

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO
LINHA DE PESQUISA: ONTOLOGIA

JOÃO PAULO MACIEL DE ARAUJO

**LINGUAGEM PRIVADA EM WITTGENSTEIN: Sensação,
Comportamento e Outras Mentes.**

RECIFE/2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO
LINHA DE PESQUISA: ONTOLOGIA

JOÃO PAULO MACIEL DE ARAUJO

**LINGUAGEM PRIVADA EM WITTGENSTEIN: Sensação,
Comportamento e Outras Mentes.**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado do programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de Pernambuco. Orientador: Prof. Dr. Fernando Raul de Assis Neto.

RECIFE/2014

Catálogo na fonte
Bibliotecária Divonete Tenório Ferraz Gominho, CRB4-985

A663 I Araujo, João Paulo Maciel de.
Linguagem privada em Wittgenstein: Sensação, comportamento e outras mentes / João Paulo Maciel de Araujo. – Recife: O autor, 2014.
88 f. ; 30 cm.
Orientador: Prof. Dr. Fernando Raul de Assis Neto.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Pós-Graduação em Filosofia, 2014.
Inclui referência.

1. Filosofia. 2. Wittgenstein, Ludwig, 1889-1951. 3. Comportamento humano. 4. Sentidos e sensações. I. Assis Neto, Fernando Raul de. (Orientador). II. Título.

100 CDD (23.ed.) UFPE (BCFCH2014-40)

JOÃO PAULO MACIEL DE ARAÚJO

LINGUAGEM PRIVADA EM WITTGENSTEIN: SENSÇÃO,
COMPORTAMENTO E OUTRAS MENTES

Dissertação de Mestrado em Filosofia
aprovada, pela Comissão Examinadora
formada pelos professores a seguir
relacionados para obtenção do título de
Mestre em Filosofia, pela Universidade
Federal de Pernambuco.

Aprovada em: 13/03/2014

BANCA EXAMINADORA


Prof. Dr. Fernando Raul de Assis Neto (ORIENTADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO


Prof./Dr. João Carlos Salles Pires da Silva (1º EXAMINADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA


Prof. Dr. Thiago André Moura de Aquino (2º EXAMINADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

RECIFE/2014

À minha família e amigos.
Sempre.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço à minha família que sempre me apoiou durante esses seis anos no caminho da filosofia e que só agora percebo que está apenas começando. Aos meus amigos que sempre acreditaram que eu estava no caminho certo e nunca duvidaram de minha certeza acerca do que fazer.

Ao meu orientador Fernando Raul que vem me acompanhando desde o terceiro período da graduação; sempre zelando por seus estudantes como uma espécie de “pai coruja acadêmico”. Muito obrigado Raul pelo cuidado, paciência e pelas cobranças ao longo desses anos, sem esse cuidado, hoje eu estaria no “reggae”. Ao professor Érico Andrade do qual tive a oportunidade de cursar muitas disciplinas e aprender muito ao longo da graduação e pós-graduação. A todos os professores que de maneira geral contribuíram para minha formação acadêmica. Quero agradecer em especial ao professor Juan Bonaccini por ser o grande articulador de minha missão de estudos em Buenos Aires, além de resolver quase tudo referente às questões burocráticas da viagem, mantendo sempre o contato e procurando saber como estava minha vida na cidade dos *porteños*. À professora Claudia Jáuregui por ter me recebido muito bem na Universidad de Buenos Aires. Ao professor Giovanni Queiroz pelas correções na qualificação. Agradeço em especial ao professor Thiago Aquino pela grande ajuda e paciência nesta reta final de trabalho; suas observações e sugestões foram bastante úteis para o rumo desta dissertação.

Aos funcionários, Isabel, Betânia e Hugo do PPGFIL UFPE que indiretamente contribuíram para minha formação resolvendo ao longo desses dois anos questões burocráticas, sempre assegurando para que tudo ocorresse bem conforme as normas. À nossa querida Marillac que foi uma ótima secretária da graduação de filosofia e que ao longo da graduação me ajudou muito; descanse em paz Marillac.

Por fim, quero agradecer a CAPES pela bolsa de mestrado tanto no Brasil quanto na Argentina, ambas foram essenciais para minha manutenção durante esses dois anos de trabalho. Sem mais delongas, meu agradecimento ao professor João Carlos Salles por ter aceitado o convite para fazer parte da banca examinadora.

“Language is a labyrinth of paths. You approach from one side and know your way about; you approach the same place from another side and no longer know your way about.”

Ludwig Wittgenstein (*Philosophical Investigations*, §203).

RESUMO:

O objetivo deste trabalho é o de realizar uma leitura de uma seção do texto *Investigações Filosóficas*, que ficou conhecida na literatura secundária como *Argumento da Linguagem Privada*. Já é sabido que tal sessão possui uma gama muito ampla de problemas que podem ser decompostos em versões mais clássicas dos problemas da metafísica em geral e que Wittgenstein tenta apresentar “respostas” via análise da linguagem ordinária mostrando-nos assim, as particularidades desencaminhadoras desses problemas. O nosso intuito aqui é o de focar, sobretudo, três pontos que consideramos importantes dentro do argumento da linguagem privada. O primeiro ponto diz respeito às sensações, a sua natureza e o seu estatuto em relação à experiência quando nomeamos uma sensação. O segundo repousa sobre os critérios comportamentais existentes ao longo do argumento que por seu turno, gerou algumas acusações de que Wittgenstein sustentaria alguma forma de behaviorismo. Por fim, em terceiro lugar, uma pequena passagem do argumento que depois fora elencada por Saul Kripke como o problema das outras mentes, restando-nos saber qual o tratamento dado por Wittgenstein a essa questão. Estes três pontos estão conectados no argumento de uma maneira muito íntima; como veremos ao longo do texto, muitas passagens das sessões que compõem o *Argumento da Linguagem Privada* estão relacionadas de tal modo, que para explicar um destes pontos, sempre terminamos recorrendo pelo menos, a um dos outros dois pontos. Portanto, este trabalho pode ser caracterizado como uma leitura do argumento da linguagem privada à luz desses três pontos acima citados, trazendo à tona outros aspectos do argumento, mas destacando, sobretudo, a questão da sensação, do comportamento e das outras mentes no texto de Wittgenstein.

PALAVRAS-CHAVE: Wittgenstein, Linguagem Privada, Sensação, Comportamento, Outras Mentes.

ABSTRACT:

The objective of this work is to realize a reading of a text session *Philosophical Investigations*, which became known in the secondary literature as *The Private Language Argument*. It is known that this session has a very wide range of problems that can be decomposed into more classic versions of the problems of metaphysics in general and that Wittgenstein tries to submit responses via analysis of ordinary language, showing us the misleading particularities of these problems. Our aim here is to focus mainly three points that we consider important within the private language argument. The first point relates to the sensations, their nature and their status in relation to the experience when we name a sensation. The second rests on behavioral criteria existing along the argument that in turn, generated some accusations that Wittgenstein would support some form of behaviorism. Finally, thirdly, a small passage of the argument out after classified by Saul Kripke as the problem of other minds, leaving us know which Wittgenstein's treatment of this question. These three points are connected in a very intimate way of argument, as we shall see along the text, many passages of the sessions that make up *The Private Language Argument* are related in such a way to explain that one of these points, we always end up using at least the other one of the two points. Therefore, this work can be characterized as a reading of the private language argument in the light of above mentioned three points, bringing out others aspects of the argument, but keeping in mind, especially the question of sensations, behavior and the other minds in the text of Wittgenstein.

