

# “NÃO PENSE, VEJA!” SOBRE A NOÇÃO DE “SEMELHANÇAS DE FAMÍLIA” EM WITTGENSTEIN

Luiz Hebeche\*

**SÍNTESE** - Neste artigo mostraremos a relevância da noção de semelhanças de família na estratégia de Wittgenstein para eliminar a tendência ao essencialismo, mostrando-a como uma ilusão gramatical. Ele convida o leitor das *Investigações Filosóficas* para que procure ver e não pensar, pois o pensamento filosófico tende a hipostasiar-se em entidades metafísicas, que surgem da nossa “ânsia de generalidade”. A noção de semelhanças de família serve como terapia à ocultação da práxis da linguagem em conceitos universais e abstratos.

**PALAVRAS-CHAVE** - Wittgenstein. Semelhanças de família. Essencialismo.

**ABSTRACT** - This article aims at showing the bearing of the notion of family resemblance on Wittgenstein's strategy to impugn our bias toward essentialism, by characterizing such a bias as a grammatical illusion. He invites the reader of the *Philosophical Investigations* to try to see rather than to think, for philosophical thought inevitably tends to hypostatize metaphysical entities that stem from our "urge for generality". Hence, the notion of family resemblance functions as a therapeutic device to stop us from resorting to universal and abstract concepts.

**KEY WORDS** - Wittgenstein. Family resemblance. Essentialism.

Um ideal de exatidão não está previsto  
(PU § 88).

A noção de semelhanças de família é introduzida no § 65 das *Investigações Filosóficas* (PU), onde Wittgenstein, colocando-se no ponto de vista de um interlocutor imaginário, afirma:

Aqui encontramos a grande questão que está por trás de todas essas considerações. Pois poderiam objetar-me: “Você simplifica tudo! Você fala de todas as espécies de jogos de linguagem possíveis, mas em nenhum momento disse que o que é essencial do jogo de linguagem, e portanto da própria linguagem. O que é comum a todos esses processos e os torna linguagem ou partes da linguagem. Você se dispensa pois justamente da parte da investigação que outrora lhe proporcionara as maiores

\* Professor do Departamento de Filosofia da UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina).

dores de cabeça, isto é, àquela concernente à forma geral da proposição e da linguagem."

E isso é verdade. – Em vez de salientar (*anzugeben*) algo que é comum a tudo aquilo que chamamos de linguagem, digo que não há uma coisa comum a esses fenômenos, em virtude da qual empregamos para todos a mesma palavra, – mas sim que estão aparentados (*verwandt*) uns com os outros de muitos modos diferentes. E por causa desse parentesco ou desses parentescos, chamamo-los todos de "linguagens". Tentarei elucidar isso.

Wittgenstein vai de encontro à noção de algo em comum, essência, universalidade ou generalidade. Essa posição metafísica concebe a humanidade do homem, a cadeiridade da cadeira, a mesidade da mesa, a cachorridade do cachorro, enfim, a quiddidade da coisa. Na sua obra juvenil o "algo comum" encontrava-se na concepção da forma geral da proposição. Mas aquilo que lhe dera as maiores dores de cabeça agora será dispensado como uma ilusão gramatical, pois não há nada que possa ser comum à linguagem, pois sequer se pode falar sobre a linguagem. Não há algo como "a" linguagem, "o" mundo, "a" proposição, "a" realidade, "o" pensamento. Também na obra juvenil, as proposições filosóficas (do TLP, por ex.) são contra-sensos. No entanto, a concepção de que a essência da proposição coincide com a essência da realidade<sup>1</sup> já não pode ser sustentada, pois não há nada em comum nem na linguagem, nem na realidade e nem entre a linguagem e a realidade. A intencionalidade – a conexão entre a linguagem e a realidade – não envolve um terceiro elemento ou processo que possa afirmar coisas do tipo: "a essência da proposição coincide com a essência da realidade". A noção de "essência da proposição" é uma ilusão herdada da metafísica grega, como se a linguagem tivesse algo próprio ou comum, independente da realidade. Ora, a forma geral da proposição é o mesmo que a forma da linguagem e esta coincide com a essência do mundo. Desse modo, encontrar a forma geral da proposição é encontrar a essência da realidade ou do mundo. Porém, "as maiores dores de cabeça" foram afastadas à medida que se desfizeram as ilusões gramaticais que as originaram. E isso torna-se possível quando se passa a entender que o essencialismo é uma ilusão a respeito do funcionamento da linguagem. A noção de forma geral da proposição é um dogmatismo que se origina no anseio por alcançar um ponto de vista externo à práxis linguística. A "dor de cabeça" surge da "nossa ânsia de generalidade". Isto é, em vez de descrever o modo "como" funciona a linguagem tenta-se responder pelo "que" constitui as coisas, o que é a linguagem, o que é o pensamento, etc. O "que" é a essência que Wittgenstein ocupa-se em afastar, ou seja, é o "algo comum" que estaria subjacente (e *a fortiori* seria o fundamento oculto) ao pensamento, à linguagem e ao mundo. E mais ainda, a ilusão de que haveria algo de comum entre o pensamento, a linguagem e o mundo. A ilusão gramatical está no anseio por um ideal de perfeição que se encontraria no mito

<sup>1</sup> A forma proposicional geral é a essência da proposição (TLP 5.471). *Tractatus logico-philosophicus* será abreviado como TLP. Especificar a essência da proposição significa especificar a essência de toda a descrição e, portanto, a essência do mundo (TLP 5.4711).

intelectualista de que um pensamento correto é expresso por uma linguagem perfeita e que, com isso, se alcançaria a essência do mundo.<sup>2</sup> A noção de que há "algo em comum" a esses conceitos e que lhe permitiu, anteriormente, conectar a essência da proposição com a essência do mundo cede lugar agora para a noção de "semelhanças de família". A essência oculta desses conceitos é substituída pelos seus usos na linguagem. O seus significados não remetem para além da sua práxis efetiva na linguagem. A vivência da significação das palavras geralmente expressa um certo parentesco que elas têm entre si. Parentesco aqui quer dizer: proximidade de funções das palavras na linguagem. O significado de uma palavra não é um objeto específico que lhe corresponde, mas o aglomerado-de-usos-afins que ela tem na linguagem. Ou seja, pode-se falar de "mundo dos gregos", "mundo de São Paulo", "mundo dos químicos", "mundo dos apicultores", etc.; também pode-se falar da "linguagem dos enxadristas", "linguagem dos românticos", "linguagem dos computadores", "linguagem dos matemáticos", etc. Um dos exemplos que Wittgenstein recorre para desenvolver a crítica ao essencialismo é o que ordinariamente chamamos de "jogos". Ele convida o leitor das *Investigações Filosóficas* a que "não pense, mas veja", isto é, de que, para levar adiante seu objetivo, tem-se de evitar o "que", ou seja, evitar a inclinação por "dar razões", e, portanto, a de recolocar a pergunta socrática: "o que é isto?". A gramática nada explica, apenas descreve. E ao descrever diferentes jogos como os de tabuleiro, de cartas, de bola, torneios esportivos, etc, não se está à procura do que haveria de comum entre eles, mas apenas descrevendo os "jogos" com as suas diferentes práticas e as suas diferentes regras. Wittgenstein procura mostrar que eles não se chamam "jogos" por terem algo em comum.

A rejeição do modelo explicativo pode ser encontrada na distinção gramatical entre os conceitos "conhecer", "explicar", "compreender" e "definir". "Definir" e "conhecer" não determinam a compreensão de uma sentença. Ou melhor, a compreensão de uma sentença ou de uma palavra não está assegurada por explicações e definições. As distinções gramaticais entre os conceitos visam eliminar a tendência socrática de encontrar o "algo comum" ou a "essência" dos componentes de uma sentença, como a do exemplo do § 70 das PU, "O solo está inteiramente coberto de plantas". Ora, não se trata de conhecer o "que", mas de dominar a técnica de "como" são eles usados na linguagem, isto é, se trata de dominar as funções das palavras na linguagem e não o que constitui a essência dos seus constituintes. Para compreender essa sentença não é necessário conhecer o que é uma "planta", ou o que é "solo", etc. Com a rejeição do modelo socrático, que pretende definir claramente cada palavra, afasta-se também a concepção analítica da linguagem. Isto é, a concepção de que a compreensão de uma sentença só é

---

<sup>2</sup> Respondendo a esse otimismo ontológico Wittgenstein atesta: "À particular ilusão de que se fala aqui vêm-se juntar outras, de diferentes lados. O pensamento, a linguagem, aparecem-nos como o único (*einzigertige*) correlato, imagem (*Bild*) do mundo. Os conceitos: proposição, linguagem, pensamento, mundo estão numa série uns depois dos outros, cada um equívale ao outro. Para que, porém, são empregadas (*brauchen*) essas palavras? Falta o jogo de linguagem na qual elas são empregadas" (PU § 96).

efetiva quando se define com clareza os seus constituintes. Enfim, a ilusão gramatical está no projeto de eliminar a ambigüidade e imprecisão da linguagem ordinária. Para Baker e Hacker, na seção 70 encontra-se algo mais em questão que precisa ser melhor explicitado. Essa explicitação diz respeito à crítica de Wittgenstein do modelo agostiniano da linguagem, que se encontra ao longo das PU em seções como:

[...] a compreensão não é um processo mental (PU § 154)

[...] a aplicação permanece o critério da compreensão (PU § 146). Etc.

É a partir dessa posição que se pode destrinchar a complexa (e confusa) gramática dos conceitos que tendem a assumir um viés teórico, ou seja, tendem a assumir a concepção de que para compreender palavras ou sentenças, depende da sua definição ou do seu conhecimento, isto é, no exemplo acima, o que é "jogo?", o que é "planta?", etc. E assim a compreensão da frase "O solo está coberto de plantas" dependeria da definição dos seus constituintes. E esse esclarecimento levaria ao que é comum a cada um deles, a essência de "solo", a essência de "planta", etc.

Um outro problema é o que diz respeito à possibilidade da conexão entre conhecer o que significa "planta" e ser capaz de explicar ou dizer o que ela significa. Mas então uma névoa envolve os conceitos de "definir", "explicar" e "compreender", pois, diferentemente de Frege que estabelece um contraste entre "definição" e "explicação", em Wittgenstein, a gramática da definição se assemelha a de explicação. Na seção 69 das PU a palavra "jogo" pode ser "explicada", e, nessa passagem, o que se trata de refutar é a noção de que não se pode "compreender" essa palavra se, antes, não se poder "defini-la". Mas Wittgenstein sustenta que não é a definição, mas a explicação o "correlato" da compreensão, ou seja, de que ter a habilidade para *explicar* o que significa isto ou aquilo (isto é, ser capaz de responder "o que quer dizer (*mean*) isto?") é o critério da compreensão de uma palavra, mas não ser capaz de *defini-la* não é critério para não compreendê-la.<sup>3</sup> Mas a habilidade de explicar o significado de uma palavra não reintroduziria o modelo socrático-platônico? Ora, é a gramática das palavras em que se distingue entre "compreender" e "definir" que permite afastar o socratismo. Aliás, nos textos preparatórios das PU, Wittgenstein faz um breve comentário a uma passagem de Platão<sup>4</sup> em que Sócrates afirma: *Tu o conheces e podes falar grego, portanto tu deves ter habilidade para dizê-lo*. Sócrates então distingue entre "conhecer" e "ter habilidade para dizer". E Wittgenstein chama a atenção para a inferência errônea de quem não é capaz de "definir", ou seja, saber o que é "justiça", "piedade", "coragem", "virtude", etc. não estaria efetivamente em condições de falar delas. Sem estar

<sup>3</sup> Baker G. P. e Hacker P. M. S., *An Analytical Commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell, 1983, p. 141. O diálogo tende à objetivação, por isso a máxima realização da objetividade é a dialética platônica.

