lampreia,

Quando uma pessoa entra em um contexto de comunicação, ela já traz uma rede de pressupostos e significações, a partir dos quais o contexto atual é interpretado. Esta rede de significações e pressupostos envolve a forma de vida, a mitologia e as crenças de uma cultura. Desta maneira, segundo a perspectiva de Wittgenstein, o contexto de comunicação não pode ser fisicalizado, porque a própria situação física já pode ser interpretada de diferentes maneiras, i.e., ela não tem um significado em si mesma, mas pode ter diferentes significados. (LAMPREIA, 1992, p. 346).

Ou seja, essa situação repousa no que vimos falando ao longo desta seção, é no agir comum próprio da comunidade de falantes que,

sem recorrer a um fundamento último, temos um fundamento, em nossa forma de vida.

E, desse modo, mais uma vez, encontramos elementos que ratificam a ideia que subjaz no pensamento do filósofo austríaco, em sua segunda fase, e se caracteriza como uma posição anti-mentalista, anti-metafísica, se pensarmos esta como fundamento último do conhecimento e da ação do ser humano. De acordo com essa perspectiva, o significado de uma palavra não é algo pré-fixado, não se fundamenta num sujeito, nem se localiza no próprio objeto.

Sendo a linguagem autônoma e arbitrária com relação à realidade, e sendo ela constituidora tanto do pensamento quanto da realidade, **desaparecem com Wittgenstein as noções de verdade e certeza do conhecimento, assim como a reificação e separação entre sujeito e objeto do conhecimento.** (LAMPREIA, 1992, p. 347, grifo nosso).

Verdade e certeza, outrora outorgados pelo recurso a um fundamento que lhe desse suporte, encontram no conjunto das práticas linguísticas humanas seu horizonte de possibilidade, seu fundamento sem fundamento último. Em última instância, só são possíveis porque há uma forma de vida.

CAPÍTULO III

FORMA DE VIDA E TER EM MENTE: APROXIMAÇÕES

Introdução

No primeiro capítulo, como se pôde perceber, foi feita a explanação do verbo “*meinen*” (ter em mente), e sua relação com alguns pontos da filosofia do segundo Wittgenstein, como sua teoria da significação, sua crítica à definição ostensiva como mecanismo de associação direta entre palavra e objeto, o que se enquadra também na significação. Com isso não quisemos dizer que não é no jogo da definição ostensiva que se dá o processo de nomear, de significar, como outros processos. O que tentamos mostrar foi que não é na ostensão, tomada isoladamente (como se só bastasse apontar e dizer: “isto é N”), que chegamos ao processo de significação. Ao contrário, esse processo só é possível por causa de nossa forma de vida.

Vimos, por outro lado, a relação de *meinen* com o compreender, o pensar, o dirigir a atenção para algo. Em vários momentos, enfatizou-se o uso que fazemos dessas ações próprias aos seres humanos. E por não se atentar para o uso de nossa língua,

acabamos por associar o verbo “*meinen*” a algum processo mental, como algo que ocorre no interior do sujeito, do ser humano. Também não quisemos com isso dizer que não haja processos mentais envolvido na ação em que se lhe associa uma “imagem mental”.

Ademais vimos também toda uma gama de exemplos e contraexemplos apresentados por nosso filósofo com a finalidade de, justamente, negar essa associação em que se faz necessário um recurso ao interior, quando “temos e mente”, como colocam muitos filósofos, inclusive Wittgenstein em sua filosofia do *Tractatus*.

O que queremos, agora, neste momento, é justamente apresentar uma possível fundamentação, ou melhor, o horizonte, ou dito de modo mais assertivo, o pano de fundo sob o qual se apoia o uso do ter em mente. Se não é um processo mental, como diz Wittgenstein, deve haver, pois, algo que lhe dê “sustentação”, o que acreditamos ser, justamente, a “forma de vida”, sobre a qual lançamos as bases no capítulo anterior.

Para isso, partiremos da compreensão implicitamente expressa no pensamento de Wittgenstein de que toda ação humana se constitui como ação linguística. Ou seja, é na linguagem que nos entendemos, é seu uso que desvela o significado de uma palavra, não se fazendo necessário recorrer a uma enganosa “mentalização”, até porque essa tentativa revelaria um recurso ao inexistente no pensamento do filósofo austríaco, uma vez que, segundo ele, não temos acesso à

mente de outrem, chegando ao ponto de afirmar que no terreno do interno, da mente, nem sequer há algo, como afirma Wittgenstein: “Se Deus tivesse olhado em nossas mentes, ele não teria sido capaz de ver de quem estávamos falando.” (IF II 217, tradução nossa)¹.

E, quando falamos de mentalização, nas *Investigações Filosóficas*, temos sua associação, contrariamente ao que defende Wittgenstein, com a compreensão, que, por sua vez, dá a entender que se vincula ao recurso de uma imagem mental. É claro que ele não vai de encontro à existência de processos internos, conforme dissemos anteriormente, inclusive ele reconhece que esses processos fazem parte de alguns jogos de linguagem. O que ele contesta (e aqui é o que buscamos mostrar com nosso trabalho), segundo, Lampreia (1992, p. 336) é que “uma palavra como ‘pensamento’, por exemplo, seja utilizada para designar uma experiência ou processo psicológico, porque não é isto que chamamos de pensamento”. E o que denominamos pensamento, de acordo com o filósofo austríaco, seria parte constitutiva da linguagem, da gramática, dessa forma não se pode dissociá-lo de forma alguma dela, nem, conforme Glock (1998, p. 273), “se pode subtrair a expressão linguística de forma a destilar um processo isolado de pensamento”.