KEYWORDS: Wittgenstein, private language, sensation, behavior, Other Minds.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
PROPEDEÚTICA	
1 O método de Wittgenstein nas <i>Investigações Filosóficas</i> .	4
2 O que afinal de contas Wittgenstein entende por linguagem privada?	6
3 Linguagem privada e seguir regras.	7
4 Um diálogo com a tradição: antecedentes modernos.	9
5 Dificuldades de demarcação e principais linhas de interpretação.	10
1 O ESTATUTO DAS SENSações NO ARGUMENTO DA LINGUAGEM PRIVADA	
1.1 Sensações: um pano de fundo histórico.	12
1.2 Qual papel das sensações na construção do Argumento da Linguagem Privada?	15
1.3 O choro de uma criança: Como as palavras se referem às sensações?	18
1.4 A Natureza da experiência <i>in focus</i> .	21
1.5 A linguagem dos <i>sense-data</i> : um panorama histórico.	26
1.6 Sensações e a inversão do <i>spectrum</i> .	29
1.7 A Noção de Privacidade Epistêmica: dois modos de conceber o problema.	32
2 O COMPORTAMENTO	
2.1 Behaviorismo como ciência do comportamento: na contramão de outras psicologias.	40
2.2 Behaviorismo e o problema mente-corpo.	42
2.3 O Positivismo Lógico e seu behaviorismo filosófico.	44
2.4 Em que medida no ALP Wittgenstein sustenta alguma forma de behaviorismo?	48
3 WITTGENSTEIN E O PROBLEMA DAS OUTRAS MENTES	
3.1 Como sabemos que pessoas possuem mentes?	59
3.2 Kripke e Wittgenstein.	65
3.3 Ceticismo sobre outras mentes.	68
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	74
5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	75

INTRODUÇÃO

O *argumento da linguagem privada* pode ser considerado como um dos temas do pensamento do filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein que deu mais fôlego no trabalho da literatura secundária. Em nossos dias, nos deparamos com versões e desdobramentos deste tema em áreas da filosofia tais como, a epistemologia, a filosofia da linguagem e a filosofia da mente, uma vez que existe uma gama muito ampla de reflexões por detrás deste argumento. Em suma, o *argumento da linguagem privada* pode ser brevemente resumido como uma crítica, pautada na descrição das práticas linguísticas da compreensão filosófica em que afirma ser possível existir um tipo de linguagem na qual apenas ele possa compreender, portanto, estando a ideia de privacidade circunscrita ao modo introspectivo e imediato de acessar seus estados mentais e, por conseguinte, de estabelecer relações de significado sem que para isso ele tenha que recorrer a outras pessoas.

Como fora dito, existe uma gama muito ampla de reflexões sobre este argumento, logo, tomamos a decisão de explorar três elementos presentes neste tema. Os três elementos são: 1) as sensações; 2) o comportamento e 3) as outras mentes. A escolha desses três temas foi porque acreditamos que existe uma íntima relação no que diz respeito à discussão do argumento da linguagem privada, pelo simples fato de que estes temas estão presentes no corpus do argumento que vai da observação §243 até a observação §315 da sua obra intitulada *Investigações Filosóficas* datada de 1953. Com isso a pergunta: “Uma Linguagem privada é possível?” passa por reflexões não só sobre a natureza da linguagem e de suas relações envolvendo o “significado”, mas também por reflexões epistemológicas acerca do nosso conhecimento de sensações, de outras mentes, de critérios comportamentais e assim por diante. Uma compreensão adequada destes pontos pode ajudar a entender melhor o que caracteriza na obra de Wittgenstein uma rejeição da possibilidade de uma linguagem privada.

Este trabalho está estruturado em três capítulos além de um pequeno estudo propedêutico sobre o que é o *argumento da linguagem privada* e qual o estado da arte do debate sobre a delimitação e a estrutura do argumento feita pelos exegetas. Nesta propedêutica visamos 1) expor brevemente o método empregado por Wittgenstein nas *Investigações filosóficas*; 2) apresentar o que Wittgenstein está caracterizando como uma linguagem privada de acordo com a observação §243; 3) apresentar a relação do argumento da linguagem privada com o problema concernente ao seguir regras; 4) relacionar de acordo

com a exegese o argumento da linguagem privada como sendo um diálogo tácito com o pensamento moderno e por fim, 5) mostrar a dificuldade na demarcação do argumento seguido das principais linhas de interpretação do argumento.

Feito este estudo propedêutico, entraremos no primeiro capítulo que tratará exclusivamente das sensações e qual a sua importância no argumento. Primeiramente começaremos caracterizando as sensações de um ponto de vista histórico envolvendo o empirismo e o racionalismo acerca deste ponto. Depois veremos qual o papel das sensações na construção do argumento da linguagem privada, sobretudo, para tentar entender como as palavras se referem às sensações. Exploraremos a questão sobre a natureza da experiência e sua relação com a noção de privacidade. Veremos um debate de um ponto de vista histórico sobre os dados dos sentidos (*sense-data*) e como estes se relacionam com a linguagem das sensações, além do mais, trataremos do problema do espectro invertido que consiste em imaginar dois observadores semelhantes em seus aspectos psicológicos, porém, com a única diferença, a de que a experiência subjetiva de conteúdo/estado qualitativo de vermelho em um observador teria o conteúdo qualitativo de azul num outro observador. Por fim, exploraremos um ponto que os exegetas chamam de privacidade epistêmica e que tem por objetivo saber se fazemos uso legítimo de proposições relativas a sensações e dores no âmbito do “privado”.

No segundo capítulo trataremos do comportamento e sua relação no *argumento da linguagem privada*. A questão que motiva este capítulo é: em que medida Wittgenstein no *argumento da linguagem privada* pode ser considerado um behaviorista? Em outras palavras, até que ponto o argumento da linguagem privada sustentaria conclusões behavioristas. Contudo, antes de chegar neste ponto, faremos uma apresentação, principalmente de um ponto de vista histórico, sobre o que caracteriza genuinamente uma posição behaviorista. Trataremos do behaviorismo metodológico de Watson juntamente com as concepções behavioristas do positivismo lógico do *Círculo de Viena*. Com esse intuito visamos mostrar que Wittgenstein não poderá ser considerado um behaviorista pelo fato de não existir em seu pensamento pretensões teóricas nem mesmo explicativas acerca de questões determinantes sobre o comportamento humano. Disto resultará que o comportamento tem sua relevância dentro da compreensão do *argumento da linguagem privada*, entretanto, apenas critérios comportamentais não seriam suficientes para as questões que estarão em jogo sobre significatividade e privacidade no problema de Wittgenstein.

E por ultimo, no terceiro capítulo, trataremos do problema das outras mentes no *argumento da linguagem privada*. O objetivo desse capítulo será de apresentar o problema e a “solução” que geralmente os filósofos apresentaram, esclarecimento do outro por via do

argumento por analogia. Mostraremos algumas questões cétricas sobre a impossibilidade de provar que outras pessoas além de mim mesmo pudessem possuir mentes além de apresentar a maneira que Wittgenstein trata essa questão através de sua terapia da linguagem. Para isso iremos recorrer as considerações de dois filósofos, Norman Malcolm e Saul Kripke. Algumas questões presentes na discussão com Malcolm também virão à tona na discussão com Kripke e ambos no espírito wittgensteiniano apresentarão o problema e argumentarão no sentido de que não há problema algum, isto é, que o problema poderá ser dissolvido quando olhamos de perto os maus usos que fazemos da nossa linguagem. O tamanho dos capítulos da dissertação estão estruturados de acordo com a demanda de questões, sendo, portanto, o primeiro capítulo sobre as sensações o maior, vindo o capítulo sobre o comportamento em segundo lugar e por fim, o capítulo sobre as outras mentes em terceiro lugar, sendo este último o menor capítulo.