<sup>4</sup> Segundo Baker e Hacker possivelmente se trata de *Cármides* 159a. Porém, essa informação não procede.

assegurado no conhecimento o discurso seria *flatus vocis*. Para o platonismo compreender é basicamente conhecer, ou melhor, definir. Na medida em que o filósofo pode definir o que é isto ou aquilo é que poderá compreender. A compreensão está delimitada pela definição. A dialética platônica – como nos mostrou Aubenque<sup>5</sup> – é distinta do modo peculiar como os antigos gregos a concebiam. A dialética platônica, para Aubenque, suprime a abertura do diálogo. Mas Wittgenstein vai mais longe, o diálogo tende a encobrir a sua origem, isto é, a antecipação da compreensão. O diálogo origina-se na compreensão. Compreensão é execução. Na compreensão, o diálogo permanece aberto. A compreensão não coincide com o diálogo. Sem compreensão prévia não há diálogo. Por isso, na compreensão permanece-se em suspenso.<sup>6</sup> No entanto, Platão restringe a compreensão à dialética objetivadora. Ou melhor, ao priorizar-se a explicação e a definição acaba-se distorcendo o conceito de compreensão. Portanto, o erro de Platão está em que a "habilidade para dizer" deve ser legitimada pela "habilidade para definir".<sup>7</sup> Esses autores nos lembram que Wittgenstein pretende mostrar que o inútil aqui é a "definição", não "explicação" e a "compreensão", pois estas dizem respeito ao modo como as palavras são usadas na linguagem. Esse é o caso da sentença "O solo está coberto de plantas", cuja compreensão, como vimos, dependeria da definição de seus constituintes "solo", "cobrir", "planta", etc. Ora, o critério para a compreensão dessa sentença não depende da definição desses conceitos. A definição pretende eliminar a vagueza da linguagem. Mas a compreensão é vaga, isto é, a gramática da compreensão não depende de uma garantia estabelecida pela definição. A compreensão é autônoma. A "essência" da compreensão está na gramática e, portanto, não diz respeito a nenhuma essência comum externa à práxis da linguagem.

A definição retém o "algo comum" das palavras, e, com isso, distorce o conceito de compreensão. E esse é também o caso do conceito de "jogo". O jogo de linguagem do conceito "jogo" não depende da essência que seria subjacente ao uso dessa palavra em seus diversos contextos, pois esse conceito tampouco tem contornos precisos. No § 71 continua Wittgenstein contrapondo-se a Frege – e a nosso ver a toda tradição ontoteológica – perguntando se um conceito impreciso é realmente um conceito. A tradição socrática prolonga-se até Frege quando este, metaforicamente, compara o conceito com um distrito. Numa ciência rigorosa esse "distrito" teria os contornos precisos; portanto, não haveria lugar para uma compreensão imprecisa como ocorre com as artes e as humanidades. Nessas áreas do conhecimento falta o rigor da lógica. E a lógica trata da verdade. E, nesse núcleo duro, os conceitos, como distritos, tem de ter os limites precisos o que não ocorre nas áreas mais "moles" do conhecimento: as ciências humanas. No entanto, Witt-

<sup>5</sup> "Para Platão era a dialética enquanto tal ontologia". Ver Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus Ediciones, Madrid, 1974, p. 248.

<sup>6</sup> Para Backer e Hacker: "Nenhuma forma de explicação, nem mesmo de definição, garante a compreensão. Qualquer explicação pode ser não ser compreendida (*misunderstood*)". Op. cit. p. 145.

<sup>7</sup> Op. cit. p. 142.

genstein, para destacar o conceito de compreensão toma uma posição oposta a Frege e assegura a vantagem da vagueza e da imprecisão. Com isso, a posição de Frege é tomada como uma restrição da compreensão, isto é, a compreensão é tomada como explicação ou definição. Porém, uma fotografia pouco nítida é também uma imagem de uma pessoa. Por vezes, essa falta de nitidez pode ser útil. A posição dogmática de Frege sobre a verdade lógica descarta a falta de precisão. A sentença assertórica é central para Frege, mas a determinação de seu sentido vincula-se sempre aos seus valores de verdade. Ou seja, a sentença assertórica ou é verdadeira ou falsa. Conceitos que completam sentenças como: "A porta é ...", "O carro é ...", "O número de planetas é ...", etc. não podem ser mais ou menos verdadeiros ou mais ou menos falsos.<sup>8</sup> O conceito tem de ser como um distrito preciso, nitidamente delimitado. Essa comparação, porém, não é convincente para Wittgenstein, pois, por exemplo, quem mora em Porto Alegre no distrito ou bairro Petrópolis dificilmente poderá traçar uma linha precisa que o delimitam dos bairros Santa Cecília ou Bela Vista. E que sentido teria traçar um limite preciso aqui? Em que isso auxiliaria um turista a chegar a tal ou qual ponto? Aqui uma delimitação precisa é inútil, apenas pode-se apontar para certos trechos, marcos ou detalhes que poderão orientar o turista. Do mesmo modo, explica-se o que é um jogo. A explicação (*erklärt*) é feita a partir de exemplos. Com isso, a sublimidade da lógica cede então lugar a um método mais "grosseiro" ou "rudimentar". O recurso a exemplos não é para que se possa ver o "algo comum", que não se poderia explicar de outro modo. Ou seja, o emprego de exemplos não se deve à dificuldade em exprimir esse "algo comum", pois esse recurso é caracterizado pelo seu modo de emprego para determinadas finalidades como a de explicar o jogo de linguagem da palavra "jogo". Diz Wittgenstein: "A exemplificação não é aqui um meio indireto de elucidação, – na falta de outro melhor".<sup>9</sup> O método rigoroso da lógica é substituído por outro método, constituído pela habilidade em dar exemplos. Essa oposição é reforçada explicitamente: "[...] mas me interessa por aquilo que se

<sup>8</sup> No artigo *Sobre o Sentido e a Referência*, Frege reconhece uma dificuldade no projeto de uma ciência que tenha em vista uma linguagem perfeita. São as "variações de sentido"; por exemplo, o nome próprio "Aristóteles" pode ser entendido como o mestre de Alexandre, ou como aluno de Platão, etc. Para Frege, essas variações de sentido podem ser toleradas desde que a referência permaneça a mesma. Porém, o conhecimento da referência é parcial, portanto, impreciso. Ou seja, um processo temporal impede o estabelecimento imediato do valor de verdade de uma sentença. Nas suas palavras: "O sentido de um nome próprio é entendido por todos os que estejam suficientemente familiarizados com a linguagem ou com a totalidade de designações a que ele pertence; isto, porém, elucida a referência, caso ele tenha uma, mas de uma maneira sempre parcial. Para um conhecimento total da referência, exigir-se-ia que fôssemos capazes de dizer, imediatamente, se um dado sentido pertence ou não a essa referência. Isto, porém, nunca conseguiremos". Ou seja, isso compromete sua concepção de que o valor de verdade de uma sentença faça parte do "terceiro reino" inamovível, pois o processo mental de reconhecimento da referência impede que se possa apreender imediatamente um pensamento. Ver Frege, *Lógica e Filosofia da Linguagem*, São Paulo: Cultrix e USP, 1978, p. 63.

<sup>9</sup> "Das Exemplifizieren ist hier nicht ein indirektes Mittel der Erklärung, – in Ermanglung eines Bessern" (PU § 71).

tornou impuro" (PU § 100). Mas, exemplos não são asneira ou meros truques; ao contrário, são alternativas ao monismo filosófico, pois

Não há um método em filosofia, mas diferentes métodos, como diferentes terapias (PU § 133).

E um dos métodos alternativos é o de dar exemplos, aliás, o engano surge quando um exemplo passa a ser unilateralmente aplicado. Esse é o caso do modelo objeto-designação. Ele é apenas um modelo entre outros, mas, à medida que é aceito sem contestação, torna-se uma "doença filosófica" que restringe a gramática da linguagem.

A causa principal das doenças filosóficas – dieta unilateral: alimenta nosso pensamento apenas com uma espécie de exemplos (PU § 593).

O recurso a exemplos faz parte da estratégia para eliminar a "ânsia de generalidade", ou a inclinação por "ver o algo comum" (*Das Gemeinsame sehen*), ou ainda a "preocupação por certeza" (*Sorge für Gewissheit*). Foi essa preocupação que levou os filósofos a buscarem apoio em essências objetivamente concebidas nas coisas externas, na consciência interna ou num terceiro reino. Para entender melhor essa procura pela essência voltemos a tematizar a ilusão gramatical que a origina.

A ânsia por "ver algo comum" é a tentativa encontrar um critério seguro para as elucidações. Ora, o significado de uma palavra é seu uso na linguagem. Não há critério externo. O "ver algo comum" é uma ocultação dessa práxis linguística. Para mostrar isso Wittgenstein recorre a exemplos bastante sutis, pois a ilusão de estabilidade surge da própria linguagem. O modo de emprego das palavras é o que decide se o algo comum tem efetivamente funções na práxis da linguagem ou se é uma ilusão essencialista. É o caso de quando, por exemplo, se mostra a alguém diferentes quadros coloridos e se diz: "A cor que você vê em todos chama-se ocre". Nesse caso, quem vê o quadro pode encontrar algo comum, isto é, a cor ocre. Mas as dificuldades (as ilusões gramaticais) começam a surgir quando olha-se para os quadros pintados com diversas figuras em tons de ocre e se diz: "O que elas têm em comum chama-se 'ocre'". Wittgenstein ainda insiste noutro exemplo parecido. Mostra-se modelos com diferentes matizes de azul e, então, se diz: "A cor que é comum a todos chamo de 'azul'". Ou seja, nessas sentenças expressa-se a diferença entre a cor comum a vários quadros ou figuras que se chama de "ocre" ou "azul" e quando essas palavras são empregadas para referir-se a algo comum. "Ocre" é uma palavra que expressa uma cor comum a vários quadros, mas não expressa algo comum que não seja uma cor. Ou melhor, de que "azul" ou "ocre" seja uma entidade ou uma razão de ser desses quadros ou figuras. Nesse caso, passa-se das funções dessas palavras na linguagem para algo comum que está além delas. O algo comum torna-se então a razão de ser dessas funções. Mas essa é a ilusão gramatical que se precisa afastar, pois as regras de uso das palavras das cores na linguagem não dependem de explicações que estão à margem de seus usos. A função das palavras das cores na linguagem é o critério. A noção do "algo

comum" vinculado às palavras "azul" e "ocre", nos exemplos, criam a ilusão de um processo intermediário de reconhecimento que daria salvo-conduto para o uso dessas palavras. Com isso, o critério dependeria de uma terceira entidade. É o mesmo caso do conceito de "jogo", isto é, o engano está na explicação de que esse conceito depende do que é essencial a todos os jogos. Ou seja, a diversidade de exemplos ou modelos dependeriam de algo intermediário que seria comum a esses exemplos. Portanto, uma sentença como "O que elas têm em comum chamo de 'azul'" pode expressar a ilusão desse elemento intermediário denominado de "azul", mas essa aplicação da palavra é uma distorção do seu uso efetivo, pois nenhuma característica comum pode se interpor ao critério semântico: o uso das palavras na linguagem. O "ver algo comum" é platonismo. Isto é, a práxis lingüística passa a depender de justificações ou de metarregras. E o platonismo é a ilusão gramatical originada no modelo objeto-designação. Platonizar é justificar. E o platonismo tem muitas versões. Uma típica fonte de ilusão gramatical é o mentalismo. O mentalismo é então uma justificação; ou melhor, o que vem a ser uma cor, um sabor, um odor, um pensamento, etc., passa a ser garantido por um processo mental. A questão de como reconheço que esta cor é azul, ou ocre, ou marrom, tende a ser respondida invocando-se uma imagem mental. E esse é o mito que nos persegue sempre: "o fantasma dentro da máquina" (G. Ryle).<sup>10</sup> O "ver algo comum" é concebido também a partir desse mito.