¹ If God had looked into our minds he would not have been able to see there whom we were speaking of.

Sobre esse aspecto da gramática de nossa língua, vejamos também o que nos diz Souza:

Conceitos mentais ou psicológicos são aprendidos no uso e treino linguístico, em circunstâncias normais. Não existem ‘besouros’ privados a que tais conceitos se refiram ou sejam instanciados, não existem substâncias espirituais que sirvam de ancoragem de significação para termos psicológicos. **O que existem são regras e traços de uso correto dos termos mentais, isto é, sua gramática.** A decifração ou o expor dessa gramática é um exercício complexo, pois os conceitos se constituem a partir de uma conjunção variável nos jogos de linguagem dos conceitos mentais, em que enunciados e comportamentos característicos, em contexto de uso e circunstâncias específicas, dinamizam a complexidade e fluidez dessas gramáticas. (SOUZA, 2014, p.70, grifo nosso).

Entre esses conceitos mentais, como sabemos, está presente o pensamento. Embora se tenha a impressão de que ocorrem no interior, como algo independente do contexto linguístico, como vimos anteriormente, se assim o fosse, como teríamos acesso a ele? Como saber o que o outro pensa a não ser na enunciação, que é expressa em palavras. Ao contrário, ele pertence à trama da linguagem, se confunde com ela, se entrecruza na gramática.

Voltando-se ao conceito de compreensão, que também se relaciona diretamente ao de pensamento, Wittgenstein, também segundo Glock (1998, p. 35),

reconhece agora a importância do conceito de compreensão, e fornece para ele uma concepção em que

evita tanto psicologismo quanto materialismo. Compreender uma expressão não é um estado ou processo mental ou físico; é uma capacidade. Ela se manifesta no uso e na explicação corretos da expressão, e também na reação apropriada aos usos de outros.

Portanto, ao vincular a compreensão ao domínio de uma técnica, ela migra, no sentido de situação, do suposto interno, da mente, para uma dimensão mais ampla, em que a linguagem, em suas dimensões linguística e não linguística, assume papel preponderante nesse processo, algo característico do conceito explorado no capítulo anterior. Segundo Arruda (2017, p. 198), “ao usarem a linguagem, os falantes servem-se de um conjunto de elementos e recursos linguísticos e não linguísticos que fazem com que tais usos envolvam vários aspectos do contexto no qual eles são realizados”.

Da mesma forma em que a compreensão, apreender um conceito, segundo Wittgenstein, é dominar uma técnica que dá acesso a uma palavra através de seu uso, ela refere-se à uma habilidade, a um saber fazer, não a uma experiência como que um acesso ao interno (Hacker, 1986).

Nesse aspecto, tanto a compreensão como o ato de apreender um conceito não se constitui como algo misterioso, que tem na mente sua “máquina” de ocorrência, ao contrário, eles assumem, como dito anteriormente, algo público, que têm seu terreno na prática dos jogos de linguagem. Também como dissemos, em consonância com Wittgenstein, algo ocorre possivelmente na mente no momento da

compreensão (aqui não competiria à Filosofia seu funcionamento, deixemos às neurociências seu estudo), mas o que ocorre não o torna responsável por ela. Se assim o fosse, como saberíamos se outra pessoa compreendeu o que foi proposto? Sobre esse ponto, retomaremos mais à frente.

Em se tratando das regras, por exemplo, como também vimos no capítulo anterior, a sua compreensão assume um caráter explicitamente público. Nas palavras de Souza, “o critério de compreensão reside no comportamento público do agente que compreende algo, quando a aplicação de uma determinada regra é consistente com o uso geral feito pelos membros da forma de vida” (SOUZA, 2019, p. 160).

Diante do exposto até então, abordaremos, a seguir, alguns pontos que acreditamos revelam essa vinculação, não no sentido de que um vincula-se ao outro enquanto complementares, mas no sentido de que compete à forma de vida a compreensão e utilização do “ter em mente” no terreno que lhe é próprio, a gramática de nossa língua.

Retomaremos, desta forma, também alguns excertos das *Investigações Filosóficas*, seja direta ou indiretamente, principalmente aqueles de que Wittgenstein se utilizou para defender a desvinculação do *meinen* de processos mentais, para mostrarmos suas aproximações com a *lebensform*.

3.1 Recurso às *Investigações Filosóficas e adjacências*

No ato de apontar para algo, por exemplo, quando o fazemos e dizemos (apontando): mesa, o que repousa “na mente” de quem aponta e de quem observa? O que permite dizer que ambos se referem ao mesmo objeto? Há uma imagem “representacional” da mesa em sua mente? No primeiro momento, pareceria haver algo, mas esse algo só se faz possível porque há um jogo de linguagem que possibilita saber para onde olhar, conhecer o jogo de nomear etc., algo que, como os jogos de linguagem, é característico de nossa forma de vida.

Se assim não o fosse, não saberíamos para “o que” se está apontando. Seria o objeto? o formato? o material? a cor? para o conjunto de todos os elementos que lhe integram? E se no exemplo anterior aquele que aponta para a mesa o fizesse dizendo: “vermelho”? Como saber se está se referindo à cor e não ao formato ou ao material constituinte do objeto? Que, pois, possibilita esse intencionar, “ter em mente”, nesse caso do apontar para a cor? Aqui nos referimos ao que alguém quis dizer (pretendeu) dizer (mas não disse) (Hacker, 2005, p. 131), o que está subentendido no processo de apontar. É claro que, nessa situação, no ato de apontar está implicado outro jogo de linguagem muito próximo do anterior, mas o significado, nesse caso é outro. Nesse caso, podemos dizer, dá-se assim, porque o uso que fazemos desse modo de proceder possibilita que seja

significado assim e não de outro modo, seja significada a cor e não o objeto como um todo.