PROPEDÊUTICA

1. O método de Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas*

O que ficou conhecido no século vinte como reviravolta linguística pode ser aqui tomada como reflexo (ao menos em parte) de um novo modo de conceber a filosofia. A filosofia não é mais tomada como um sistema filosófico do qual encerra uma compreensão abrangente da realidade, que toca em todos os ramos do saber sendo simultaneamente o próprio fundamento para as ciências de modo geral. Também não pode ser entendida como uma tentativa de entender a natureza essencial da realidade. Este modo de entender a filosofia é rejeitado por Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas*, que toma a filosofia como uma atividade, uma prática da qual tornamos claro os emaranhados linguísticos aos quais nos envolvemos quando fazemos filosofia. Disto resulta que a filosofia padece de um mal e que a tarefa do filósofo é o de oferecer uma terapia para esse mal. Neste sentido, o objetivo da filosofia “é mostrar a mosca como sair do vidro que lhe prende”¹, entretanto, para que isso ocorra o filósofo deve tratar uma questão como se estivesse tratando uma doença.² Uma doença do nosso intelecto como colocou Hacker³; tal doença teria a função de sempre nos conduzir aos mesmos problemas filosóficos ao passo que tentamos dar soluções para esses problemas que a princípio parecem sempre insolúveis e que por isso a tradição filosófica vem apresentando diferentes respostas ao longo da história da filosofia. Segundo Alexandre Machado⁴:

Wittgenstein acreditava que, num certo sentido, os problemas filosóficos não deveriam ser resolvidos, que as perguntas filosóficas não deveriam ser respondidas, mas que deveriam ser abandonadas após o reconhecimento de que repousavam sobre um mal-entendido acerca das regras da nossa linguagem, sobre uma falta de clareza a respeito do que todos nós, de algum modo, já sabemos. (MACHADO, 2006, p. 2).

¹ What is your aim in philosophy? - To show the fly the way out of the fly-bottle. (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §309).

² The philosopher treats a question; like an illness. (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §255).

³ “A Disease of the Intellect” p. 255 in: HACKER, P. M. S. **Insight na Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein**. Claredon Press Oxford, 1986.

⁴ MACHADO, Alexandre N. **As Investigações Filosóficas de Wittgenstein: Estilo e Método**. Apresentado em II Colóquio Prazer do Texto, UFBA, 2006. Disponível em: https://www.academia.edu/292110/As_Investigacoes_Filosoficas_De_Wittgenstein_Estilo_E_Metodo. Acesso em: 3 de janeiro de 2014 às 14:35.

Neste sentido a filosofia pode ser entendida como uma tarefa descritiva, sem pretensões explicativas ou teóricas. “Os problemas filosóficos surgem quando a linguagem entra de férias.”⁵ A linguagem não descansa, ela está o tempo todo se reinventando no fluxo da vida. Portanto, o método (se é que podemos falar em método no segundo Wittgenstein) consiste numa longa série de observações sobre a linguagem; Wittgenstein, em certo sentido, nos convida a examinar esses jogos com ele através de suas observações, oferecendo também vários experimentos de jogos fictícios para mostrar os contrassensos presente na maneira filosófica de pensar os problemas.

Nossa consideração é, portanto, gramatical. E esta investigação traz luz sobre nossos problemas, clareando e afastando os mal-entendidos. Mal-entendidos concernentes ao uso das palavras, provocados dentre outras coisas, por certas analogias entre as formas de expressão em diferentes regiões da nossa linguagem. – Alguns deles podem ser removidos, substituindo uma forma de expressão por outra; isto pode ser chamado de “análise” de nossas formas de expressão, por vezes, esse procedimento se assemelha a tomar uma coisa à parte.⁶ (WITTGENSTEIN, 2009, §90, tradução nossa).

Muitas vezes os problemas são conduzidos para a nossa linguagem corriqueira do cotidiano⁷, desta forma somos convidados a pensar junto com o filósofo num cenário em que temos um diálogo posto, com seu interlocutor colocando objeções e por vezes respondendo-as ou até mesmo mistificando ainda mais. Portanto, as *Investigações Filosóficas* podem ser tomadas como um conjunto de observações que muitas vezes nos conduzem a labirintos⁸, becos sem saída, entretanto entre tantos labirintos podemos em muitos casos ter clareza sobre os absurdos e perplexidades presentes na atividade filosófica. “Não há um único método filosófico, embora existam na verdade, métodos, diferentes terapias (...).”⁹

⁵ For philosophical problems arise when language *goes on holiday*. (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §38).

⁶ Our inquiry is therefore a grammatical one. And this inquiry sheds light on our problem by clearing misunderstandings away. Misunderstandings concerning the use of words, brought about, among other things, by certain analogies between the forms of expression in different regions of our language. – Some of them can be removed by substituting one form of expression for another; this may be called ‘analysing’ our forms of expression, for sometimes this procedure resembles taking a thing apart. (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §90).

⁷ Ver observação §116: When philosophers use a word a “knowledge”, “being”, “object”, “I”, “proposition/sentence”, “name” a and try to grasp the *essence* of the thing, one must always ask oneself: is the word ever actually used in this way in the language in which it is at home? – What we do is to bring words back from their metaphysical to their everyday use. (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §116).

⁸ Language is a labyrinth of paths. You approach from *one* side and know your way about; you approach the same place from another side and no longer know your way about. (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §203).

⁹ There is not a single philosophical method, though there are indeed methods, different therapies, as it were. (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §133).

2 O que afinal de contas Wittgenstein entende por Linguagem Privada?

Existe pelo menos um ponto em que os comentadores estão de acordo acerca da interpretação do argumento da linguagem privada. Este ponto diz respeito à definição do que Wittgenstein entende por linguagem privada. Vejamos esta passagem na qual Wittgenstein diz o que ele entende por uma linguagem privada:

Um ser humano pode encorajar-se a si mesmo, dar-se ordens, obedecer, culpar e punir a si mesmo, ele pode colocar uma questão a si mesmo e respondê-la. Alguém poderia imaginar seres humanos que falassem apenas por monólogos, que acompanhassem suas atividades conversando com eles próprios. – Um explorador que os observasse e ouvisse suas falas, pode ter sucesso em traduzir sua linguagem para a nossa. (Isso lhe permitiria prever as ações dessas pessoas corretamente, pois ele também os ouviu fazer resoluções e tomar decisões.) Mas seria também concebível uma linguagem na qual alguém pudesse anotar ou exprimir suas vivências interiores – seus sentimentos, seus estados de espírito e assim por diante para seu uso próprio? – Bem, não podemos fazer isso em nossa linguagem ordinária? – Mas isso não é o que quero dizer. As palavras dessa linguagem devem referir-se àquilo que apenas o falante pode saber – às suas sensações privadas imediatas. Logo, outra pessoa não pode compreender esta linguagem. (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §243, tradução nossa).

No primeiro parágrafo (primeira parte) da observação acima temos posto declaradamente tudo o que não poderia ser uma linguagem privada, uma vez que as atividades elencadas pelo filósofo podem ser feitas em nossa linguagem costumeira e usual. Trata-se de ações de encorajamento, de dar uma ordem, de obedecer a essa mesma ordem, de consolar-se, castigar-se, colocar uma questão e até mesmo respondê-la; todas essas questões são ações que podemos observar no comportamento verbal¹⁰ das pessoas¹¹. Outro elemento elucidado nessa passagem é o dos monólogos, isto é, a de que poderíamos imaginar homens que falassem apenas por monólogos e que acompanhassem suas atividades desta forma¹². No segundo parágrafo dessa mesma observação começamos a nos aproximar do nosso objetivo, quando uma das vozes (interlocutor, ou paciente submetido à terapia gramatical) faz a seguinte pergunta: “Mas seria também pensável uma linguagem na qual alguém pudesse, para uso próprio, anotar ou exprimir suas vivências interiores – seus sentimentos, seus estados de espírito?”¹³ Logo em seguida a outra voz (representada pelo terapeuta da linguagem)

¹⁰ Uso a expressão “comportamento verbal” de maneira descompromissada com possíveis interpretações behavioristas, pois sabemos que Skinner escrevera um livro intitulado *Verbal Behavior*.