A sentença "A cor que é comum a todos chamo de 'azul'" é uma ilusão gramatical quando se considera a cor azul como o "comum", isto é, como um elemento intermediário a partir do qual todos os tons dessa cor dependeriam. A elucidação ostensiva da cor dependeria de ter-se no espírito (*Geist*) um correspondente conceito, padrão ou modelo. A mente seria uma espécie de mostruário que se consultaria para certificar-se de que se trata desta ou daquela cor. A mente é como um recipiente constituído por modelos ou padrões. Ou seja, se há diferentes matizes da cor azul é porque há um padrão de azul que é comum. E esse padrão – medida – se encontra na mente ou espírito. No entanto, indaga Wittgenstein, que cor tem o padrão azul no espírito? Se há vários tons de azul, que modelo seria comum a todos eles? Que processo no espírito resultaria no modelo da cor azul? Teria de ser um azul puro? O mesmo vale para a palavra "cadeira", como se chega a ter um modelo de cadeira na mente que seria comum a todas as cadeiras? O mesmo vale para todas as folhas ou todos os jogos, etc. Em várias passagens de seu pensamento tardio, Wittgenstein recorre ao exemplo das ilusões gramaticais que se originam nas definições ostensivas em que as palavras das cores se referem a objetos. Assim como num mostruário pode-se encontrar uma diversidade de cores com suas palavras correspondentes, a elucidação de uma cor envolve então um processo mental. Isto é, como consulto o mostruário na minha mão, posso consultar o "conceito do elucidado no espírito" (PU § 73). Nessa concepção, compreender uma elucidação só é possível se se tiver, no espírito, um modelo ou padrão de

<sup>10</sup> Ver G. Ryle, *The concept of mind*, Harmondsworth, University of Chicago Press, 1984, p. 18 ss.

correção. Haveria um mostruário mental que determinaria o que é comum ao verde, ao amarelo, e assim por diante. Um padrão de correção retém algo comum ou geral que permite fazer comparações entre diferentes matizes de cores. E essa generalidade encontra-se no espírito. Haveria então na mente um padrão "folha", "jogo", "azul", etc. E mesmo o procedimento de comparar matizes seria uma comparação entre representações mentais das cores. O uso das palavras das cores teria de obter um salvo-conduto de um elemento intermediário: o mostruário mental. A práxis da linguagem dependeria de um evento mental. Mas, no exemplo da folha, a questão é como se dá mentalmente o processo de reconhecimento de um padrão ou de um conceito? Como se solda o conceito de folha com uma certa imagem mental da folha? Nas palavras de Wittgenstein:

Se me mostrarem diferentes folhas e me disserem: "Isto chama-se 'folha'", então adquire um conceito da forma de folha, uma imagem (*Bild*) dela no espírito (*Geist*). – Mas que aspecto tem então a imagem de uma folha que não mostra uma forma determinada, mas sim 'o que é comum a todas as formas de folha'? Que tom de cor tem o 'modelo no meu espírito' da cor verde? – daquilo que é comum a todos os tons de verde? (PU § 73).

Não se está rejeitando a noção de modelo ou de esquema, mas apenas a concepção de que esse modelo, padrão ou esquema seja uma "forma no espírito", pois pode-se continuar indagando: que forma deve ter o modelo da folha verde ou do jogo de xadrez? Essa forma deve ser regular ou irregular? Que forma de tabuleiro deve se ter no espírito? E a forma das peças do jogo? Do mesmo modo, pode-se determinar arbitrariamente um certo tom forte de azul e considerá-lo como o "azul puro", isto é, considerá-lo como o padrão a partir do qual se pode comparar as tonalidades das cores. Esse esquema, porém, não é um "padrão geral" (*allgemeine Muster*) que esteja à parte do efetivo emprego desse modelo de comparação. Portanto, o esquema da folha ou da cor azul, ou do jogo, não é, neste caso, o "algo comum" que tem certas características especiais, mas apenas o modo como é usado. O esquema ou modelo não é uma forma mental, mas o domínio de uma técnica: um modo de apresentação.<sup>11</sup> E esse domínio técnico dos modelos é publicamente partilhado. O engano está em conceber esse modelo como algo geral com propriedades especiais e inefáveis, destacado dos seus usos efetivos. E esses modelos estabelecem os significados das palavras "folha", "azul", "jogo", etc. Diferentes exemplos são diferentes modelos de interpretação ou formas de apresentação. As disputas filosóficas são conflitos entre diferentes meios de apresentação. O "essencialismo" é a tentativa de pôr um fim a esses conflitos numa forma de apresentação única: o modelo objeto-designação. Portanto, "ver uma folha em geral", ou "ver uma cor comum" cede lugar para o modo como algo é visto, pois pode-se ver deste ou daquele modo. Vê-se, porém, segundo um modelo. Por exemplo,

<sup>11</sup> Em *La Viena de Wittgenstein*, Madrid: Taurus Ediciones, A. Janik e S. Toulmin mostraram como Wittgenstein, desde suas primeiras obras, recorre ao conceito de modelo ou modo de apresentação (*Darstellung*). Essa concepção foi primeiramente adotada, a partir da física, por Hertz e Boltzmann, p. 209, 230, 231.

quem vê o desenho de um cubo como uma figura plana, vê um quadrado e um losango. Quem vê, porém, um cubo como uma amostra espacial o vê de maneira diferente (PU § 74). Diferentes modelos são diferentes modos de ver. O desenho esquemático não é o "algo comum" a uma diversidade de desenhos, mas apenas um desenho empregado de um certo modo, com tais ou quais objetivos. Com isso, pode-se entender que o significado da palavra "ver" é o domínio de técnicas. Os diferentes tons de cores é o domínio de técnicas sutis das palavras das cores, a vivência da significação das palavras, ou melhor, as semelhanças de família.

\* \* \*

Explicitar o que já está explícito é pleonasmo. Não se pode responder a o que é coragem, virtude, justiça ou, nos exemplos acima, folha, verde ou jogo sem que já não se domine o significado dessas palavras na linguagem. Essa volta ao "solo áspero", porém, envolve ainda algumas dificuldades. Poder-se-ia dizer que já se sabe de antemão o que é um jogo. Mas isso não seria outra vez socratismo? Não se estaria todavia assegurando algum tipo de conhecimento prévio? Essas dificuldades tornam relevante a questão sobre "o que significa saber (*wissen*) o que é um jogo" (PU § 75). E ainda: muitas vezes se sabe, mas não se pode dizer o que se sabe. Ou seja, não consigo dizer o que sei. Essas dificuldades persistem na esteira do socratismo: uns não sabem porque não podem definir ou justificar o que dizem, enquanto que outros sabem, mas não conseguem dizer o que sabem. Isso levou Platão ao solipsismo da alma que dialoga silenciosamente consigo mesma. Idéias, definições, a sublimidade de um saber que já não pode ser expresso sem uma "queda" no mundo impreciso da práxis lingüística. O saber é então um processo mental inefável que tem dificuldade de pegar carona na práxis da linguagem. Em qualquer dos casos, "saber o que significa x ou y" expressa a ânsia de generalidade, isto é, a ânsia pela determinação do sentido através de um processo mental extralingüístico. Desse modo, perguntas como "o que é jogo?", "o que é planta?", "o que é verde?" parece envolver um reconhecimento que se encontra fora do uso das palavras na linguagem, isto é, de que a resposta a essas perguntas resultaria numa definição que, aí sim, autorizaria sua explicação. E essa é ilusão gramatical que agora precisa ser desfeita. Para isso, é importante novamente retomar o significado do conceito de "explicação". Ora, como vimos, a explicação é socratismo. Wittgenstein, porém, considera a noção de explicação vinculada a de descrição das palavras na linguagem. A explicação se aproxima da descrição e mesmo da compreensão; a compreensão do uso da palavra "significação" tem a mesma função de "explicação da significação". A "significação" de uma palavra é o que explica a explicação da significação" (PU § 560). Com isso, o conceito de explicação se distingue dos de definição e de conhecimento<sup>12</sup>. Estes conceitos tendem a ser associados a processos que se situam além da linguagem ordinária através de um processo de universalização semelhante a quem compara manchas de cor fraca-

<sup>12</sup> Para Baker e Hacker, se não pudéssemos distinguir "definição" e "explicação", o § 75 seria internamente incoerente. Ver op. cit., 1983, p. 154. Eles também recorrem ao conceito de compreensão, que, como vimos, também se distingue de definição ou de conhecimento.

mente delimitadas das manchas rigidamente delineadas; mas Wittgenstein questiona como se poderia comparar manchas nitidamente delineadas das que têm pouca nitidez, pode-se, por exemplo, traçar um retângulo de um vermelho esmaecido que pode corresponder a retângulos de um vermelho esmaecido, aliás isso pode ser feito *ad infinitum*. Mas originalmente – na vida cotidiana – as cores em seus mais diversos tons se imiscuem de tal modo que a tentativa de estabelecer limites rígidos seria uma tarefa irrealizável. As figuras nítidas nunca poderiam delimitar essa difusa variedade das cores, poderia fazer retângulos, círculos, o desenho de um coração, mas isso não poderia estabelecer limites precisos para as cores cotidianas (PU § 77). Ora, assim também é a linguagem. Não há como estabelecer limites precisos para os conceitos. Porém, essa ambigüidade conceitual pode ser erroneamente colocada em termos de diferentes processos mentais em que alguém estabelecesse os limites rígidos para um conceito, mas que eu não pudesse reconhecê-lo como aquele que eu estabelecera mentalmente, isto é, o meu conceito seria apenas aparentado com o do dele (PU § 76). Mas a noção de semelhanças de família não envolve nenhum processo mental, pois ela depende da práxis pública da linguagem. Esse "parentesco mental" é do mesmo tipo daquele que afasta o meu conceito da sua expressão lingüística pública. E através dessa expressão Wittgenstein afasta-se do mundo inefável das verdades eternas de Platão (ou de Frege), pois, ao invés de unificar as palavras em superconceitos filosóficos, ele passa apenas a descrever a sua diversidade de usos na linguagem. É o caso do conceito de "bom", que em Platão se torna a pedra angular da metafísica, a maior expressão de um saber inefável que já nem mesmo pode ser dito. O Sócrates do mito da caverna é um filósofo que após ter acessado ao mundo das Idéias tenta regressar para anunciar a verdade, mas já não pode ser compreendido neste mundo, pois não tem como transmitir sua sabedoria sem rebaixá-la, uma vez que os outros mortais não têm recursos intelectuais para ouvi-lo. Por isso, a Idéia – o inefável – está para além da capacidade de sua expressão. Esse engano gramatical de Platão não surge, porém, senão do desvio do modo como as palavras são usadas na linguagem e, portanto, a partir do engano que leva à afirmação "sei, mas não consigo dizer", isto é, que o que venha a significar "bom" tenha antes de ser sancionado por definições, que saber o seu significado é, antes de mais nada, poder defini-lo com precisão. Ora, os conceitos éticos ou estéticos constituem também "semelhanças de família", pois não há uma definição precisa do que é "bom" ou do que é "belo". Nesse caso, a ética e a estética são também expressões da "nossa ânsia de generalidade". A diversidade de usos da palavras "bom" (ou "bem") na linguagem tornam-na borrada e opaca, isto é, a sua definição nunca é suficientemente delimitada. Os usos dessa palavra são tomados a partir dos jogos de linguagem de que participa. Portanto, dependendo do caso, a definição de bem poderá ser correta ou incorreta. Assim, como o exemplo das manchas de cores que se combinam diferentemente. Assim também é o conceito de bom: "tudo está certo; e nada está certo" (PU § 77). Essa ambigüidade original dos usos da palavra na linguagem não pode ser substituída por uma definição precisa. O significado da palavra "bom" está, antes, no modo como se ensina e se apreende a usá-la na

linguagem. Essa compreensão pública ambígua da linguagem pode levar a enganos, isto é, de que o falante não consegue expressar o seu conhecimento devido à grande flutuação (*schwankende*) no significado dessa palavra. Nesse caso, tem-se a inclinação por explicar o comportamento do falante individual à medida que sua confusão se deve à flutuação do significado. Nesse caso, a flutuação do significado é vinculada a uma confusão mental que poderia ser afastada quando o falante fosse se tornando ciente dela. Ou seja, a expressão "flutuação entre muitos significados" é um engano gramatical se for considerada como a incapacidade que tem uma pessoa de não poder dizer – ou definir – o que significa uma palavra, como "bom". Mas, para Wittgenstein, a questão central não é a explicação do comportamento ou da confusão mental, pois toda a confusão mental é efetivamente uma confusão gramatical. Ora, se a compreensão nunca é um processo mental, então a questão decisiva aqui é indagar ao falante: "O que realmente tu queres dizer?" (*Meinen*).<sup>13</sup>