Até mesmo o fato de alguém direcionar sua visão para o que se aponta e não para os dedos (como fazem os gatos ao se apontar para algo eles olham os dedos), no ato de apontar, implica um jogo de linguagem, possível apenas porque fomos treinados nele, há um uso contínuo, habitual.

Que poderíamos entender, pois, do seguinte exemplo? Suponha-se que alguém com algo na mão aponte-lhe o dedo e diga: “tóve”! Nossa primeira intenção seria indagar: que ele “tem em mente”? Uma resposta instantânea e primária à pergunta seria que ele se refere ao “algo” em questão (devido ao jogo comum que adotamos frente a uma situação assim). Por que optamos primeiramente por fazer essa pergunta? Há várias perguntas a serem feitas nessas situações. Uma pergunta mais acertada, frente a essa situação, seria: para que se está apontando? Mas comumente não o fazemos. Por quê? Porque estamos habituados a jogar esse jogo, de tal modo que nem nos damos conta disso.

Como dito, o ato de apontar para algo chama a atenção para o que se aponta. E quem se aproveita muito disso como instrumento de desviar a atenção, por exemplo, são os mágicos, quando querem ocultar algo, justamente porque é nosso hábito olhar para onde se aponta. E isso é tão presente que comumente nos deixamos

engambelar e não percebemos o que nos está intencionado ser ocultado na mágica.

Agora vejamos uma situação que o próprio Wittgenstein nos apresenta, em que o ato de apontar pode não significar nada. Vejamos:

Imagine que você estava telefonando para alguém e lhe disse: 'Esta mesa é muito alta', e apontou para a mesa. Qual é o papel de apontar aqui? Posso dizer: tenho em mente [*meine*] a mesa em questão quando aponto para ela? Para que serve esse apontar, e para que são essas palavras e o que mais possa acompanhá-las? (IF 670, tradução nossa)².

Vimos nesse exemplo, claramente, uma total desvinculação do apontar com o significar algo, quando voltamos nossa atenção ao que está do outro lado da linha.

O que "temos em mente", queremos dizer com esses exemplos, com certeza já será apreendido por quem lê, até porque partilhamos dos mesmos jogos de linguagem, estamos habituados a eles, e quando falamos sobre esses jogos, falamos de sua relação implícita com nossa forma de vida.

Mas, para sanar qualquer dúvida (será?), esclareceremos, para o caso de alguém não proficiente no jogo de premissas e conclusões.

² Imagine that you were telephoning someone and you said to him: "This table is too tall", and pointed to the table. What is the role of pointing here? Can I say: I *mean* the table in question by pointing to it? What is this pointing for, and what are these words and whatever else may accompany them for?

Ou seja, o simples ato de apontar, com o objetivo de significação não implica de forma alguma o “ter em mente” algo, o que está por trás dessa ação linguística é nossa forma de vida, nesse caso o domínio desses jogos de linguagem.

Somos treinados assim, ensinados assim. Quando nos encontramos em situações parecidas com essa, é assim que reagimos. Por quê? Porque nos entendemos na linguagem que, nesta ótica, concebe-se como uma práxis, ou seja, compreende-se como uma atividade humana que é guiada por regras, e que se efetiva quando partilhamos ações comuns, quando, por meio de treino, dominamos técnicas e as aplicamos.

Outro fator associado a esse diz respeito ao fato de que falar uma língua pressupõe, antes de tudo, a adoção de comportamentos regulares. E esses comportamentos, dessa forma, não são inatos, são criados por nós, enquanto humanos, pertencentes a uma comunidade linguística. Desse modo, “o pensar, acreditar, intencionar [ter em mente], desejar, etc. não são tipicamente estados mentais, mas são definidos por nossa gramática, criada por nós” (Backer e Hacker, 1984b). (LAMPREIA, 1992, p. 324).

Para Grayling, por exemplo, “a visão de Wittgenstein, portanto, é que seguir regras é uma prática habitual, em que somos treinados como membros juvenis de nossa comunidade linguística” (GRAYLING, 2002, p. 108).

Por sua vez, quando falamos do ato de seguir regras para além da interpretação, no segundo capítulo, e sua vinculação com a “forma de vida”, referimo-nos primeiramente ao fato de que “Wittgenstein enfatiza a ideia de que falar é uma atividade enviada por regras” (GLOCK, 1998, p. 174), e, como na significação, em que não é necessário, como condição *sine qua non*, nenhum mentalismo, ou dizendo de modo mais explícito, não se faz necessário “ter em mente”, no sentido de haver um processo mental, algo para se seguir uma regra, segue-se uma regra porque somos treinados a segui-la, há um costume, um hábito, o que se dá, enfatizamos mais uma vez, dentro de uma comunidade linguística. Não é algo isolado, não acontece uma única vez na vida. Como diz Wittgenstein:

O que chamamos de “seguir uma regra” é algo que seria possível para apenas um homem fazer, e fazer apenas uma vez na vida? – Esta é, naturalmente, uma nota sobre a gramática da expressão ‘seguir uma regra’.

Não é possível que tenha havido apenas uma ocasião em que alguém seguiu uma regra. Não é possível que tenha havido apenas uma ocasião em que um relatório foi feito, uma ordem dada ou compreendida; e assim por diante. – Seguir uma regra, fazer um relatório, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez, são costumes (usos, instituições).