¹¹ In: *Philosophical Investigations* §243:

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

responde: “Mas não podemos fazer isso em nossa linguagem costumeira?” Ao que finalmente chegamos a nossa definição: “Mas isso não é o que quero dizer. As palavras dessa linguagem devem referir-se àquilo que apenas o falante pode saber – às suas sensações privadas imediatas. Logo, outra pessoa não pode compreender esta linguagem.”¹⁴ O que acabamos de fazer foi uma descrição da estrutura deste parágrafo, mostrando o diálogo existente entre duas vozes antagônicas entre si.

A rigor, temos uma definição bastante clara, a saber, uma “curiosa ideia de uma linguagem que não pode ser logicamente entendida por ninguém que não seja o próprio falante”¹⁵; resta-nos saber agora até que ponto esta definição é sustentável. De antemão podemos dizer que nos moldes como Wittgenstein elabora o argumento, fica complicado, ao término de tudo, não concordar com ele no que concerne a sua proposta, a saber, que uma linguagem privada é impossível; contudo, como veremos, existirão particularidades que tornam dúbias levar o todo do argumento às últimas consequências. Por hora fiquemos com esta definição em mente, pois ela será norte de algumas de nossas reflexões ao longo do texto. Todos os outros exemplos que surgirão a partir de então no argumento, ou seja, os experimentos mentais de Wittgenstein sobre nossas sensações, memória, comportamento, percepções, identidade, dores, outras mentes e etc., serão recursos argumentativos para corroborar com a sua proposta de que uma linguagem privada é impossível.

3 Linguagem privada e seguir regras

Um problema que surge nas interpretações do argumento é o de estabelecer uma relação entre o “seguir regras” e a impossibilidade da linguagem privada. Nas observações referentes ao que significa seguir uma regra, podemos perceber que Wittgenstein já se perguntara sobre uma certa noção de privacidade quando ele estava pensando sobre o que exatamente caracteriza seguir uma regra.¹⁶ É devido à essas ocorrências da noção privacidade¹⁷ em outros lugares do texto (além das sessões que compõem o argumento da

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ HACKER, Peter. 1990. Pág. 15. “curious idea of a language which cannot logically be understood by anyone other than its speaker”.

¹⁶ §202. That’s why ‘following a rule’ is a practice. And to think one is following a rule is not to follow a rule. And that’s why it’s not possible to follow a rule ‘privately’; otherwise, thinking one was following a rule would be the same thing as following it. [82]

¹⁷ A ocorrência desta noção no texto é muito ampla, porém sua maior concentração reside dentro do escopo do argumento da linguagem privada. Podemos elencar de acordo com as relações de palavras onde temos: definição privada §§262,268,380; exibição privada de uma dor §311; vivência (*Erlebnis/experience*) privada §§272,274;

linguagem privada) que fazem outros autores defendam que o argumento inicia antes da observação §243. Anthony Kenny¹⁸ em seu livro sobre Wittgenstein estende o argumento da linguagem privada como estando situado entre as observações que vão do §243 até a observação §363. Todavia, no que concerne ao problema do seguir regras como sendo parte do argumento da linguagem privada temos Saul Kripke e Robert Fogelin como sendo os principais autores que desenvolveram essa perspectiva. Historicamente temos em primeiro lugar Kripke, que na década de oitenta escrevera um livro¹⁹ sobre o respectivo tema; o segundo, com algumas particularidades, mas que também segue este caminho é Fogelin; seu texto é datado dos anos noventa. Não vamos nos deter aqui sobre a interpretação de Kripke do seguir regras (que também teria sérias implicações na filosofia da matemática de Wittgenstein) uma vez que não constitui o foco do nosso trabalho, mais tarde, como veremos, dedicaremos uma sessão onde usaremos o Kripke para elucidar o problema das outras mentes no texto de Wittgenstein. Mas é preciso ter em mente que a interpretação de Kripke do argumento da linguagem privada à luz do seguir regras constitui para para o próprio Kripke um bom esquema de leitura onde o leitor deveria tomar como norte o seguir regras quando se deparar com o argumento da linguagem privada. Segundo o próprio Kripke temos:

Eu penso que muitas dessas sessões – por exemplo, §§258 e seguintes – tornam-se muito claras quando elas são lidas à luz do principal argumento do presente trabalho; porém, provavelmente, alguns dos quebra cabeças exegéticos em alguma dessas sessões (por exemplo §265) não estão isentos de resíduo²⁰. (KRIPKE, 1982, p. viii, tradução nossa).

A noção de seguir uma regra está segundo Wittgenstein associada a uma prática, em outras palavras, em atividades normativas que realizamos no nosso cotidiano. Não podemos estabelecer relações de significado através de um ato mental privado, ou seja, não podemos conferir objetividade ao que é privado, portanto, uma prática privada estaria impossibilitada de atender os requisitos de normatividade no que concerne seguir uma regra.

explicação privada §§262,268; impressão privada §§272,278,280; plano (map) privado §653; representações privadas §§251,280; objeto privado §374 e PPF (**Philosophy of Psychology – A Fragment**) p. 214; definição ostensiva privada §§258,262,263,380; imagem privada §294; sensações/imagens mentais/impressões privadas §§243,248,251,256,272,275,277,280,294; transição privada §380; seguir regras privadamente §202.

¹⁸ KENNY, Anthony. **Wittgenstein**. Blackwell Publishing. Oxford, UK. 2006.

¹⁹ KRIPKE, Saul A. **Wittgenstein on rules and private language**. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts. 1982.

²⁰ I think that many of these sections – for example, §§258ff. – become much clearer when they are read in the light of the main argument of the present work; but probably some of the exegetical puzzles in some of these sections (e.g. §265) are not devoid of residue.

4 Um diálogo com a tradição: antecedentes modernos

Durante muito tempo era comum às pessoas se referirem a Wittgenstein como sendo uma espécie de gênio que tirava da cartola como que num passe de mágica todas as suas especulações e questionamentos filosóficos dos mais variados, concernentes à natureza da linguagem do mundo e de muitos outros problemas filosóficos. Durante muito tempo se tornou convenção tomar Wittgenstein como aquele filósofo que não lia ninguém e que mesmo assim fazia filosofia. Pois bem, nosso intuito aqui é também o de justamente mostrar o contrário, a saber, que Wittgenstein não está dialogando apenas consigo mesmo ou com problemas restritos de uma espécie de constructo lógico-solipsista; os seus questionamentos denunciam um diálogo mesmo que tácito com a tradição da modernidade seguido de muitos problemas do qual o filósofo austríaco pretende erradicar.

É lugar comum em muitos comentadores tais como Robert Fogelin e Peter Hacker que o argumento da linguagem privada quando bem entendido “*leva-nos de volta a um terreno bastante familiar no qual a filosofia moderna lutou muitas de suas batalhas*”²¹; partindo deste ponto, desde então, tem sido um tema bastante recorrente, pelo menos com Descartes, que os fundamentos do nosso conhecimento repousariam na subjetividade, ou se preferirmos seriam dados através de uma certeza subjetiva assegurada pelo *cogito*. No seu trabalho exegético, Peter Hacker mostra-nos pormenorizadamente o quão as reflexões sobre o argumento da linguagem privada é devedor as reflexões já existentes na filosofia moderna, e que no fundo o que Wittgenstein pretende é nos apresentar os diversos contrassensos existentes nesta imagem da modernidade que até hoje parece estar presente no discurso das pessoas e, sobretudo dos filósofos. Segundo Hacker, com relação ao argumento temos:

Mas seu propósito global é revelar a incoerência de uma compreensão que temos da natureza humana, da mente e da relação entre o comportamento e o mental, do autoconhecimento e do conhecimento da experiência de outras pessoas, da linguagem e suas fundações, que tem dominado a filosofia desde Descartes.²² (HACKER, 1990, p. 15, tradução nossa).