A confusão gramatical que origina a distinção entre o que se sabe e o que se pode dizer continua a ser tematizada em PU § 78. Nessa seção, encontram-se diferenças sutis que podem nos auxiliar a compreender, ou melhor, a afastar as ilusões que envolvem o saber e a práxis linguística.

Compare: saber e dizer –  
quantos metros de altura tem o Monte-Branco –  
como é usada a palavra "jogo" –  
como soa um clarinete.

Quem se admira de que se possa saber (*wissen*) algo e não se possa dizer (*sagen*), pensa talvez num caso como o primeiro. Certamente não pensa num caso como o terceiro.

A diferença entre o primeiro e o terceiro é apenas aparente, pois é óbvio a atitude de estranheza quando alguém sabe que o Monte Branco tem x metros de altura e não consegue dizer isso, mas já é mais fácil aceitar que um músico, que toque clarinete, tenha dificuldades em colocar em palavras o que vem a ser o som de um clarinete. Nesses exemplos, alguém tem a posse de um saber e não consegue dizê-lo. É como se ele retivesse em sua mente palavras ou sons, mas que não conseguisse compartilhá-los com os outros. O engano aqui é a concepção agostiniana da linguagem, ou seja, as frases proferidas ou o som do clarinete são meios de transporte de processos mentais que, em sua origem, se encontram fora deles. Para Wittgenstein, porém, a compreensão de uma frase verbal é semelhante a de uma frase musical, assim como há cegos para os aspectos das palavras, também há surdos para as tonalidades sonoras.<sup>14</sup> A ilusão gramatical é a mesma: supor que

<sup>13</sup> Ver Baker e Hacker, op. cit., 1983, p.157.

<sup>14</sup> Diz Wittgenstein: "O que chamamos 'compreender uma frase' tem, em muitos casos, uma semelhança muito maior com a compreensão de um tema musical do que nos inclinamos a pensar. Mas não quero dizer que o compreender um tema musical seja mais parecido a uma imagem (picture) que geralmente se tem da compreensão de uma frase; mas antes que esta imagem é errônea, e que compreender uma frase é muito mais parecido ao que sucede realmente quando compreendemos uma melodia do que parece à primeira vista. Pois compreender uma frase, dizemos, aponta para

alguém sabe apenas para si o som de um clarinete, ou melhor ainda, que a sensação ou o sentimento que ocorre ao ouvir-se uma certa música seja um evento privado que é causado pela audição. Ao ouvirmos uma frase musical parece que desperta dentro de mim um certo sentimento que acompanha a frase. Esse sentimento musical privado é uma ilusão, pois como seria a compreensão de uma frase musical que alguém tivesse apenas para si mesmo? Como se poderia dar conta do modo como alguém vivencia em si mesmo o sentimento por um certa melodia? Ora, aqui tem-se de contornar a noção de que a compreensão musical também seja um processo interno, e a linguagem musical despertaria em nós sentimentos, emoções ou recordações. Há uma diferença entre a compreensão de uma frase musical e o sentimento que ela possa provocar, só que o sentimento não é um resultado a que leva a música; o sentimento é ele próprio, parte da compreensão, mas a compreensão não é parte do sentimento. Não se nega que os sentimentos estejam ausentes quando da audição da música; o que rejeita é a noção de que a compreensão da frase seja dependente do sentimento, como se o conteúdo da frase estivesse fora dela. A música não é, portanto, uma ponte entre o músico e o ouvinte. A melodia de uma *lied* de Mahler não é uma mensagem entre o mundo interior do compositor e o mundo interior do ouvinte; isto é, ela não é uma ligação entre instâncias à margem das frases musicais. O sentido da música está na música. Os lamentos da Canção da Terra não dizem respeito a algo externo a essa composição musical, pois não há um terceiro mundo capaz de estender uma ponte entre dois reinos exteriores ocultos. Desse modo, a frase musical não é diferente das sentenças na linguagem verbal. A música de Mahler é o domínio de técnicas aprendidas e desenvolvidas em nossa complicada forma de vida.

A questão de "como soa um clarinete" serve para chamar a atenção para o erro de tomar o significado, verbal ou musical, como algo que se refere a algo. Considera-se geralmente a música como uma expressão artística que nos entenece, alegra, entristece, nos torna melancólicos e tudo isso dá a impressão de que a música carrega uma mensagem muito especial e sublime, isto é, de que a música transporta um sentido que remete para além dela mesma, para uma transcendência. Tanto num caso como noutro, a música serviria como um meio para um fim: desperta nossos sentimentos e aponta para o intangível. E então estaríamos na ilusão agostiniana de que a linguagem é um veículo que transporta uma mensagem. Alcançado seu objetivo, a música mesma poderia ser dispensada.

Do mesmo modo, a questão do como é "usada a palavra 'jogo'" tem de ser distinguida do que "significa saber o que é 'jogo'". Ela pode ser resolvida a partir de exemplos de vários jogos, mas isso parece envolver a dificuldade de traduzir esses exemplos em palavras, ou seja, haveria um processo mental intermediário capaz de soldar os exemplos com as palavras que os expressariam. Pode-se, como vimos, dar explicações recorrendo a exemplos, mas, freqüentemente, ocorrem difi-

---

uma realidade exterior à frase, quando deveríamos dizer: 'Compreender uma frase significa captar seu conteúdo, e o conteúdo da frase está na frase.' The Blue and the Brown Books, Oxford: B. Blackwell, 1992, p. 167.

culdades de colocar o que sei sobre jogos em palavras, isto é, também nesse caso, sei, mas não posso dizer o que sei, o que sei está à margem da sua expressão lingüística. Sei o que é "jogo", mas sou incapaz de explicar o que sei. Esse saber se antecipa ao uso peculiar da palavra "jogo" na linguagem. Do mesmo modo, a análise lógica da linguagem pretende definir o que é jogo, mas essa tentativa é um procedimento que coloca o definido para além da práxis lingüística, ou seja, só se pode compreender essa palavra quando se responder de modo preciso à pergunta: "o que é jogo?". Sem essa resposta não se pode explicar a palavra "jogo". Ora, com isso, abre-se um vazio entre o saber e a sua expressão lingüística. Esse vazio é preenchido por uma atividade mental misteriosa. O objetivo de Wittgenstein, porém, é eliminar a noção de corpo de significação, ou melhor, de que o "significado de saber o que significa a palavra 'jogo'" envolva quaisquer processos extralingüísticos. O uso da palavra "jogo" é uma habilidade na trama da linguagem; e, nessa trama, uma habilidade nunca é um estado de coisas.

Os significados das palavras – seus vários usos ou funções na linguagem – se antecipam a toda explicação teórica. Por isso, nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein incita o seu interlocutor para que "Não pense, veja!". Isto é, para examinar essa práxis da linguagem é preciso afastar a lenda intelectualista vinculada ao conceito de pensamento. Pois, desde os gregos, pensar é dar razões. Ou como destaca Heidegger a propósito de Leibniz: *nihil est sine ratione*.<sup>15</sup> A filosofia é a razão, pois trata da essência de todas as coisas. Por isso, antes de pensar a essência ou a definição da palavra "jogo" é preciso "ver" os jogos de tabuleiro, de bola, de cartas, etc.; pois eles não têm nada em comum que não possa ser visto. O "algo comum" estaria oculto à práxis desses jogos e, nesse caso, não poderia ser visto. Com isso, se pode entender que eles não se chamam "jogos" por terem algo em comum. Esse "algo em comum" surge do mau uso da palavra "jogo". A práxis dessa palavra cede lugar para algo que não tem função nenhuma na linguagem. Esse desvio que pretende alcançar a essência de que fariam parte todos os jogos se expressa em afirmações errôneas como: "Algo deve ser comum a eles, senão não se chamariam 'jogos'". A metáfora visual contida na palavra de ordem "veja!" é empregada para afastar a tendência de pensar algo em comum, isto é, de ir para trás daquilo que está à mostra no simples ato de ver. O convite para que se "veja" pretende afastar a tendência para filosofar, isto é, a inclinação para encontrar "algo comum"; isto é, pensar é buscar algo que está por trás daquilo que aparece. Porém, a posição do Wittgenstein tardio pode ser resumida na afirmação: "nada está oculto" (PU §§ 126 e 435).<sup>16</sup> O critério não é a justificação, mas a aplicação. O significado do conceito "jogo" não é uma essência oculta que precisa ser revelada

<sup>15</sup> Ver Heidegger *Der Satz vom Grund*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe Band 10, 1977.

<sup>16</sup> E como "nada está oculto", tampouco está a gramática do pensamento. O pensar tampouco é um processo oculto. A gramática do pensar também libera as outras palavras como "ver", "jogo", etc. de seus "compromissos ontológicos". Sobre a gramática do ver, pensar, representar ver L. Hebeche: *O mundo da consciência – ensaio sobre a filosofia da psicologia de L. Wittgenstein*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

pela explicação filosófica, mas os diversos usos dessa palavra na linguagem. Ora, a noção de "semelhanças de família" é outra metáfora que visa substituir o "algo comum" pela apreensão de certos aspectos, características e parentescos entre as atividades expressas no conceito de "jogo". Esse conceito é vago. Os parentescos entre os diversos usos da palavra "jogo". Os usos afins dessa palavra. A metáfora das semelhanças de família ajuda a mostrar (ver) os domínios de técnicas afins. Ela pretende, portanto, eliminar o mito do conceito preciso e exato, o mito da linguagem perfeita. O mito platônico da teoria das idéias permanece no mito fregeano do conceito como um distrito exato. Ou seja, o que Wittgenstein pretende eliminar é, como já vimos, a concepção de que um conceito dá conta de objetos, isto é, de que o que é comum a todos esses objetos "caem sob esse conceito".<sup>17</sup> Nessa concepção, o conceito "jogo" é corretamente empregado quando as propriedades de todos os jogos caem sob esse conceito: "jogo". A noção de semelhanças de família se contrapõe a esse dogma filosófico. Não se procuram razões, mas apenas constatar similaridades e diferenças entre, por exemplo, os jogos de tabuleiro, com seus múltiplos parentescos. E os jogos de cartas em que muitos dos traços comuns desaparecem enquanto outros surgem. Também nos jogos de bola, muita coisa comum se conserva, mas muitas se perdem. Compare-se o jogo de xadrez com a amarelinha. Um jogo de xadrez pode ser dramático, mas nada é mais tranqüilo que um jogo de amarelinha ou as brincadeiras de roda. E as diferenças entre jogos de esforço físico e os de paciência. Jogos em grupo e jogos em que alguém arremete a bola na parede, etc.<sup>18</sup> E diz Wittgenstein: "E tal é o resultado desta consideração: vemos uma rede complicada de semelhanças, que se envolvem e se cruzam mutuamente. Semelhanças de conjunto e de pormenor" (PU § 66). Ou ainda:

Não posso caracterizar melhor essas semelhanças do que com a expressão "semelhanças de família"; pois assim se envolvem e se cruzam as diferentes semelhanças que existem entre os membros de uma família: estatura, traços fisionômicos, cor dos olhos, o andar, o temperamento, etc, etc. – E digo: os "jogos" formam uma família (PU § 67).