Compreender uma frase significa compreender uma língua. Compreender uma língua significa ser mestre de

uma técnica [dominar uma técnica]. (IF 199, tradução nossa)³.

Dadas essas situações, mais uma vez recorreremos a alguns exemplos. O primeiro deles, que retomamos aqui, refere-se ao dar seguimento à sequência 0, 2, 4, 6..., que, à primeira vista, para alguém treinado a continuar, dá a entender que ele “tem em mente” a regra “acrescente +2”, por exemplo, como $6+2=8$, $8+2=10$ e assim por diante, ou que ele “tenha em mente” a fórmula $C = n + 2$, o que não seria o caso, dado seu uso mais restrito e, por conseguinte, menos usual. Também nesse caso, não existe um acesso a um processo mental, algo interno, na mente; aquele que compreendeu a ordem, continuou a sequência, apenas domina essa regra porque foi treinado para tal.

Mas, o que dizer, por exemplo, de ele continuar a sequência de Fibonacci⁴ (0, 1, 1, 2, 3, 5, ...)? Ele poderá descobrir a sequência com um pouco de esforço, mas não porque ele tem em mente algo. Nesse

³ Is what we call "obeying a rule" something that it would be possible for only one man to do, and to do only once in his life? – This is of course a note on the grammar of the expression "to obey a rule".

It is not possible that there should have been only one occasion on which someone obeyed a rule. It is not possible that there should have been only one occasion on which a report was made, an order given or understood; and so on. – To obey a rule, to make a report, to give an order, to play a game of chess, are customs (uses, institutions).

To understand a sentence means to understand a language. To understand a language means to be master of a technique.

⁴ A sequência de Fibonacci é composta por uma sucessão de números descrita pelo famoso matemático italiano Leonardo de Pisa (1170-1250), mais conhecido como Fibonacci, no final do século 12. Fonte: < <https://www.coc.com.br/blog/soualuno/matematica/o-que-e-a-sequencia-de-fibonacci>> (acesso: 28/07/2021)

caso é que não há mesmo! Ele poderá até continuar (com mais esforço), não porque há algo em sua mente, no sentido de algo como que uma capacidade inata de compreensão, mas porque foi habituado a seguir regras, e continuar sequências está entre elas, ele domina certos jogos de linguagem em que o ato de seguir regras lhe está implícito, porque foi treinado nesses jogos, faz parte de uma comunidade linguística. Do contrário, aquele que não foi treinado a seguir esse tipo de regra não continuaria nem sequer a sequência 1, 1, 1... Arriscamos dizer que nem ao menos essa sequência teria significado.

Mais uma vez, ao nos referirmos ao seguir uma regra, concordamos com Glock, quando diz:

As disposições e as atitudes intencionais (ter esperança, fingir, sentir dor, pretender algo, **seguir uma regra**) não podem ser atribuídas a terceiros somente com base em um comportamento individual momentâneo; **supõem a consideração do ambiente em que tal comportamento está envolto**. Tal ‘contexto’ **não é fornecido por episódios mentais concomitantes**, mas antes (a) pela **capacidade do sujeito**; (b) por ‘toda história do incidente’, aquilo que aconteceu antes e depois; (c) **o contexto social, isto é, a existência de certos jogos de linguagem na comunidade linguística do sujeito**. (GLOCK, 1998, p. 178, grifo nosso).

Se pudéssemos resumir, já no primeiro momento, chamaríamos a atenção para “a existência de certos jogos de linguagem na comunidade do sujeito”. Segundo Laugier, “estamos

sempre presos nos jogos de linguagem de uma comunidade” (2009, p. 169, tradução nossa)⁵.

Ao nos referirmos ao seguimento de regras, sabemos que são elas próprias que são o critério que determina logicamente o que é correto ou não no seu seguimento, sabemos também que há uma necessidade lógica entre a regra e o ato de segui-la, ou seja, só existe um porque existe o outro. Não há, pois, nenhuma necessidade em recorrer a entidades psicológicas que façam a mediação entre a regra e o fato de estar ou não de acordo com ela. Isso porque há um contexto linguístico em que o que segue uma regra está imerso, e quando falamos em contexto linguístico, queremos dizer que ele

significa não apenas as significações de um momento atual, mas um sistema de significações anteriores que proporcionam a “interpretação” atual. E esse sistema de significações faz parte de uma forma de vida, isto é, das necessidades e interesses de uma cultura que ilumina ou dá significação a uma situação atual. (LAMPREIA, 1992, p. 313).

Com base no que vimos enfatizando, retomaremos aqui mais um exemplo por nós apresentado anteriormente, que é aquele do seguir placas de direções (seção 2.3). Retomamos aqui porque há uma espécie de seguimento a regras diferente do anterior, que implica um contato com jogos de linguagem que inclui os números, que em nossa

⁵ Nous sommes toujours déjà pris dans les jeux de langage d'une communauté.

formação tem um caráter formal mais avançado, mas não superior (apenas diferente) em se tratando de seguir regras.

A tentativa de alguém que viesse a implantar aquelas placas soaria como algo sem sentido, como também infundado, inclusive para quem as colocou, pois, o simples fato de sinalizar um caminho que costumeiramente aquele suposto grupo já faz não determina o sentido indicado pelas placas. Por outro lado, o fato de um determinado povo não possuir o hábito de se orientar por placas de sinalização como as que usamos não o torna mais ou menos capaz de seguir regras, apenas ele não tem em seu modo de proceder tais regras, por isso as placas nem significado têm.