²¹ Ver FOGELIN, Robert. p. 166. “The reason for this, I think, is that the private language gets us back to the familiar ground on which modern philosophy has fought many of its battles.”

²² But their global purpose is to reveal the incoherence of a comprehensive Picture of human nature, of the mind, and of the relation between behavior and the mental, of self-knowledge and of knowledge other people’s experience, of language and its foundations, that has dominated philosophy since Descartes. (HACKER, 1990, p. 15).

Tudo isso, como podemos perceber, está intimamente conectado com uma certa imagem que fazemos da linguagem e que os exegetas caracterizaram como “concepção agostiniana da linguagem”, na qual os significados estariam na cabeça dos falantes da língua, i.e., de maneira direta e privilegiada, e que as relações de significado ocorreriam de maneira unicamente ostensiva, na qual as palavras substituíam os objetos; um outro aspecto seria a curiosa ideia (sendo esta o alvo de Wittgenstein no argumento) de uma linguagem que estaria logicamente impedida de ser compreendida por qualquer outro que não fosse o seu falante; chegamos, portanto, no coração do problema. É possível tal linguagem? Portanto, muito dos problemas que irão surgir ao longo do texto têm como *background* aquele terreno familiar da modernidade do qual nos falou Fogelin, sendo estes problemas o objeto de confronto de Wittgenstein.

5 Dificuldades de demarcação e principais linhas de interpretação

Existe uma discussão entre os exegetas acerca de qual seria a melhor demarcação do argumento da linguagem privada. De antemão podemos dizer que existem dois grandes eixos, o primeiro e mais clássico, representado por Anscombe, Wright, Rhees, Glock e Hacker, acredita que o argumento tem início na mesma observação de sua definição, a saber, o §243; tendo como última ocorrência a observação §315. O segundo eixo pode ser representado por Fogelin e Kripke em que ambos acreditam que o argumento tem início no §202 quando Wittgenstein pergunta se é possível seguir uma regra privadamente. Por fim, temos uma interpretação bastante próxima do primeiro eixo; tal interpretação é representada por Kenny que concorda com Hacker e os outros exegetas do primeiro eixo acerca do início do argumento ter início na observação §243, porém, discorda deles no que concerne onde o argumento termina. Para Kenny²³, o argumento da linguagem privada teria como último parágrafo a observação §365 e não o §315. De modo mais amplo, não seria muito problemática a discussão do que vem a ser o argumento, finalmente. É lugar comum entre os autores o que Wittgenstein pretende atacar, porém quando descemos um pouco mais no subsolo, percebemos que existem sérias implicações no que concerne à compreensão do argumento. O problema é que cada uma dessas demarcações trazem sérias divergências acerca de como compreender a estrutura do argumento juntamente com os problemas nele

²³ KENNY, Anthony. **Wittgenstein**. Blackwell Publishing, Oxford, UK. 2006.

envolvidos. É possível extrair interpretações muito peculiares do texto de Wittgenstein, mas para isto é preciso conhecer bem os problemas envolvidos no argumento, tendo em mente que existe um diálogo implícito com os problemas da tradição filosófica que, pela análise da linguagem, Wittgenstein tenta dissolver.

Da mesma forma que vimos às dificuldades de demarcação do argumento temos, por conseguinte, algumas linhas de interpretação do argumento. Os mesmos autores citados propõem, junto com suas visões de demarcação, uma proposta de interpretação. Da mesma forma, Fogelin e Kripke propõem uma interpretação bastante heterodoxa da interpretação mais clássica de Hacker, Anscombe, Wright, Rhees, Glock e, sobretudo, da interpretação de Kenny. Cada uma dessas interpretações trazem consequências sobre o modo de como conduzir a compreensão da argumentação de Wittgenstein. Portanto, nosso intuito aqui, não é de realizar um balanço crítico de todas estas interpretações, e sim, apenas apresentar de maneira propedêutica o pano de fundo das discussões envolvidas.

CAPÍTULO 1. O ESTATUTO DAS SENSações NO ARGUMENTO DA LINGUAGEM PRIVADA

1.1 Sensações: um pano de fundo histórico

Quando experimentamos o calor do sol, ou até mesmo, o frio do congelador de nossa geladeira, estamos tendo experiência de sensações, a saber, de calor e de frio. Desta forma, podemos entender a sensação como uma afecção, experiência que surge a partir da maneira como somos afetados pelo mundo, i.e., como o mundo afeta nossos sentidos. Todavia, podemos ter sensações que não estejam associadas a impressões imediatas do mundo, sensações estas que estão associadas a lembranças, ou até mesmo causadas pela nossa imaginação; em outras palavras, podemos ter sensações decorrentes da consciência de nossos estados “internos” de nossos corpos, não sendo estes o resultado dos nossos sentidos “externos” como tato, visão, audição etc. Obviamente, podemos simplesmente sustentar que temos um sistema sensorial corporal de ordem neurofisiológica na qual é instanciada a sensação de dor, de irritação na garganta, mal estar etc. Desta forma, podemos afirmar que a sensação de uma dada experiência fora provocada por algum mecanismo de ordem exterior da qual podemos detectar no mundo ou por algum mecanismo que nos alerta sobre os estados internos do nosso corpo, em termos puramente fisicalistas²⁴. De maneira muito breve veremos como a filosofia moderna pensou o estatuto das sensações pelo menos em seus matizes no debate entre racionalistas e empiristas.

Na filosofia moderna, pelo menos no que concerne a racionalistas e empiristas teremos em cada uma dessas correntes uma teoria da sensibilidade, i.e., uma teoria que irá discorrer sobre o estatuto das sensações e esta, por sua vez, têm implicações diretas sobre questões relativas à teoria do conhecimento. Neste tópico em particular, de maneira muito breve e a título de ilustração²⁵, nos ocuparemos com Descartes e Locke, e veremos como estes pensadores concebiam as sensações e, por conseguinte, como suas definições têm implicações

²⁴ Para uma visão concisa sobre “sensação” consultar o verbete “Sensation” do livro “A Companion to the Philosophy of Mind” editado por Samuel Guttenplan, ed. Blackwell Publishers (Blackwell Companions to Philosophy), 1996.

²⁵ Digo isso, pois, seria inviável elaborar uma exposição profunda e digna de nota destes pensadores, uma vez que o objetivo é mostrar de forma propedêutica o pano de fundo histórico da maneira como se convencionou a entender as sensações.

diretas no modo como Wittgenstein as compreendeu tentando, por assim dizer, subvertê-las, mostrando os equívocos por detrás dessas visões.

O nosso primeiro ponto a ser discutido é com Descartes; em suas famosas “Meditações”, Descartes faz a seguinte afirmação sobre sua condição enquanto sujeito do conhecimento, ao responder a pergunta acerca da *res cogitans*: “Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que *sente*” (DESCARTES, 1979, p. 95). A fonte das sensações para Descartes parece está vinculada à capacidade de ser algo que pensa, i.e., de possuir uma “mente”, uma vez que se não fôssemos dotados dessa capacidade estaríamos impedidos de ter experiências sensoriais, como é o caso dos animais não-humanos que são meros autômatos que exibem movimentos corporais puramente mecânicos. Na visão cartesiana, as sensações são modos do composto corpo e alma, e estas, obviamente, só podem ser concebidas por aqueles que têm consciência e razão. Para Descartes, os animais²⁶ não possuem essas capacidades, e ainda mais, eles não possuem sensações, mas apenas “movimentos da matéria”²⁷; mesmo eles sendo dotados de certas expressões naturais que expressam comportamentos análogos aos humanos, só poderíamos afirmar que “o que os animais não-humanos exprimiriam através dessas expressões naturais seriam apenas os movimentos dos nervos nos corpos que podem, portanto, ser explicados em termos puramente fisiológicos” (ROCHA, 2004, p. 361-362). Na Sexta Meditação, Descartes conclui que seu corpo está unido à sua alma de tal forma que o que ocorre no corpo ocorre na alma, e vice-versa, como uma amálgama perfeita da qual o homem é constituído (DESCARTES, 1979). Nos parágrafos 5 até o parágrafo 16 da Sexta Meditação, Descartes vê-se obrigado a examinar o que é “sentir”; a consequência disto seria extrair provas sólidas acerca da existência de objetos corpóreos e que estes, por seu turno, afetam²⁸ o corpo e a alma enquanto unidos. O problema é que tudo isso ocorre no teatro cartesiano da consciência de forma privilegiada no que diz respeito ao acesso, e é justamente nisto, como veremos posteriormente, que recaem todos os problemas apontados por Wittgenstein.