A noção de semelhanças de família expressa diferentes habilidades lingüísticas ou o domínio de técnicas afins; com isso, evita-se o recurso a uma "essência" que, pelo pensar, as reunisse sob algo em comum. Ao contrário vê-se certos aspectos, similaridades e aproximações. Por exemplo, a complexa trama conceitual do mundo da consciência não está reunida pelo e sob o superconceito de pensa-

<sup>17</sup> E a questão óbvia é: como os objetos podem "cair sob um conceito"? Como podem objetos tornarem-se conceitos?

<sup>18</sup> Baker e Hacker, op. cit, p. 132, chamam a atenção para a diferença entre as palavras "spielen" e "game" que podemos estender para palavra "jogo" em português, pois, diferentemente de "jogo" e "game", a palavra "spielen" expressa características mais amplas e variadas. Por isso, na passagem *die Vorgänge, die wir "spiele" nennen* ("os processos que chamamos 'jogos'"). "Spiel" é usado como acusativo interno de "spielen", por isso qualquer atividade pode ser empregada como jogo, como quando uma criança joga uma bola para o alto ou na parede, também são chamados "jogos" ("spielen").

mento. O conceito de pensar faz parte dessa rede e não a reúne sob si. Os superconceitos surgem quando a linguagem opera no vazio. Conceitos como "querer", "pensar", "imaginar" tornam-se então fantasmas mentais, isto é, conceitos filosóficos. O modo "como" são usados na linguagem é substituído pelo "que", ou seja, passam a fazer parte da questão "o que é isto?". As explicações transformam os conceitos em superconceitos. O objetivo de Wittgenstein é, porém, desfazer a ilusão explicativa que está vinculada a esses conceitos. E assim as palavras "experiência", "linguagem", "mundo" têm um emprego tão singelo como as palavras "lâmpada", "mesa", "porta" (PU § 97).

Os superconceitos permanecem numa pretensa "linguagem perfeita", isto é, no "ideal de pureza cristalina da lógica". Esse ideal se encontrava na tradição mais próxima de Wittgenstein, especialmente na obra de Frege e Russell. Essa tradição preserva a noção do conceito como um distrito preciso, ou seja, de que um conceito retém "o que é comum" a diversos objetos. Uma sentença insaturada como: "A porta é ...", torna-se saturada (verdadeira) caso um conjunto de propriedades comuns caem sob um conceito, por exemplo, o conceito "marrom". A diversidade de objetos com tons e características dessa cor estão subsumidas no conceito "marrom". A sentença torna-se então saturada: "A porta é marrom". Ora, essa concepção fregeana de algo comum a vários objetos que caem sob um conceito é o que Wittgenstein rejeita como concepção agostiniana da linguagem. Ou seja, ao rejeitar um dos pilares da lógica contemporânea ele também refuta o essencialismo em que se forjou a tradição ontoteológica da metafísica expressa, como vimos, pelo socratismo na pergunta: "o que é isto?".

No entanto, algumas dificuldades parecem surgir quando se considera que a presença ou ausência de propriedades comuns poderiam ser obtidas pela simples observação.<sup>19</sup> Ora, não se trata de "ver" fisicamente os aspectos dos jogos e tampouco se trata de "conhecer" o que haveria de comum entre eles, mas apenas de descrever similaridades e distinções entre eles. Essa descrição, porém, não é de algo que aparece no campo visual, mas dos usos da palavra "jogo" na linguagem. O significado dessa palavra não resulta de uma observação visual, pois encontra-se na sua práxis na linguagem. "Uma palavra só tem significado na práxis de uma linguagem".<sup>20</sup> A metáfora visual que acompanha a noção de semelhanças de família não pode levar ao engano de que aí esteja presente o ato de ver algo. Não se trata de "explicar" o que se observa. Não há nada a ser provado ou justificado. Se a tradição ocidental recorreu à metáfora da visão para estabelecer os fundamentos do saber, agora a metáfora da visão é empregada para desfazer a ilusão gramatical da "ânsia por generalidade". Mas, para Wittgenstein, não há descobertas na gramática. Por isso, a gramática limita-se a descrever as funções das palavras – suas semelhanças – na linguagem. A descrição visa dar conta das sutilezas e dos aspectos das palavras e não a buscar algo que lhes seja comum. O método das ciên-

<sup>19</sup> É o caso de Baker e Hacker, op. cit., 1983, p.131.

<sup>20</sup> Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Shurkamp, Werkausgabe, Band 6, 1984, p. 344.

cias é um prosseguimento da metafísica socrático-platônica à medida que reduz essa diversidade da linguagem à leis mais comuns ou genéricas (PU §§ 69, 70, 71). Mas não se pode explicar o que já está explícito.

A noção de "semelhanças de família" foi introduzida por Wittgenstein possivelmente através da leitura de "Geometry in the Sensible World" presente no livro "Foundations of Geometry and Induction" (1930) onde o matemático Jean Nicod introduz essa noção a partir dos dados sensíveis. Baker e Hacker,<sup>21</sup> sucintamente, apresentam o pensamento de J. Nicod sobre esse tema:

- a) ele distingue entre semelhança global e as similaridades parciais. O contraste entre similaridades global e local está presente na discussão dos espaços topológicos; e aí há o equivalente para o contraste entre similaridades em "grande escala" (*in the large*) e similaridade em "pequena escala" (*in the small*).
- b) Duas coisas podem ser similares em um aspecto, mas dissimilar em outro. Conseqüentemente, acontece que "duas estruturas sobrepostas ou uma trama de similaridades cruzam-se uma sobre a outra e arranjam o mesmo dado (sensível) em dois modos diferentes".
- c) Nicod considera que uma relação particular de semelhança parcial pode formar o núcleo de um conjunto de relações formando uma *família* (*une famille*) à sua volta; isto quer dizer que as relações de inclusão, transgressão e separação forma uma família em torno da "semelhança local".

Porém, nesse resumo da posição de Nicod encontra-se a inclinação que leva a conceber erroneamente a noção de semelhança de família a partir de uma observação do mundo sensível. Pois, é esse "olhar para algo" que se encontra a origem do teorizar e, portanto, do modelo objeto-designação. Se a noção de semelhanças de família envolve a metáfora do olhar é apenas para destacar os aspectos das palavras na linguagem. E "aspectos" não resultam do ver algo, mas do domínio de técnicas. As semelhanças de aspectos de família quer dizer um domínio de técnicas afins. Ou seja, a significação de uma palavra é como uma fisionomia (PU § 568). E fisionomia quer dizer que não há algo comum por detrás do que aparece, ou melhor, uma fisionomia envolve certos detalhes muitas vezes ambíguos que estão sempre à mostra. Só pode apanhar uma fisionomia quem pode ver aspectos. Só se pode compreender a significação de uma palavra, quando se pode apanhar as suas semelhanças de família, isto é, a fina trama de seus diversos aspectos. A "cegueira para a significação" é falta de domínio técnico na linguagem. A cegueira para o aspecto é a incapacidade de apanhar os parentescos entre as palavras que constituem semelhanças de família. Mas, ao contrário de Nicod, com a noção de semelhanças de família Wittgenstein visa afastar a tradição que olha para algo externo, ou para o "mundo sensível". A noção de ver aspectos é tematizada por

<sup>21</sup> Baker e Hacker, *op. cit.*, 1983, p. 133, 134. Apesar do destaque que esses autores dão à crítica do modelo objeto-designação, ocasionalmente, reincidentem na ilusão que se encontra no ato de "olhar para algo", como é o caso de ver figuras. Ora, o significado é o domínio de técnicas. Em outras palavras, não há nada externo ao exercício da regra de uso das palavras visuais.

Wittgenstein na segunda parte das *Investigações Filosóficas*, junto com a de vivência da significação de uma palavra e da conhecida figura pato-lebre. A vivência da significação de uma palavra é o domínio de técnicas lingüísticas e não uma torrente de vivências intencionais da consciência transcendental (Husserl). No entanto, a figura pato-lebre parece re-introduzir a posição de que "algo é visto" e, portanto, a noção de representação mental; isto é, a concepção que erroneamente distingue eventos internos e externos. Ora, Wittgenstein ao rejeitar o "ideal de exatidão" do logicismo retoma a vagueza da linguagem ordinária. Seu objetivo é o oposto do de Frege. A cegueira para os aspectos é a cegueira para a significação. Mas "cegueira para a significação" não é um defeito no aparelho ocular, mas a falta de destreza técnica. E isso não pode ser confundido como o processo de "ver algo". Os aspectos das palavras – a significação como fisionomia – são domínios das técnicas sutis que permitem apanhar as semelhanças de família das palavras na linguagem. A significação é destreza em lidar com as palavras na linguagem.

A noção de semelhanças de família também pode ser aplicada ao conceito de número, pois esse conceito é geralmente entendido desde o "ideal de exatidão". A matemática ainda hoje é considerada como uma ciência exata. O conceito de número é concebido como o que há de mais certo, puro e rigoroso. A tentativa de encontrar os seus fundamentos na lógica dá a esta um caráter de sublimidade. Ou seja, a lógica tem de ocupar-se com o que é mais rigoroso. Esse "ideal de exatidão" vem desde Pitágoras, que pensava a essência do cosmos a partir da exatidão do conceito de número. Desse modo, o número se tornou a maior expressão da razão. Mesmo em Platão, só se chega à "Idéia" quando se conhece matemática. Também a moderna física galileana obteve seu rigor a partir da sua conexão com a matemática. O núcleo da matemática é o conceito de número. E a lógica que Wittgenstein pretende contestar originou-se na busca dos fundamentos da aritmética (Frege, Russell, Gilbert, etc.).<sup>22</sup> Ora, ao contrário desse "ideal de exatidão" da lógica, o conceito de número será compreendido agora a partir dos seus "ares de família". Como os jogos também os números constituem uma "família". O que se chama "número" não é uma idéia geral e abstrata, pois seu significado encontra-se nos parentescos que há entre conceitos afins como os de números racionais, números pares, número de acidentes de carro, número dos atos numa peça de teatro, números dos quadros de Pollock, etc. Portanto, a "robustez" do conceito de número não está em suas rígidas propriedades ocultas, mas nos diversos modos como é usado. A matemática é uma habilidade técnica. O conceito de número é o domínio dessas habilidades e não algo comum subjacente a elas. O conceito de número é como um fio tecido de fibra com fibra e a sua robustez e consistência não estão numa fibra única que o percorra em toda a extensão, mas no fato de que essas fibras estão enroladas umas com as outras (PU § 67). Não há uma fibra que esteja presente do começo ao fim, isto quer dizer, não há nada em comum

<sup>22</sup> A crise dessas tentativas fundacionistas está expressa na obra de Gödel. Neste ensaio apenas colocaremos a posição de Wittgenstein nas PU; sobre as suas objeções ao fundacionismo a partir das "Considerações sobre os fundamentos da matemática", voltaremos noutra oportunidade.

que estabeleça a robustez do conceito de número. O interlocutor imaginário, porém, poderia objetar que o que há de comum é precisamente a disjunção (*Disjunktion*) de todas as características comuns (*Gemeinsamkeiten*). Ou seja, não ter nada em comum seria o "algo comum". A resposta de Wittgenstein é a de que o seu opositor apenas "joga com uma palavra" (a palavra "comum"), pois, também neste caso, essas características comuns não dependem de algo oculto e tampouco a "disjunção" expressaria algo comum subjacente. Aqui está mais um exemplo do modo errôneo no uso da palavra "comum". A questão é de como pode haver algo em comum por não se ter nada em comum. E isso é apenas "jogar com uma palavra" (PU § 67). Esse "jogar com a palavra" surge do engano que está em identificar num conjunto de objetos (números, cadeiras, mesas, etc.) algo que lhes seja ou não comum. A disjunção é o contrário da conjunção, mas as características do conceito de número não estão na sua identificação num domínio de objetos como aquilo que falta neles. O noção que o comum é o que não é comum num conjunto de objetos é a face oposta da mesma moeda, que leva a pensar dogmaticamente a falta de algo em comum por oposição a algo em comum. Mas, como vimos, o conceito de número é uma práxis, ou seja, é um aglomerado de usos afins.