Dito de outra forma,

para Wittgenstein, falar uma língua é, como vimos, participar numa forma de vida, compartilhar uma forma de vida consiste em ser treinado para compartilhá-la; tal treinamento obviamente deve ocorrer em público, pois senão não é um treino no compartilhamento da forma de vida que dá significado à linguagem (IF 244, 257, 283) (GRAYLING, 2002, p. 113).

Falar uma língua implica, pois, dominar técnicas que são compartilhadas, ensinadas, seguidas regularmente, implica uma forma de vida, uma prática ou um conjunto de práticas, as quais englobam concordância sobre as regras e uso das palavras.

Vejamos outro exemplo, já apresentado no primeiro capítulo e abordado por Wittgenstein. Ele revela, por sua vez, o caráter aparente

do ter em mente com processos mentais, quando apresenta: “Imagine que você estava com dor e ao mesmo tempo estava ouvindo um piano próximo sendo afinado. Você diz: ‘vai parar em breve’.” (IF 666, tradução nossa)⁶. Pode parecer que ter em mente a dor é o ato de direcionar atenção a ela, e aqui o ter em mente se aproximaria ao ato de voltar a atenção para algo (certa intencionalidade da dor).

Contudo, no parágrafo seguinte, ele mostra, com outro exemplo, não ser necessário que esteja envolvido um ato desse tipo. Vejamos: “Imagine alguém simulando dor, e depois dizendo: ‘vai melhorar logo’.” (IF 667, tradução nossa)⁷. Nesse caso, cabe-nos uma pergunta: embora seja perfeitamente compreensivo, como o outro exemplo, quando alguém simula estar sentindo dor e diz “vai melhorar logo”, pode-se afirmar que ele quis referir-se à dor (tinha em mente a dor)?

No primeiro exemplo, poder-se-ia caracterizar, contudo, que, com o fato de “direcionar” sua atenção para a dor ao invés do piano, o que se está fazendo, contrariamente à ideia de significar um processo mental, na verdade, é esclarecer ao ouvinte, algo também comum na teia linguística em que estamos, enquanto seres humanos, imbricados. Um sinal disso é que, se, no mesmo exemplo, o que estar com dor falasse: “vai parar em breve”, gerenciando o incômodo da

⁶ Imagine that you were in pain and were simultaneously hearing a nearby piano being tuned. You say "It'll soon stop".

⁷ Imagine someone simulating pain, and then saying "It'll get better soon".

dor, sem nenhuma palavra a mais, estaria esclarecido, e não geraria dúvidas ao ouvinte.

Sobre esse aspecto, diz Glock:

Wittgenstein não explica o significado linguístico, ou mesmo o significado do falante, com base na intencionalidade intrínseca da mente (LW I 17, 37). **É a capacidade que os agentes humanos têm de exteriorizar, explicar e elaborar aquilo em que acreditam, aquilo que pretendem e que querem dizer, que subjaz às atitudes intencionais.** (GLOCK, 1998, p. 280, grifo nosso).

E essa capacidade é algo compartilhado em nossa forma de vida, tem sentido, significado, porque há um pano de fundo sob o qual se desenvolve nossa forma de estar nele. Do contrário, qualquer significação poderia ser oriunda de uma intenção interna, como no caso seguinte: “Digo a frase: ‘O tempo está bom’; mas as palavras são, afinal, sinais arbitrários – então vamos colocar ‘a b c d’ em seu lugar.” (IF 508, tradução nossa)⁸. Em que “a b c d” teria o significado de “o tempo está bom”? Seria necessário um uso, que, como vem se repetindo, tem de ser compartilhado, fazer parte de nossa forma de vida.

Da mesma forma, podemos usar o exemplo do parágrafo 510: “Faça a seguinte experiência: diga ‘Está frio aqui’ e signifique [*meine*] ‘Está quente aqui’. Você pode fazer isso? — E o que você está fazendo

⁸ I say 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.

ao fazê-lo? E só existe uma maneira de fazer isso?” (IF 510). Por que, então, o significado de “aqui está frio” não pode ser o contrário disso? Aqui não cabe mais uma resposta. Podemos, inclusive, dizer: “o pensar, acreditar, intencionar, desejar, etc. não são tipicamente estados mentais, mas são definidos por nossa gramática, criada por nós (Backer e Hacker, 1984b).” (LAMPREIA, 1992, p. 324). E o intencionar, significar, nesse exemplo, é “criado por nós”, mas não no sentido do que eu faço, mas do contexto linguístico em que nos encontramos.

Poderíamos retomar todas as situações em que o “ter em mente”, ao longo das Investigações, mostra, justamente, não se referir a um “processo interno”, mas isso já fizemos o necessariamente no primeiro capítulo. O fato de reaparecerem aqui implica, justamente, na justificativa de sua associação (do *meinen*) com o horizonte em que acreditamos ele encontra apoio, que se resume em nossa “forma de vida”. Dizendo de outro modo,

as intenções estão imersas nos costumes e instituições humanas. Só se pode pretender jogar xadrez se a prática do jogo de xadrez existir (IF 205, 337). Só podemos, pois, pretender realizar o ato de ϕ , se formos capazes de demonstrar ou executar essa intenção. E, no caso das intenções complexas, isso **pressupõe, por sua vez, um contexto social e histórico**, visto que, do contrário, as ações e proferimentos relevantes não poderiam ser considerados como expressões da intenção. Esse contexto não é necessário para as intenções de beber, correr ou ir dormir (como querem alguns externalistas),

já que estas podem ser manifestadas em um comportamento pré-convencional, de natureza não linguística. Entretanto, com exceção das intenções humanas mais básicas, **todas as intenções supõem o tecido de uma forma de vida social e histórica** (GLOCK, 1998, p.280, grifo nosso).