²⁶ Não vamos entrar na discussão acerca dos animais terem ou não sensações, pois o que está em jogo aqui é simplesmente o modo como se dão as sensações em humanos, capazes de pensamento conceitual e proposicional.

²⁷ Ver o artigo de Ethel Rocha intitulado “**Animais, homens e sensações segundo Descartes**”. KRITERION, Belo Horizonte, nº 110, Dez/2004, p. 350-364. Neste artigo ela apresenta duas teses acerca da problemática das sensações em animais não-humanos, a primeira tese seria a forte, i.e., a de que animais não tem sensações sendo portanto meros autômatos; a segunda seria uma tese mais atenuada defendida por COTTINGHAM, J., **A Brute to the Brutes? Descartes’ Treatment of Animals**. In: MOYAL, G. (Ed.). **René Descartes Critical Assessments**. London/New York: Routledge, 1991.

²⁸ Ver parágrafos 7 e 8 da Sexta Meditação.

No *Ensaio acerca do entendimento humano* (1690), Locke viu nas sensações um objeto do qual poderia construir os alicerces para o conhecimento humano, i.e., diferente de Descartes que partira de uma certeza subjetiva para construir as bases do conhecimento, Locke sustentou que não existem ideias inatas, e que nossas ideias derivariam da sensação ou reflexão.²⁹ Em seguida, aferiu que o papel das sensações é funcionar simplesmente como uma fonte das nossas ideias uma vez que “esta grande fonte da maioria de nossas ideias, bastante dependente de nossos sentidos, dos quais se encaminham para o entendimento” (LOCKE 1979, p. 159), Locke denominou de *sensação*. Podemos afirmar de maneira bastante clara que os objetos externos a nós afetam nossos sentidos criando percepções e sensações diversas da qual acessamos através de nossa mente. Trata-se do que Hacker (1986) chamou de Doutrina clássica (não-cética) empirista³⁰, pois embora tendo pontos de partidas bastante diferentes, o empirismo clássico³¹ compartilha de uma visão bastante comum entre os racionalistas, a saber, que temos acesso privilegiado às nossas sensações, através de “operações internas em nossas mentes que são por nós mesmos percebidas” (LOCKE, 1979). A ideia de um acesso privilegiado parece ser, a princípio, lugar comum no pensamento moderno como um “dado” da qual não faz sentido duvidar; ora ninguém em sua sã consciência duvidaria que temos a capacidade de reflexão, i.e., de nos voltarmos para nós mesmos, como que num ato de percepção de nossos estados internos. Tal intuição garante-nos uma parcela da verdade referente à nossa introspecção; o problema como veremos, é que mesmo existindo uma reflexão sobre a linguagem, sobre a natureza das palavras etc. na modernidade, ainda assim, os filósofos não tinham despertado para uma forma de investigação sobre o funcionamento da nossa linguagem; tal forma colocaria a linguagem num lugar de privilégio, sobretudo em questões acerca dos fundamentos do nosso conhecimento. Tal forma de investigação só veio surgir no século XX quando os filósofos perceberam que na linguagem repousam mais problemas e paradoxos do que imaginávamos³². Portanto, tal investigação da linguagem, ocasionará implicações sérias ao modo como concebemos a natureza das sensações,

²⁹ LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. Livro II, cap. I, sessão 2. (1979).

³⁰ Do original: Classical (non-sceptical empiricist) in: **Insight and Illusion**, p. 262.

³¹ Segundo Anthony Kenny “One point of the private-language argument is to refute this version of empiricism with its attendant scepticism; to show that the thought just expressed is a nonsensical one and that the doubts it conjures up are spurious. The programme of the private-language argument can be well summed up in a quotation from the *Tractatus*. ‘Scepticism is *not* irrefutable, but obviously nonsensical, when it tries to raise doubts where no questions can be asked. For doubt only can exist where a question exist, a question only where an answer exists, and an answer only where something *can be said*’ (TLP 6.51). The *Investigations* shows that the empiricist sceptic must use a private language in order to formulate his questions; but in a private language nothing can be said and so no questions can be asked.” (2006, pág. 142).

³² Quero fazer referência aqui a pensadores como Frege e Russell que já havia se debruçando de forma lógica sobre as questões relativas à linguagem.

juntamente como questões relativas à nossa experiência, conhecimento, e mais importante, ao modo como compreendemos o mundo.

1.2 Qual papel das sensações no Argumento da Linguagem Privada?

Devemos ter sempre em mente a definição dada por Wittgenstein no §243 do argumento, na qual podemos observar (como já fora colocado) o que devemos entender por linguagem privada: “As palavras dessa linguagem devem referir-se àquilo que apenas o falante pode saber; às suas sensações imediatas, privadas. Um outro, pois, não pode compreender esta linguagem.” Ora, *prima facie*, parece-nos que a palavra “sensação”³³ tem um papel importante na definição do que Wittgenstein está entendendo por linguagem privada, como uma linguagem que se refira as sensações imediatas e privadas de um indivíduo. Esta relação de privacidade com as nossas sensações, as mais variadas possíveis, irá percorrer todo o *corpus* do argumento, uma vez que o intuito de Wittgenstein é o de atacar o coração daquilo que nos parece mais certo e indubitável, a saber, as nossas sensações.

Segundo Pagin³⁴, num artigo acerca dos termos que usamos para sensações, Wittgenstein estipula através de exemplos muitos usos para o termo “sensação”; tais usos teriam o papel de mostrar o quão é enganador acreditar que podemos fazer um uso legitimamente privado de expressões linguísticas para as sensações, embora o autor defenda uma posição que pretende contrariar o que Wittgenstein pensou sobre as sensações, e qual o papel delas na nossa linguagem. Esses usos diriam respeito a algumas de suas teses acerca do que pode ou não pode ser uma sensação. Neste mesmo artigo, o autor defende a existência do que ele chamou de “tipo fenomenal”, isto é, “para um tipo de sensações que tem uma qualidade fenomenal comum.”³⁵ Além do mais, a sua visão é de que “tipos fenomenais existem e que falantes podem reconhecer sensações como sendo, ou não sendo, do mesmo tipo fenomenal.”³⁶ Bem, este não parece ser o objeto de Wittgenstein, uma vez que a maneira como Wittgenstein está discutindo as sensações, ele não poderia sustentar uma compreensão mentalista, ou se preferirmos, de primeira pessoa sobre o modo como concebemos as sensações. As sensações devem ser entendidas no horizonte de uma gramática em que não devemos nos comprometer ontologicamente com objetos privados PI §§293, 304, 307. Não

³³ Do original alemão *Epifindungen*.

³⁴ Peter Pagin. Sensation Terms. *Dialectica* Vol. 54, N°3 (2000), p. 177-199.

³⁵ PAGIN, Peter. (2000) Pág. 178. “I shall use the term “phenomenal kind” for a kind of sensations that have a common phenomenal quality.”