Wittgenstein vai de encontro à tradição platônica que se estende à moderna análise lingüística, cujo dogma principal é o de que um conceito impreciso não é um conceito. Ora, mesmo o conceito de número não tem limites precisos. O conceito de número deixa então de ser uma soma lógica de subconceitos bem definidos (número cardinal, número racional, número real, etc.). Essa soma lógica, porém, não pode ser considerada em termos de características comuns de todos os números, pois não há limites precisos para os usos dos conceitos de "jogo", "planta", "azul" e "número" na linguagem. Os limites não são precisos ou exatos porque não são definidos por nenhuma generalidade que estabeleceria o que há de rigorosamente comum a todos. Esse "essencialismo" é a ocultação metafísica da gramática da linguagem. Pode-se obviamente determinar limites precisos entre os números racionais e os irracionais, mas essa habilidade técnica é apenas mais um exemplo da diversidade de empregos do conceito de número.

A posição que destaca a vagueza do conceito de número provoca resistência porque vai de encontro à tradicional concepção que na matemática as regras são precisamente delimitadas, pois se as diversas aplicações do conceito de número forem vagas e imprecisas, então não se poderia distinguir a relevância desse conceito dos outros conceitos como o de "justiça", "dor", "medo", "alegria", etc. Mas a vagueza não é um obstáculo para a compreensão. Aliás, a noção de compreensão também é vaga. É o "ideal de pureza" que tende a substituir a vagueza pelo "algo em comum", isto é, pela busca de uma fundamentação lógica do conceito de número. Os conceitos de número, jogo, folha, azul, etc., precisam ser afastados da "ânsia de generalidade" que se encontra na procura da regularidade e da precisão. O conceito de número se diferenciaria dos outros por ser essencialmente o que há de mais regular, mas, como estamos mostrando, seu significado, como o de todos os outros conceitos, se encontra em suas diversas aplicações. Wittgenstein responde à objeção de falta de regularidade:

"Mas então o emprego da palavra não está regulamentado: o 'jogo' que jogamos com ela não está regulamentado". Ele não está limitado por regras; mas também não há nenhuma regra do tênis que prescreva até que altura é permitido lançar a bola nem com quanta força; mas o tênis é um jogo e também tem regras" (PU § 68).

A aplicação de um conceito na linguagem segue regras, mas o que se pretende afastar é o mito objetivista da regularidade da regra posta fora da sua aplicação. Esse mito da meta-regularidade da regra é o platonismo, ou seja, o essencialismo que está para além da práxis de seguir regras, e, ao contrário, tenta definir a regra por uma outra regra que seja a sua essência, a sua razão de ser. Ora, esse "essencialismo" é o que oculta a práxis da linguagem, mesmo a linguagem da matemática. O mito do platonismo está no "ideal de exatidão" da regra, esse ideal coloca-se, fora da regra, numa super-regra, ou melhor, num superconceito: "a Idéia", a "razão", o "cogito", etc. Os superconceitos ocultam que "a palavra 'conceito' é vaga". Como se poderia estabelecer a exatidão do conceito de número se o próprio "conceito" é um conceito vago? Com isso, Wittgenstein ataca a sublimidade da lógica que, desde a antiguidade, reteve o ideal de exatidão do pensamento, ou seja, de Parmênides a Frege, pensar é sempre pensar logicamente. Mas o conceito de pensar também é vago. A "ânsia de generalidade" vincula o conceito de pensamento com um ideal posto além da linguagem ordinária. Wittgenstein, porém, insiste na posição que preserva a autonomia da gramática frente ao ideal de perfeição. Esse ideal seria um "leito de Procusto" da gramática se não fosse apenas uma ilusão gramatical, pois não é preciso do parecer de um lógico para a compreensão de palavras ou frases na linguagem. Ou seja, nenhuma regra que estabeleça o valor de verdade de uma sentença pode fixar o seu significado. Como os significados de palavras como "mesa", "cadeira", "número", "jogo", etc., são os seus diversos usos na linguagem, nenhuma regra de cálculo lógico poderia estabelecê-los de fora. E o que vem a ser isso senão a tentativa de fixar o significado, ou seja, de preencher a demanda por definições completas para cada palavra. Esse é o programa da análise lógica da linguagem, mas essa "ânsia de generalidade" é uma ilusão gramatical à medida que a definição completa de cada palavra seria um processo interminável e inútil. É o caso da palavra "poltrona" e as variadas circunstâncias em que pode ser usada. As regras desses usos não são externas a eles. Isto é, "não estamos equipados com as regras de seu emprego" para só então podermos aplicá-las. Essas "regras prontas" – como as regras inferenciais dos cálculos dos enunciados ou dos predicados – nos escapam quando usamos (*verschwinden*) a palavra "poltrona". Mas se não temos essas regras prontas para serem aplicadas e se não estamos equipados com regras para todas as possibilidades de emprego (*Gebrauch*) da palavra "poltrona", isto não quer dizer que "não ligamos a esta palavra nenhuma significação" (PU § 80).<sup>23</sup> E essa significação não é definida pelo que haveria de comum à palavra "poltrona", mas pelas semelhanças de família

<sup>23</sup> Sobre a diferença entre "emprego" (*Anwendung* ou *Verwendung*) e "uso" (*Gebrauch*), ver Newton Garver, *This Complicated Form of Live – Essays on Wittgenstein*, Open Court, Illinois, 1994, p. 54 ss. e pp. 197 ss..

que ela tem na linguagem. As regras do cálculo lógico levaram F. P. Ramsey declarar, numa conversa com Wittgenstein, que a lógica é uma "ciência normativa" (PU § 81). Essa concepção normativa da lógica é a mesma que leva a ilusões gramaticais em que se afirma coisas do tipo: "A linguagem (ou pensamento) é algo único" (PU § 110). Ou seja, essa afirmação tem o aspecto de que, em filosofia, se está tratando de algo sublime e profundo, de super entidades como a linguagem, o pensamento, a vontade, o ser, a lógica, etc. Mas a "profundidade" filosófica aqui é uma metáfora que também expressa o caráter normativo da lógica enquanto "linguagem ideal".

Uma metáfora que é incorporada às formas da nossa linguagem causa uma falsa aparência; esta nos inquieta: "Não é assim!" – dizemos. "Mas é preciso que seja assim!" (PU § 112).

E ainda:

"É assim" – não paro de repetir. É como se eu devesse apreender a essência da coisa, como se eu pudesse fixar agudamente esse fato e situá-lo no foco de meu olhar (PU § 113).

A constante repetição "é assim!" está na origem mesma do caráter normativo da lógica. É a ilusão gramatical que vincula o pensamento e a lógica como atividades, instâncias ou processos sublimes e que também levou o jovem Wittgenstein a conceber que quem pronuncia uma sentença e *quer dizer (meint)* algo com ela, ou a *compreende (versteh)*, tem que empregar, para isso, um cálculo com regras determinadas. Mas isso se deve, como ironicamente destaca o Wittgenstein tardio, a "que nós, especialmente em filosofia, comparamos (*vergleichen*) frequentemente o uso das palavras com jogos, com cálculos segundo regras fixas", isto é, podemos comparar os diferentes modelos ou jogos de linguagem em que se pode compreender o significado das palavras; pode-se mesmo reconhecer que os cálculos lógicos tenham certas funções e que, portanto, certas palavras tenham aí um certo sentido, mas tais comparações "não nos autorizam a dizer que quem emprega a linguagem deva (*müsse*) jogar um só jogo". Ao contrário, essas comparações entre diferentes jogos ou modelos liberam a linguagem do caráter normativo da lógica. Portanto, quando se entende que nossa expressão linguística ordinária apenas se aproxima desses cálculos, isto é, quando comparamos a linguagem ordinária com as regras determinadas do cálculo lógico, então "nos encontramos à beira de um mal-entendido (*Missverständnisses*)". Essa comparação é então errônea à medida que tenta corrigir a práxis imprecisa da linguagem ordinária através de uma linguagem feita de regras mais definidas. O "caráter normativo" da lógica faz com que, quando se fala dela está-se tratando de uma linguagem ideal (*idealen Sprache*). Essa linguagem deslizaria num meio que não ofereceria nenhuma resistência, destacada da práxis ordinária, deslizaria então no vazio. A sublimidade da lógica – enquanto linguagem ideal – existiria apenas num meio infável. Ou seja: "Como se nossa lógica fosse, por assim dizer, uma lógica para o vácuo (*lufteren Raum*)". No entanto, se a lógica se confunde com o pensamento, ou melhor, se

desde Parmênides, o ser se confunde com o pensar, para Wittgenstein agora, a lógica não trata da linguagem ou do pensamento do mesmo modo com que a ciência natural trata dos fenômenos físicos. No TLP, ele afirmara que "a lógica não é uma teoria, mas uma imagem que espelha o mundo. A lógica é transcendental" (TLP 6.13), que "As proposições da lógica não dizem nada. (São proposições analíticas)" (TLP 6.11) e, embora afirme: "O sinal proposicional empregado, pensado é o pensamento (TLP 3.5), também afirma que "A linguagem (ordinária) disfarça o pensamento" (TLP 4.002) e ainda se propunha o "esclarecimento lógico dos nossos pensamentos"; agora, porém, ele reconhece que a lógica não está habilitada a tratar nem do pensamento e nem de si mesma. A lógica como "ciência normativa" é substituída pela autonomia da gramática. É a gramática que trata do "pensamento", ou seja, do modo como esse conceito é usado na linguagem; é a partir dela que Wittgenstein afirma: "no máximo pode-se dizer que *construímos (konstruieren)* linguagens ideais". Com essas linguagens, porém, se pretende então comparar o que se pensa e o que se diz na linguagem ordinária, isto é, se pretende corrigir a linguagem com cálculos lógicos que poderiam então livrá-la das ambigüidades e imprecisões; desse modo, o que é "construído" se torna um ideal que oculta sua origem: "a ânsia de generalidade". A construção de uma "linguagem ideal", por conseguinte, não é o estabelecimento de nenhuma essência que poderia ser elucidada por uma análise da linguagem. A palavra "ideal", porém, está contaminada pelo platonismo, e, por isso, ela pode "induzir ao erro, como se estas linguagens fossem melhores, mais completas que nossa linguagem comum (*Umgangssprache*), como se fosse necessário um lógico para mostrar finalmente aos homens a característica de uma frase correta" (PU § 81 ver melhorar a tradução). A compreensão de uma frase não se precisa do salvo-conduto da lógica, ou seja, que para compreendê-la se tenha, antes, de submetê-la a um cálculo com regras determinadas. Wittgenstein não nega que se possam comparar modelos ou jogos de linguagem, ao contrário, ele procura evitar o erro de que apenas um modelo se torne a medida ideal de comparação. O modelo assumiria então um caráter normativo. Essa ilusão gramatical será evitada quando forem descritas as funções lingüísticas dos conceitos de compreender (*verstehen*), querer dizer (*meinen*) e pensar (*denken*). Trataremos deles noutra oportunidade.