Pode-se, inclusive, e mais ainda, dizer que as intenções humanas mais básicas também supõem esse mesmo “tecido de uma forma de vida social e histórica”, visto que, para Wittgenstein, toda ação humana se constitui como uma ação linguística que se vincula ao conceito de práxis e assume um papel fundamental, que, em sua compreensão, está conectado ao conceito de concordância que se dá publicamente na linguagem. Para ele, “uma linguagem é algo usado em atividades humanas, e deve ser vista como uma forma de ação, sou seja, como um aspecto da ação humana. Ela é parte da teia de ação humana e tem significação apenas em relação a complexos contextos de formas de vida humana (Baker e Hacker, 1984b; Hacker, 1986).” (LAMPREIA, 1992, p. 324). Dito de outro modo, somos seres de linguagem, somos “essencialmente linguísticos”, características intrínsecas de nossa forma de vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como seres de linguagem – e isso quer dizer: há uma lógica inerente ao nosso raciocínio, lógica essa que só se faz possível porque partilhamos da mesma forma de vida, a vida humana – cremos ter desenvolvido nesse trabalho um discurso argumentativo que teve como objetivo responder a uma pergunta geral: qual a importância e a relação dos termos *meinen* e *lebensform* na filosofia do Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*?

É claro que, tendo em vista o modo peculiar adotado por ele na construção de sua obra, nos encontramos na situação em que, como ele próprio costumeiramente faz, sentimo-nos no dever de, vez por outra, recorrer a termos, expressões, sentenças, a fim de buscar justamente responder ao pleito por nós proposto.

Para isso, vimos que, ao se tratar de dois termos peculiares por seus usos no texto das IF, fez-se necessário recorrer à situação, no sentido de situá-los tanto na obra em questão, como seu correlato e aproximação em nossa língua.

O “ter em mente” (*meinen*), conforme vimos e procurarmos mostrar, partiu de uma impressão de ligação ao mentalismo, como um

recurso ao interno, à mente, como que ligado a um processo mental, para chegar ao terreno que acreditamos que lhe é autêntico, após analisar sua gramática profunda feita por Wittgenstein, ou seja, chegar ao campo da linguagem, como um fenômeno público e, conseqüentemente, partilhado por todos os membros da comunidade linguística.

Pudemos constatar também sua relevância na obra citada, uma vez que se estende do início ao fim, principalmente na assim classificada primeira parte das IF. Partindo desse aspecto, mostramos sua relação com o processo de significar, possivelmente uma das mais importantes, porque, em seu caráter público, a linguagem tem como função, também, nos entendermos enquanto seres-no-mundo, seja sobre as coisas, sobre o mundo ou sobre nós mesmos que, com os outros, partilhamos de nossa vida, e quando falamos de nos entender, referimo-nos principalmente a nós como seres de ação, e o que dizemos e sobre o que nós falamos são passíveis de verificação e valoração.

No processo de significação, vimos que o ter em mente se estende relacionalmente, com o processo de compreensão, revelando mais uma vez que esta não se dá como um recurso ao interno, a processos mentais, embora, como vimos também, Wittgenstein não exclui que haja processos mentais relacionados no ato de compreender, mas que eles não são determinantes nesse processo, e

que não compete restritamente à filosofia sua investigação, embora muitos filósofos o façam.

Além dessa relação com a compreensão, podemos perceber, após analisar sua gramática (que, podemos dizer, está ligado ao modo de fazer filosofia como modo terapêutico), que ele se liga, diretamente, mostrando sua dimensão extrínseca, mediada na linguagem, com o seguir regras como elemento também amparado pela forma como o ser humano se localiza nesse terreno.

Essas relações se fizeram necessárias (embora cada uma delas merecesse uma investigação própria e mais a fundo, devido à complexidade com que Wittgenstein as trata e seus contrapontos apresentados por outros investigadores), porque é justamente nessas relações, nas IF, que o ter em mente se apresenta, não como um recurso à mente, como vinculado a processos mentais. O que outrora parecia tão nítido (em que o ter em mente se referia a um processo mental, uma imagem mental), ao analisar sua gramática, revelou-se o contrário, devido ao caráter público da linguagem, da qual somos partícipes e treinados, e, se não fosse por isso, até o termo “mente” nem significações teria.

Para isso, analisamos outro termo que, acreditamos, revela justamente esse modo de ser no mundo, próprio do ser humano, que é a expressão “forma de vida” (*lebensform*). Do mesmo modo que o termo anterior, buscamos situá-la no contexto das IF, embora

tenhamos sua aparição reduzida e sem explicações por parte do próprio Wittgenstein, a apenas 5 vezes. Possivelmente por isso, como vimos, alguns intérpretes a consideram sem importância, além disso obscura. Mas, partilhamos do consenso de outros pesquisadores que veem nela como que a última instância a que recorre nosso autor, nas Investigações.

Quanto ao seu modo de aparição, embora a maioria se encontre no singular, apenas uma está no plural. Mas, quanto à aceitação de especialistas, da qual também partilhamos, ao se referir à forma de vida, o que está no horizonte é a forma de vida humana, comum a todos os seres humanos.