³⁶ Idem. p. 178. “My view is that phenomenal kinds exist and that speakers can recognize sensations as being, or not being, of the same phenomenal kind.”

se comprometer ontologicamente implica em não tomar as sensações como entidades ou objetos PI §§253, 293, 294, 296, 304. Dado o caráter convencional da nossa linguagem, acerca do nosso conceito de sensação, Wittgenstein afirma que sensações não podem ser consideradas privadamente; pois como ele mesmo disse na observação §248 “A frase “sensações são privadas” é comparável a: paciência se joga sozinho.” (WITTGENSTEIN, PI §248). Ora, neste sentido, pensar nestes termos se torna desencaminhador, pelo fato de que, mesmo achando que paciência se joga sozinho, esquecemos que as regras pelas quais nos utilizamos para jogar são regras construídas publicamente, objetivamente, e qualquer pessoa que domine as regras pode muito bem jogar paciência. No caso das sensações, como Wittgenstein pontuara na observação §257, para falarmos das nossas sensações é preciso que antes já deva ter muita coisa preparada na linguagem para que o nosso discurso sobre as sensações tenha sentido. Trata-se do *stage-setting* do qual nos fala Kenny, ou do *social setting* do qual nos fala Hacker, e que é impossível para uma pessoa sozinha, independente de um treinamento em uma comunidade de falantes, desenvolver uma linguagem para suas sensações, linguagem esta que tenha critérios exteriores, isto é, relativo a uma condição social de aprendizagem. São esses e outros elementos que contribuem para visão contra intuitiva de Wittgenstein sobre as sensações.

Com isso podemos afirmar que as sensações são, por assim dizer, o ponto de partida de toda a argumentação que irá se estender por todo o texto³⁷, e se ao menos não pudermos sustentar o peso que as sensações têm no argumento, podemos pelo menos apontar para a sua função dentro do objetivo de Wittgenstein que de modo geral seria o de inviabilizar uma linguagem privada. Devido à ocorrência da palavra sensação na definição do argumento é que afirmamos que ela tem um papel fundamental a cumprir nas implicações que teremos deste argumento, pois como veremos, Wittgenstein desloca completamente as sensações do lugar e entendimento que tradicionalmente costumávamos ter, pelo menos nos moldes como a filosofia de modo geral, e de modo particular a filosofia moderna, vinha pensando antes das reflexões de Wittgenstein acerca do estatuto das sensações.

No texto, a primeira ocorrência da palavra sensação como vimos, já se dá na própria caracterização de linguagem privada, e com isso, já podemos saber que tal palavra irá ocupar um lugar de destaque nas reflexões do filósofo. Em algumas sessões do texto ao invés de Wittgenstein usar a palavra “sensação”, ele usa a palavra “impressão”³⁸; outra coisa que

³⁷ Afirmo isto, pois estou de acordo que o argumento tem seu início no §243 diferentemente do que acredita Kripke e outros, mesmo tendo consciência que a palavra privacidade tenha ocorrido antes do citado parágrafo.

³⁸ Do original alemão *Eindruck* (singular) e *Eindrücke* (plural) e traduzido pelos ingleses por *impression(s)*.

devemos está sempre atentos é que, no *corpus* do argumento, a palavra “dor” tem uma importância maior quando estamos nos referindo as sensações, pois, quando pensamos em sensações, nada melhor do que pensar em nossas dores, sendo estas sinônimo de privacidade da qual apenas o seu possuidor tem acesso.

Um ataque ao acesso privilegiado das sensações em detrimento de critérios de terceira pessoa está sempre presente no argumento. Os critérios de primeira pessoa não são suficientes para discorrer sobre o estatuto das sensações. É também interessante notar que desde que Wittgenstein abandonou o fenomenalismo³⁹ presente no *Tractatus* o objeto de investigação passa a ser justamente aquilo que ele queria desviar-se quando no aforismo 4.002 escreveu:

O homem possui a capacidade de construir linguagens com as quais se pode exprimir todo sentido, sem fazer idéia de como e do que cada palavra significa – como também falamos sem saber como se produzem os sons particulares. A linguagem corrente é parte do organismo humano, e não menos complicada que ele. É humanamente impossível extrair dela, de modo imediato, a lógica da linguagem. A linguagem é um traje que disfarça o pensamento. E, na verdade, de um modo tal que não se pode inferir, da forma exterior do traje, a forma do pensamento trajado; isso porque a forma exterior do traje foi constituída segundo fins inteiramente diferentes de tornar reconhecível a forma do corpo. Os acordos tácitos que permitem o entendimento da linguagem corrente são enormemente complicados. (TLP 4.002).

É justamente esses acordos tácitos que vão se tornar o objeto de interesse de Wittgenstein na sua fase tardia, revelando uma noção de que as palavras devem ser entendidas no fluxo da vida cotidiana. O principal nesta investigação do papel das sensações no argumento é mostrar o que está sendo entendido aqui por sensações. Portanto, como vimos, sabemos que no argumento quando o termo “sensação” aparece, Wittgenstein não está com isso querendo tratar a sensação como uma entidade ou objeto, ou até mesmo dar um caráter fenomenológico as sensações; em outras palavras o termo “dor” não pode ser um predicado extensional à sensação de dor. Além disso, as sensações parecem só poderem ser entendidas e legitimadas quando acompanhadas por um comportamento. Por fim, como veremos na sessão 3 deste capítulo, as sensações não exprimem condições epistemológicas, isto é, juízos acerca do nosso conhecimento de tipos de sensações.

³⁹ Sobre esse fenomenalismo falaremos no tópico 2.1 intitulado: “A linguagem dos *sense-data*”. Ver COOK, John W. **Wittgenstein’s Metaphysics**. Cambridge University Press. 1994. p. 85-86. No tópico: The *Tractatus* Version of Phenomenalism.

1.3 O choro de uma criança: Como as palavras se referem às sensações?

“Como as palavras se referem às sensações?” É com esta pergunta que Wittgenstein inicia a observação §244. Esta pergunta, que a princípio parece ingênua, carrega certas conexões com a observação anterior sobre a definição de linguagem privada. De imediato, temos na observação §243 uma definição que trata a linguagem privada como uma linguagem que se refere às sensações imediatas de um falante, portanto, privadas. Já na passagem §244, Wittgenstein parece realizar justamente aquilo que ele nos convida a fazer na observação §116 tal como a temos:

Quando os filósofos usam uma palavra – “conhecimento”, “ser”, “objeto”, “eu”, “proposição/sentença”, “nome” – e tentam com isso captar a essência da coisa, deve-se sempre perguntar: essa palavra é usada de fato desse modo na língua em que ela faz parte? – O que fazemos é trazer de volta as palavras do seu uso metafísico para seu uso cotidiano.⁴⁰ (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §116, tradução nossa).

Ora, se antes tínhamos uma observação bastante metafísica, isto é, não verificável acerca do que se entende por linguagem privada quando a pensamos em termos de sensações imediatas e privadas de um falante, agora temos nessa passagem um deslocamento da compreensão de como devemos conceber o nosso aprendizado de sensações em termos de nome e referência. A observação §116, pelo menos como estamos entendendo, é importante neste caso, pois, trata-se justamente disso que Wittgenstein está fazendo. A sua resposta sobre como deveríamos entender a referência de palavras a sensações na linguagem realiza-se como ponto de partida, sobre uma visão natural e fisicalista sobre a maneira como, a princípio, deveríamos entender esta relação, mas que com a aquisição da linguagem aprendemos a manifestá-la de outro modo. Em outras palavras, tal relação acontece através de um aprendizado ou treinamento sobre o uso que fazemos das palavras quando queremos nos referir a sensações. “Você aprendeu o conceito “dor” com a linguagem”. (PI, §384). Mas devemos estar atentos às entrelinhas, esta resposta não seria uma resposta definitiva; no texto, esta resposta apresenta-se como uma “possibilidade”, e mais precisamente, como uma primeira resposta ao seu interlocutor. Vejamos a observação §244 na íntegra para termos uma melhor visualização da questão:

⁴⁰ When philosophers use a word – “knowledge”, “being”, “object”, “I”, “proposition/sentence”, “name” – and try to grasp the *essence* of the thing, one must always ask oneself: is the word ever actually used in this way in the language in which it is at home? – What we do is to bring words back from their metaphysical to their everyday use. (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §116).