A crítica da comparação entre os usos das palavras na linguagem ordinária e as regras determinadas do cálculo pode todavia lançar luzes sobre o que está aqui em questão. Como se pode saber se alguém realmente está empregando essas regras definidas? Teria ele algum comportamento característico a partir delas? Como se dá, enfim, a sua relação com essas regras? Essas regras poderiam definir o comportamento de um autômato, mas qual a natureza da relação entre as regras e aquele que as aplica? Mas o uso das palavras na linguagem não tem nada automático. Para melhor distinguir a vagueza das palavras na linguagem da tentativa de enquadrá-las segundo cálculo com regras definidas, Wittgenstein novamente recorre à analogia com os jogos. Aquele que participa de jogos se comporta segundo as regras desse jogo, assim as regras do futebol se distinguem das do basquete ou de tênis. Num jogo de xadrez, os movimentos do bispo são distintos da

torre, dos peões e da rainha; no entanto, nada impede que se invente a partir dessas regras novas regras e, com isso, um outro tipo de jogo, nada impede que pessoas, num campo de futebol, comecem jogos diferentes, por exemplo, limitando-se a apenas chutar em gol, que possam contornar o campo cabeceando ou fazendo embaixadas, podem jogar-se a bola uns nos outros apenas por brincadeira, etc. Nesse caso, foram fazendo novas regras: *make up the rules as we go along* (PU § 83). Assim também opera a linguagem, esse operar, porém, não segue regras determinadas externamente. Noutra oportunidade Wittgenstein dirá que a diversidade de emprego das palavras é como um "torvelinho".<sup>24</sup> A "analogia" com o comportamento dos jogadores, serve para salientar a sua posição principal, de que as regras da linguagem são autônomas e é isso que as distingue das regras exatas do cálculo lógico. Essas últimas são regras externas que pretendem corrigir aquelas. A linguagem, porém, não é um caos; e o ponto central é o de que as regras da gramática não dependem de nenhuma ciência normativa.

Para situar melhor a sua objeção Wittgenstein retoma a errônea noção objetivadora da regra ao indagar: "O que chamo de 'regra segundo a qual ele procede'?" (PU § 82). Dessa noção surgem algumas respostas do tipo: (1) a hipótese que descreve o uso das palavras por nós observado; (2) a regra que ele consulta ao usar os signos; (3) a que nos dá como resposta, quando perguntamos sobre qual é a sua regra. Essas respostas, porém, são concebidas da noção errônea que leva a vincular-se comportamento e regra determinada. Ou seja, a resposta 1 mantém uma relação externa entre o uso das palavras e a observação de quem as profere; a resposta 2 diz respeito a que alguém dispõe de uma regra para se certificar do seu uso dos signos lingüísticos, ou seja, novamente uma regra externa ao uso das palavras; e a resposta 3 é a própria resposta de alguém, isto é, a resposta é uma explicação da regra e não a própria regra. Ora, essas respostas estão concebidas em ilusões gramaticais. Todas elas tentam externamente dar conta da vagueza da linguagem. Quando se pergunta "o que você compreende por N"? A resposta não é dada a partir de uma consulta a regras determinadas. O interlocutor pode dar várias explicações, mas, para isso, não precisa recorrer a uma ou a um conjunto de regras fixas. Para exteriorizar a sua resposta o interlocutor não precisa fazer um curso de lógica. Wittgenstein termina a seção 82 novamente indagando: "o que poderia significar aqui a expressão (*Ausdruck*) 'regra segundo a qual ele procede'?" Ora, é a ambigüidade da linguagem – a ânsia de generalidade – que leva à pergunta sobre, afinal de contas, qual é a regra segundo a qual fulano fala, mas aí geralmente se cai na ilusão de que deve haver regras fixas para o seu comportamento e de que podemos observar o uso das suas palavras, mas como se poderia,

<sup>24</sup> "Como pode ser descrito o comportamento humano? Certamente apenas esboçando as ações de uma variedade de homens, enquanto elas estão misturadas umas com as outras. O que determina nossos juízos, nossos conceitos e reações, não é o que um homem faz agora, uma ação individual, mas todo o torvelinho (*hurly-burly*) das ações humanas, o pano de fundo contra o qual nós vemos qualquer ação" (Zettel, § 567).

pela observação, reconhecer uma regra e como uma pergunta poderia trazer uma regra à luz?

A analogia com os jogos permite afastar o uso das palavras na linguagem com regras rigorosas. Na linguagem palavras não são usadas de modo caótico, pois quem confunde as palavras "verde" e "azul" ou as expressões "dor de cabeça" e "dor de cotovelo" mostra que não domina o uso dessas palavras, que não compreende a trama da linguagem. As palavras têm funções na linguagem que não podem ser confundidas, assim como não se pode confundir, no jogo de xadrez, os movimentos do bispo e da torre, ou, os modos de arremessar a bola nos jogos de basquete e vôlei, etc. No entanto, esses jogos, constantemente, dão lugar a dúvidas, o jogador estava ou não impedido, porque ele não fez tal ou qual movimento, o árbitro viu ou não viu a falta, houve uma invasão do campo adversário, a bola caiu na risca ou fora dela, etc. Por isso, indaga Wittgenstein, "que aparência teria um jogo inteiramente limitado por regras? Regras que não dão lugar a nenhuma dúvida e que lhe fechem todas as lacunas" (PU § 84). Essas regras seriam da mesma natureza das que pretendem corrigir a vagueza das palavras na linguagem, elas pretendem abolir todas as dúvidas geradas por essa imprecisão. Ilusões gramaticais rondam a palavra "dúvida". A posição que pretende "abolir dúvidas" parte do socratismo, ou melhor, da tentativa de elucidar o que é uma coisa. A pergunta pela coisa é epistêmica – a "ânsia por certeza". Esse conjunto de regras daria, para as palavras, uma certeza que não se encontra na linguagem ordinária. E é isso que leva a "imaginar uma regra que regule o emprego da regra", pois também podemos "imaginar" uma dúvida levantada por tal regra; ora, aqui temos uma versão subjetiva do platonismo, pois não duvidamos porque podemos "imaginar" uma dúvida. Ou seja, imaginar uma regra ou duvidar dela não são processos (subjetivos) externos ao uso efetivo das palavras na linguagem. As palavras "imaginar" e "duvidar" não se referem a processos mentais. As suas regras de uso na linguagem são autônomas. As suas diversas funções na linguagem ordinária tampouco originam ou dependem de uma metarregra corretiva. Portanto, não se está eliminando as regras da gramática, mas apenas afastando a ilusão essencialista das regras do cálculo lógico. Para estabelecer melhor a distinção entre elas, Wittgenstein afirma que "uma regra está aí (*steht da*) como um indicador de direção (*Wegweiser/signpost*)" (PU § 85). A comparação da regra de uso com indicadores de direção (poste, bandeira, sinaleira, etc.) serve para mostrar como não há apenas uma interpretação, ou seja, uma metarregra que poderia explicar o funcionamento das palavras na linguagem. Um indicador de direção poderia deixar "dúvidas" sobre que rumo se deveria seguir, ou ainda a visão de um indicador de direção não deixaria subsistir nenhuma dúvida, poderia também, algumas vezes, deixar dúvidas e outra vezes não. Ora, isso pressuporia que toda vez que a gente se depara com um indicador de direção ter-se-ia uma atitude cognitiva que teria de afastar esse tipo de dúvidas. No entanto, essas dúvidas surgem a partir do emprego do indicador de direção e não o contrário. E esse emprego, porém, não é um "ideal de exatidão", esse ideal é o mito intelectualista, ou como vimos, a precisa delimitação do distrito (Frege), que pretende fornecer apenas uma interpretação correta. A gente

pode enganar-se e, ao invés de dobrar à esquerda, dobrar à direita, ao invés de adentrar na mata, seguir para a montanha, ao invés de entrar no bairro Petrópolis, seguir adiante, etc. Mas apenas quem já domina a técnica do indicador de direção pode errar ou ter dúvidas a seu respeito, mas tais dúvidas, porém, dependem do domínio dessa técnica e não podem ser corrigidas por apenas "uma interpretação". Ou melhor, toda interpretação do indicador pressupõe o emprego do indicador. Operar com o indicador não é saber ou interpretar como se lida com ele. E, muito menos, interpretá-lo de modo unilateral. Como saber que direção se deve tomar não depende de informações adicionais ao emprego do indicador de direção, pois todas as informações dependem dele. Nesse domínio técnico, segue-se uma regra, e não se necessita de uma regra que *a posteriori* venha a eliminar as dúvidas. A regra não é então empregada para corrigir uma ação, pois os diferentes modos de agir já são as ações de seguir regras. Wittgenstein antecipa aqui o tema de seguir regras que desenvolverá alhures (PU §§ 185 a 246), onde pretende mostrar a diferença entre a ação conforme a regra e a aquela que a concebe como interpretar a regra.<sup>25</sup> Agir conforme a regra se situa no domínio de uma certa práxis, ou melhor, de que a noção de seguir regras é inseparável da de aprendizagem de uma maneira de agir: "As interpretações não determinam sozinhas a significação". No caso do indicador de direção: "fui treinado para reagir de uma determinada maneira a este signo e agora reajo assim" (PU § 198). Do mesmo modo, a compreensão do uso das palavras na linguagem tampouco depende de elucidações ou informações adicionais, pois o "saber quê" pressupõe o "saber como", ou melhor, ainda nas palavras de Ryle, "saber como fazer não é saber como dizer como fazer".<sup>26</sup> As elucidações chegam a um fim. Esse fim, porém, é a práxis da linguagem e não uma fundamentação que possa dirimir as dúvidas. Como vimos, o uso da palavra dúvida não diz respeito a uma carência de elucidação. A dúvida não é uma brecha existente no fundamento e que poderia ser supressa por elucidações, ou seja, a filosofia da linguagem é concebida a partir do cartesianismo: "uma compreensão segura é possível apenas quando primeiramente duvidamos de tudo aquilo que pode ser duvidoso e afastamos então todas essas dúvidas". Essa é a ilusão que pretende encontrar os fundamentos da linguagem. As descrições definidas visariam, por exemplo, dar conta de um nome próprio como "Moisés", ou "Aristóteles", etc. Mas, como na sentença "O solo está coberto de plantas", ter-se-ia de definir cada um de seus termos, e isso seria um procedimento interminável: "Sim, essas questões não teriam fim, se chegássemos a palavras como 'vermelho', 'escuro', 'doce'." (PU § 87). Pode-se, obviamente, "dar explicações" quando, por exemplo, alguém pede uma melhor orientação no trânsito; na Inglaterra os carros andam do lado esquerdo da rua, precisamos dessas informações para dirigir lá, etc. Porém, a

<sup>25</sup> Schulte, J. *Lire Wittgenstein - Dire et montrer*. Paris: Editions de L'éclat, 1992, p. 135.