É claro que há uma relação entre forma de vida e cultura, como vimos, mas não se pensarmos como algo isolado. Pois, se assim o fizermos, entraríamos num embate, quando se tratasse da compreensão de uma cultura alheia a nossa, em que o que estaria em jogo seria o elemento ou os elementos que possibilitariam entendê-la. Dessa forma, vimos que o que aparentemente seria algo comum, referir-se-ia à racionalidade, o que, de acordo com Wittgenstein, não corresponderia ao que ele próprio afirmou, quando disse: “O que tem de ser aceito, o dado, são – poder-se-ia dizer – *formas de vida*.” (IF II, p. 226). Ou seja, para além de toda racionalização, forma de vida é o dado, o que “tem de ser aceito”.

Vimos também que, embora não tenhamos algo que, da parte do próprio filósofo, viesse a explicar a expressão, há uma aproximação dela no que se refere ao agir segundo regra, conceito caro ao autor das Investigações. Contrário ao que se tem como aceito, o seguir uma regra, compreender o que está implícito nela, não se dá a partir de um recurso à mente, o que se ligaria, também, e da mesma forma, à compreensão.

Essa interpretação, segundo Wittgenstein, desemboca numa seara que impossibilitaria qualquer ato comunicacional, e, por conseguinte, interpessoal, público. Ou seja, como garantir, a partir daquela concepção, que alguém segue uma regra corretamente, compreende o que está implícito nela? Poder-se-ia dizer, inclusive, a partir dessa concepção, que até o fato de acreditar que se está seguindo a regra, seria segui-la corretamente. Nesse caso, aonde chegaríamos? Ao contrário, o seguimento da regra, o compreender a regra, corretamente, de forma alguma se dá recorrendo à mente (aqui não queremos dizer, mais uma vez, que não haja processos mentais implicados), mas aquele que o faz, só o faz porque partilha da mesma forma de vida.

Isso se resume, como vimos, ao fato de que, enquanto seres humanos, somos treinados, ensinados a seguir regras, faz parte de nossa forma de vida o domínio dos jogos de linguagens implicados nesses seguimentos. Seguimos uma regra corretamente quando

respondemos de acordo com ela, há um modo normal nesse seguimento e não estar de acordo com ele equivale ao descumprimento em seu seguimento.

Outro aspecto, ainda ligado à forma de vida, refere-se, como acreditamos ter explicitado, tanto na introdução ao nosso segundo capítulo, quanto, e especificamente no último ponto do mesmo capítulo, ao seu caráter de fundamentação da ação linguística. Como dito, Wittgenstein leva ao ápice a concepção do ser humano como ser de linguagem, mas não se resumindo ao fato de falarmos, e sim, e sobretudo, ao fato de sermos seres que se entendem na linguagem, que nela encontram seu modo de ser.

Por fim, ainda relacionado à forma de vida, vimos que ela assume, no conjunto das IF, uma dimensão a que ele recorre quando da fundamentação da ação linguística. Segundo ele, forma de vida, para além de toda fundamentação, assume um papel fundamental, isso porque o que garante toda afirmação, seja de verificação, seja de valoração, tem nela seu recurso último, uma vez que, como é na linguagem que nos entendemos, e esta está profundamente imbricada naquela, nossa forma de vida se apresenta como o critério referencial em que aqueles papéis se desenvolvem.

Frente ao exposto, e já num tocante à guisa de uma conclusão, não nos coube nada além de expor e discutir a problemática norteadora de nosso trabalho, que explicitamente podemos resumir

em: se o “ter em mente” (*meinen*), segundo Wittgenstein, nos revela não haver processos mentais implicados na significação, na compreensão, e ligado a esta, no correto seguimento de regras, ele encontra sua fundamentação na expressão a que, como dissemos, se apresenta como corolário que transfere do campo do interno para o das relações que, no mundo humano, só é possível porque somos seres fundamentalmente de linguagem, que é a expressão “forma de vida” (*lebensform*).

Para isso, pareceu-nos necessário, sem a intenção de nos alongarmos demasiadamente, uma vez que já o havíamos previamente apresentado, fazer algumas aproximações entre o *meinen* e a *lebensform*, o que, a nosso ver, deveria ser feito, recorrendo a alguns elementos das próprias *Investigações Filosóficas* e adjacências. E, de acordo com essas aproximações, vimos que não entenderíamos a intenção segundo a qual o ter em mente revela não haver nenhum recurso a processos mentais no que expomos acima, mas essas conclusões não seriam possíveis se não entendêssemos a outra expressão por nós investigada, que é a forma de vida. Ela, pois, se apresenta como pano de fundo segundo o qual nem o próprio termo anterior (*meinen*) em toda sua demonstração encontraria significação. Isso porque nela está presente o que basicamente vimos afirmando ao longo de nosso trabalho, que nossa forma de vida, que, essencialmente, se vincula ao modo como somos no mundo, como

seres essencialmente de linguagem (e todas as suas imbricações), constitui o ambiente que “transfere” para o campo estritamente da práxis linguística, e por isso compartilhado por toda a comunidade de falantes, o princípio que possibilita a negação do ter em mente como um ato mental, um processo mental.



REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, João José R. de Lima. **A singularidade das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein**: fisiognomia do texto. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.
- ALMEIDA, João José R. de Lima. As IF com obra inacabada. In: WITTGENSTEIN. ***Investigações Filosóficas***. Tradução de João José R. L. de Almeida. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2017
- ARRUDA JÚNIOR, Gerson Francisco de. **10 lições sobre Wittgenstein**. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2017 (Coleção 10 Lições)
- ARRUDA JÚNIOR, Gerson Francisco de. **Faculdade da linguagem e forma de vida**: sugestão de uma hipótese de conciliação do programa gerativo chomskyano com uma pragmática de inspiração wittgensteiniana. 2017. 282 f. Tese (Doutorado) - Universidade de Lisboa. Faculdade de Letras, 2017. Disponível em: <<https://www1.unicap.br/pergamum3/sumarios/0000aa/0000aa9f.pdf>>. Acesso em: 20/08/2021
- BAKER, G. P; HACKER, P. M. S. **Wittgenstein: Understanding and Meaning**. Part I: Essays. Second, extensively revised edition by P. M. S. Hacker. USA: Blackwell Publishing, 2005.
- CARGANI, Aldo G. **Wittgenstein**. Lisboa: Edições 70, 1973
- DALL'AGNOL, Darlei. Natural ou Transcendental: sobre o conceito de Lebensform em Wittgenstein e suas implicações para a ética. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 21, n. 29, p. 277-295, jul./dez. 2009.

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

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

GRAYLING, A.C. **Wittgenstein**. São Paulo: Loyola, 2002

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

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

HINTIKKA, Merrill B; HINTIKKA, Jaakko. **Uma investigação sobre Wittgenstein**. 1. ed. Campinas (SP): Papirus, 1994.

LAMPREIA, C. **As propostas anti-mentalistas no desenvolvimento cognitivo**: uma discussão de seus limites. 1992 Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. Rio de Janeiro, 1992. Disponível em: <https://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/8526601_92_cap_06.pdf>. Acesso em: 12/09/2021.

LAUGIER, Sandra. **Wittgenstein**: Les sens de l’usage. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2009

MALCOLM, Norman. **Ludwig Wittgenstein**. Oxford: Clarendon Press, 2001.

MARQUES, Edgar. **Wittgenstein e o Tractatus**. Rio de Janeiro, Zahar: 2005 (Kindle)

MORENO, Arley R. **Wittgenstein: os labirintos da linguagem**. São Paulo: Editora da Unicamp, 2000

MORGADO, Paulo. **Wittgenstein e a Mente**. O Interior/Exterior e a sua relação com o Pensar. Covilhã, 2009

PEARS, David Francis. **As ideias de Wittgenstein**. São Paulo: Cultrix, 1973.

PENCO, Carlo. **Introdução à Filosofia da Linguagem**. Petrópolis: Vozes, 2006

PERUZZO JUNIOR, Leo. Linguagem e mente na Filosofia de Wittgenstein. In. **Argumentos**, ano 7, n. 13 - Fortaleza, jan./jun. 2015

SANTOS, Arinalva Paula dos; MARTINS, Helena Franco; SILVA, Sofia Maria de Sousa. **Linguagem, forma de vida, heteronímia: pessoa e Wittgenstein**. 2016. Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2016. Disponível em: <http://www.dbd.puc-rio.br/pergamum/biblioteca/php/mostrateses.php?open=1&arqtese=1211403_2016_Indice.html>. Acesso em: 24/12/2021.

SEARLE, John R. **Mente, Linguagem e Sociedade: Filosofia no mundo real**. Rio de Janeiro, Rocco: 2000.

Sequência de Fibonacci. Disponível em: <https://www.coc.com.br/blog/soualuno/matematica/o-que-e-a-sequencia-de-fibonacci>. Acesso em 28/07/2021.

SOUZA, Carlos Eduardo Batista de. Compreensão e regras na obra tardia de Wittgenstein. In. **Dissertatio** [50] 151-176. Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, 2019.

SOUZA, Marcus José Alves de. Filosofia da mente de Wittgenstein: parâmetros gramaticais e conceitos psicológicos. In: **Perspectiva Filosófica** v. 41, nº. 2, 2014

SPANIOL, Werner. **Filosofia e método no segundo Wittgenstein: Uma luta contra o enfeitamento do nosso entendimento**. 1. ed. São Paulo: Loyola, 1989

SPANIOL. “Formas de vida”: Significado e função no pensamento de Wittgenstein. In. **Síntese**: Revista de Filosofia. Belo Horizonte: FAJE, 1990.

VELLOSO, Araceli. Forma de vida ou formas de vida? In. **Rev. Filósofos** 8 (2): 159-184, jul. /dez.2003.

WAISMANN, Friedrich. Was ist logische Analyse? Frankfurt, a.M. 1973 p. 123. In: BUCHHOLZ, Kai. **Compreender Wittgenstein**. Petrópolis-RJ, Ed. Vozes: 2009.

WITTGENSTEIN. **Da certeza**. Tradução de Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 1969

WITTGENSTEIN. **Observaciones sobre los fundamentos de la matemática**. Edition de G. Henrik von Wright, R. Rhees y G. E. M. Anscombe (Version espanola de Isidoro Reguera). Madri: Alianza Editorial, 1987

WITTGENSTEIN. **Investigações Filosóficas**. Tradução de João José R. L. de Almeida. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2017

WITTGENSTEIN. **Philosophical investigations**. 3rd ed. Translated by G. E. M. Anscombe. UK: Basil Blackwell Ltd., 1967.

WITTGENSTEIN. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo-SP: Editora da USP, 2001

WITTGENSTEIN. **Movimentos de pensamento**: diários de 1930-32/1936-37. São Paulo: Martins Fontes, 2010

WITTGENSTEIN. **Observações filosóficas**. São Paulo: Loyola, 2005

WOHLKE, Karine Gome. **A concepção do mental em Wittgenstein**: um modo de abordar a linguagem e a significação. 2018. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2018. Disponível em:

TER EM MENTE (*MEINEN*) E FORMA DE VIDA (*LEBENSFORM*)

<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/191492>. Acesso em:
28/08/2021

ZILLES, Urbano. **O racional e o místico em Wittgenstein**. 3. Ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2001