<sup>26</sup> Segundo G. Ryle: "Descrever o modo de emprego de uma expressão não exige e, de hábito, não encontra auxílio em informações a respeito da predominância ou não dessa maneira de empregá-la. Como muitas outras pessoas, o filósofo, com efeito, há muito aprendeu como empregá-la ou como manipulá-la, e o que ele está tentando descrever é exatamente aquilo que ele próprio aprendeu" *Ver Linguagem Ordinária*, São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 51.

procura por descrições exatas – a análise lógica da linguagem – pode levar a enganos expressos em perguntas do tipo: "Mas então como uma elucidação ajuda-me a compreender, se ela não for a última? Então a elucidação nunca se completa; não compreendo e nunca compreenderei o que ele quer dizer!". Pode-se defender uma lógica em que nunca se terá elucidações completas, mas o objetivo de Wittgenstein, é afastar toda a elucidação que, desde fora, pretende corrigir a práxis da linguagem. No entanto, freqüentemente essa "ânsia de generalidade" ou "procura por fundamentos" invoca o platonismo à medida que, sem apoio seguro, uma "elucidação parece pairar no ar". Paradoxalmente, a tentativa de fundamentação filosófica é que, aí sim, levará a linguagem a funcionar no vazio: as ilusões gramaticais. A metarregra, porém, está afastada. O significado das palavras ou das sentenças dependem das suas funções na linguagem. Do mesmo modo, "o indicador de direção está em ordem quando, em condições normais, preencher sua finalidade" (PU § 87)<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Norman Malcolm, retoma o exemplo do indicador de direção (*sign-post*) dos §§ 85 e 87 das PU, mas, para distingui-lo da doutrina do *Tractatus* que *A proposição mostra seu sentido. A proposição mostra como estão as coisas se for verdadeira. E diz que estão assim* (TLP 4.022). Com isso, ao invés de comparar o indicador de direção com a regra, ele o comparará com a proposição. Malcolm afirma: "Um indicador de direção não pode apenas ser 'comparado' com uma proposição: ele é uma proposição". Segundo o TLP, um motorista que se dirige para Dover pode encontrar um sinal de trânsito que indique que deve dobrar à esquerda ou à direita, mas também um guarda de trânsito pode apontar com o dedo e dizer "Dover está naquela direção". O signo proposicional pode ser feito de cadeiras, mesas, gestos, postes, sinalleiras, etc., desde que seus constituintes estejam arranjados de um certo modo, pois esse arranjo é o sentido da proposição (TLP 3.1431). E compreendemos o sentido da proposição sem que ele nos tenha de ser explicado, é isso que Wittgenstein entende por "A proposição *mostra* o seu sentido". E compreendemos (*verstehen*) o signo proposicional sem que ele nos tenha sido explicado (TLP 4.02). *A proposição é uma figuração da realidade: pois sei qual é a situação por ela representada, se compreendo a proposição. E compreendo a proposição sem que seu sentido me tenha sido explicado* (TLP 4.021). A compreensão de uma proposição, neste caso, tampouco depende de elucidações. O que pode ser dito só porque pode ser mostrado pode ser dito, mas então: *O que pode ser mostrado, não pode ser dito* (TLP 4.1212). No entanto, Malcolm chama a atenção para a diferença crucial ente as PU e o TLP. No TLP, essas proposições são completamente genéricas, elas dizem respeito a todas as proposições, em todas as circunstâncias. O TLP, seguindo a concepção do atomismo lógico, também sustenta que, ainda que não haja explicações para o sentido (*sense*) do signo proposicional, tem-se, deve-se (*must*) explicar o significado (*meaning*) das partes que o compõem. Um nome corresponde a um objeto, se isso não fosse assim a linguagem não seria possível. Portanto: *Compreender uma proposição significa saber o que é o caso se ela for verdadeira. (Pode-se, porém, compreendê-la e não saber se é verdadeira.) Compreende-se uma proposição quando se compreende suas partes constituintes* (4.024). Essa, porém, é também uma tese bastante geral. Ela é o centro da concepção figurativa da proposição. E se aplica tanto às proposições elementares e não elementares. Segundo o TLP, o sinal de trânsito Dover é um signo proposicional constituído de duas partes, o nome "Dover" e uma seta apontando para o lado; nesse caso, para compreender esses dois constituintes é suficiente para compreender o sentido do signo proposicional. No § 85 das PU, porém, como vimos, a compreensão não é tão simples, pois o indicador de direção – o nome "Dover" e a seta – "mostra em que direção devo seguir quando passo por ele; se pela rua, pelo atalho ou pelos campos?... Haveria então apenas uma interpretação?". Ora, isso faz com que às vezes haja então lugar para dúvidas, que podem ser afastadas por um guarda ou um morador da região. Ou seja, o signo que indica a direção é compreendido em certas circunstâncias. A gente pode perder-se em meio aos sinais de trânsito (imagene-se numa dessas complexas rotulas das grandes rodovias). Isso não quer dizer que Wittgenstein esteja apelando para uma meta-linguagem, mas apenas reabilitando o uso comum da palavra "dúvida", isto é, de que a compreensão de uma regra envolve várias habilidades, que elas não são externas à regra,

Com isso, afasta-se a noção de que a linguagem ordinária possa ser corrigida pelas regras do cálculo lógico. Essas regras fazem parte da noção de que uma linguagem mais perfeita substituir as ambigüidades da nossa forma comum de expressão. No entanto, paradoxalmente, essa linguagem que se pretende mais eficiente é a mais vazia de significação. Pretendendo ser uma operação que segue regras mais exatas, acaba por operar no vazio. Isso lembra a "metáfora da pomba" de Kant contra o dogmatismo da metafísica; a pomba crê que, quanto mais alto subir, mais fácil será seu vôo, no entanto, quanto mais rarefeita se torna a atmosfera, mais difícil se torna voar. Ora, de modo parecido, Wittgenstein pretende afastar-se do ideal de exatidão expresso na pureza cristalina da lógica, pois também "essa exigência ameaça tornar-se algo vazio". A palavra de ordem é: "Retornemos ao solo áspero".<sup>28</sup> As ilusões da razão também são ilusões gramaticais. A palavra "ideal" envolve-se, constantemente, com as ilusões do platonismo e a sua "ânsia por exatidão", como em expressões do tipo "idealismo empírico", "idealismo

---

mas que fazem parte da sua práxis. No TLP, ao contrário, qualquer dúvida sobre a compreensão dos constituintes do signo proposicional inviabilizaria a compreensão da proposição. A dúvida, então, abriria uma brecha nos fundamentos, pois, para Malcolm, o TLP, "assumiu uma posição extraordinária de que não há dúvida alguma sobre o sentido do signo proposicional se a gente compreende o significado das suas partes constituintes. Já no começo a dúvida foi excluída". Daí porque, para ele, "a diferença entre o TLP e as PU é muito clara e de imensa importância. No *Tractatus* o pensamento de Wittgenstein estava dirigido para a (im)possibilidade lógica da dúvida. Se fosse logicamente possível para uma pessoa que compreendesse as partes constituintes de uma sentença ter uma dúvida quanto ao sentido da sentença, então todo o pensamento e a linguagem seriam impossíveis. A dúvida não deve provocar estranheza (*creep*) em lugar algum; pois se isso ocorresse ela reapareceria em qualquer tentativa de removê-la. A dúvida quanto ao sentido do signo proposicional deve ser logicamente excluída! No entanto, a atitude de Wittgenstein nas *Investigações* é totalmente diferente. Não faz sentido supor que a dúvida quanto ao sentido do signo proposicional poderia ser logicamente excluída". Ver Norman Malcolm, *Wittgenstein: nothing is hidden*. Oxford: Basil Blackwell, 1969, p. 83 ss. Wittgenstein exemplifica o funcionamento de uma regra com um indicador de direção, Malcolm, porém, afirma que o indicador de direção é uma proposição. E essa é a sua dificuldade à medida que pretende afastar da doutrina do TLP, mantendo, porém, a noção da materialidade do signo proposicional; ora, essa noção provém da concepção figurativa da proposição. A concepção da "materialidade do signo" é substituída pela de uso das palavras na linguagem ordinária. Malcolm retoma a ambigüidade e a dúvida no ato de seguir a regra, mas correndo o risco de afastar a regra da sua aplicação, pois o sinal de trânsito aponta para onde se deve seguir "Dove", mas as regras da linguagem não apontam para lugar nenhum. Poder-se-ia dizer que "apontar" aqui é apenas uma das habilidades da linguagem, mas a compreensão de um simples sinal de trânsito envolve a complexa trama da linguagem onde, aliás, a palavra dúvida pode ter várias funções. Os signos lingüísticos não têm seus significados fora de seus usos na linguagem. A gramática não aponta para fora de si. O exemplo do indicador de direção e a dúvida sobre que direção se deve seguir serve para mostrar que a gramática da palavra "compreensão" envolve também o domínio da palavra "dúvida", mas essa palavra não se refere a um evento mental externo à regra de seu emprego. A palavra "dúvida" faz parte da gramática da compreensão, mas esta não é superconceito. O significado de "compreensão" são os seus usos na linguagem. A palavra "compreensão" faz parte da gramática da dúvida. E assim por diante.

<sup>28</sup> "Quanto mais exatamente consideramos a linguagem de fato, tanto maior tornar-se o conflito entre ela e nossas exigências. (A pureza cristalina da lógica não me foi simplesmente dada (*ergeben*), mas foi uma exigência.) O conflito torna-se insuportável: a exigência ameaça tornar-se algo vazio. – Caímos numa superfície escorregadia onde falta o atrito, onde as condições são, de certo modo, ideais, mas onde por esta mesma razão não podemos mais caminhar; necessitamos então do atrito. Retornemos ao solo áspero!" (PU § 107).

transcendental", etc. Mas a gramática é como uma terapia, ela visa desfazer as ilusões que pretendem corrigir as regras da linguagem por meio de regras de cálculo precisas e externas a elas. O objetivo agora é afastar um ideal externo capaz de contrastar-se às regras da linguagem e, portanto, remover as opiniões errôneas a respeito da diversidade de uso das palavras; isto é, um ideal, a partir do qual, se pudesse estabelecer rigorosamente os limites desses usos (PU § 71). Tudo isso, porém, não elimina as diversas funções das palavras "ideal", "perfeito", "imperfeito", "regular", irregular". Essas palavras deixam de situar-se fora de seus usos efetivos na linguagem. Os significados dessas palavras estão vinculados a certos objetivos, em distintos jogos de linguagem, como, por exemplo, quando se marca um encontro para almoçar, ou uma reunião do departamento de filosofia não se chama um colega ou um amigo de relapso porque ele se atrasou um segundo ou um minuto; é diferente, por outro lado, medir com precisão a trajetória de uma partícula atômica ou de um satélite. Se eu não indicar ao marceneiro a largura da mesa de 0,001 mm. se poderá chamá-lo de "inexato"? Ora, aqui ser pontual – exato – para a reunião ou para o almoço é distinto da precisão dos instrumentos astronômicos ou do laboratório de física. Portanto, a "exatidão" tampouco seria algo "inútil", pois ela depende do objetivo em que é empregada. Daí porque: "Um ideal de exatidão não está previsto; pois não sabemos o que devemos nos representar por isso – a menos que você estabeleça o que deve assim ser estabelecido. Mas ser-lhe-á difícil encontrar tal determinação; uma que o tranqüilize" (PU § 88). A noção de semelhanças de família visa afastar as ilusões que um ideal, uma essência, possa dar conta das ambigüidades da linguagem. O ideal de exatidão surge da "ânsia de generalidade"; para evitá-lo: "Não pense, veja!".