Como as palavras se referem a sensações? Aqui, não parece haver qualquer problema; não falamos diariamente de sensações, e nomeamos elas? Mas como é estabelecida a conexão entre o nome e a coisa nomeada? Esta questão é a mesma que: como um ser humano aprende o significado dos nomes de sensações? Por exemplo, da palavra “dor”. Aqui é uma possibilidade: palavras são conectadas à expressão primitiva e natural da sensação e usada em seu lugar. Uma criança se machucou e chora, então os adultos falam com ela e lhe ensinam exclamações e depois sentenças. Eles ensinam à criança um novo comportamento para a dor. “Então, você está dizendo que a palavra ‘dor’ significa, na verdade, o choro?” – Ao contrário; a expressão verbal de dor substitui o choro e não o descreve.⁴¹ (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §244, tradução nossa).

A imagem que está sendo esboçada nessa passagem é que tudo funciona de maneira natural em termos de aquisição de linguagem; temos uma criança, esta se machuca, e supondo que ela não tem ideia do que acontece, necessita que seus pais ou responsáveis lhe ensinem comportamentos verbais para que aquele comportamento natural de dor seja substituído inicialmente por expressões como “ai”, “ui”, “doeu”, “está doendo”, “estou com dores” até que de forma mais sofisticada a criança ou falante seja capaz (através do treinamento e aprendizado) de se expressar sozinha e se referir as suas dores ao modo como ela às aprendeu. Segundo Stephen Mulhall⁴², trata-se simplesmente de observarmos o modo como falamos de sensações em seu fenômeno cotidiano, isto é, como lugar comum em nossas vidas na qual usamos palavras para expressar nossos sentimentos e nossos humores em seu uso privado. Mas atenção, neste ponto alerta-nos Wittgenstein, não devemos tomar a palavra ‘dor’ como significando o ato de gritar ou manifestar sonoramente o que estamos chamando de dor, esta seria, outra resposta para seu interlocutor. Aqui tomamos essas novas expressões, isto é, palavras que se referem a sensações, como apenas substituindo o “comportamento natural de dor”. Quando eu digo que “estou com dores” não devo significar aqui algo como “estou

⁴¹ How do words refer to sensations? - There doesn't seem to be any problem here; don't we talk about sensations every day, and name them? But how is the connection between the name and the thing named set up? This question is the same as: How does a human being learn the meaning of names of sensations? For example, of the word “pain”. Here is one possibility: words are connected with the primitive, natural, expressions of sensation and used in their place. A child has hurt himself and he cries; then adults talk to him and teach him exclamations and, later, sentences. They teach the child new pain-behaviour. “So you are saying that the word ‘pain’ really means crying?” – On the contrary: the verbal expression of pain replaces crying, it does not describe it. (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §244).

⁴² Ver MULHALL, Stephen. 2007. Pág. 24. “Wittgenstein immediately emphasizes (in apparently resolute vein) that naming and otherwise talking about our sensations is an everyday phenomenon—as much a commonplace of our life with words as is giving expression to our feelings or moods for our private use. If we look at that aspect of ordinary life, we will see—it will be manifest—how words refer to sensations, how sensation words fit into (that is, how they resemble and differ from, and how they are interwoven with) our life with other kinds of words, and hence with language and with reality.”

gemendo”, é bastante desencaminhador pensar em termos de sinonímia, Hacker observou isso muito bem quando afirmou que:

O fato que ‘eu tenho uma dor’ é um aprendizado que substitui gemidos ou choros *não é* comparável ao fato da palavra “solteiro” ser um substituto para a frase “homem não casado” que significa um homem não casado. A palavra ‘dor’ não significa o mesmo que a *palavra* “grito”; ao invés disso, gemidos como “dores” ou “estou com dores” substitui o grito e choro de dor.⁴³ (HACKER, 1990, p. 39, tradução nossa).

A analogia que Hacker faz com o famoso exemplo de Quine serve para mostrar que neste caso em particular, a relação de sinonímia não se sustenta, uma vez que o intuito não é de traçar correlatos que envolvam significatividade entre manifestações naturais de nossas sensações e palavras que usamos para se referirem a elas; trata-se simplesmente de descrever como em termos cotidianos do uso de nossa linguagem conectamos expressões a sensações.

Na observação que se segue, Wittgenstein coloca-nos a questão: Como pode alguém querer colocar a linguagem entre a dor e sua expressão comportamental? A pergunta parece um tanto estranha, pois, o que levaria alguém a querer fazer isso? Com que intuito? Segundo Hacker, “o significado de ‘dor’ deve ser independente da expressão de dor (e, portanto, de fato, parece ser – para eu não saber que eu tenho uma dor sem esperar ver se eu grito?!)”⁴⁴ Esta independência soa muito parecido com a observação §293 do famoso experimento do besouro na caixa, em que uma vez determinada a gramática de uso do objeto, esse objeto, cairia fora de consideração como irrelevante.⁴⁵ Portanto, para Hacker, “é neste sentido que somos tentados a colocar a linguagem entre a dor e sua expressão, e nós não percebemos que ‘eu tenho uma dor’ é uma expressão da dor e não uma imagem da mesma.”⁴⁶ Voltando a observação §244, se não tivéssemos esse critério de relacionar a palavra dor com a manifestação natural da mesma, cairíamos no que Wittgenstein pretende mostrar como incoerente, isto é, a ideia de que poderíamos falar de nossas dores através de uma ostensão por meio do mental, em outras palavras: a partir de meu próprio caso.

⁴³ The fact that ‘I have a pain’ is a learnt replacement for moaning or crying *is not* comparable to the fact the word ‘bachelor’ is a substitute for the phrase ‘unmarried man’ and means an unmarried man. The word ‘pain’ does not mean the same as the word ‘moan’; rather, groaning ‘It hurts’ or ‘I am in pain’ replaces moaning and crying out in pain. (HACKER, 1990, p. 39).

⁴⁴ But if so, then the meaning of ‘pain’ must be independent of the expression of pain (and so, indeed, it seems to be – for do I not know that I am in pain without waiting to see whether I groan?!). (HACKER, 1990, p. 44).

⁴⁵ Ver PI §293

⁴⁶ It is in this sense that we are tempted to insert language between pain and its expression, and we do not see that ‘I have a pain’ is an expression of pain and not a Picture of pain. (HACKER, 1990, p. 44).

Uma linguagem que substitua uma expressão natural de dor funcionaria como uma declaração articulada para as dores diferentemente de gritos inarticulados de dores em seu estado natural, isto por sua vez, seria uma ótima prova em favor da gramática das sensações que estaria permeada por critérios de terceira pessoa no que concerne as nossas declarações acerca de nossas dores. No seu texto de 1936, editado por Rush Rhees, Wittgenstein já tinha clareza sobre este ponto quando afirmou que “nós ensinamos a criança a usar as palavras “eu tenho dor de dente” para substituir seus gemidos, do mesmo modo eu também aprendi a expressão.”⁴⁷ Com isso Wittgenstein desloca o lugar privilegiado de primeira pessoa que costumávamos ter quando falávamos sobre nossas sensações, e mais precisamente, sobre nossas dores para o reino da assim chamada intersubjetividade, pautada numa comunidade de falantes, e esta por sua vez, apoiada em critérios de terceira pessoa.

1.4 A Natureza da experiência *in focus*.

Devemos estar atentos para o diálogo existente no argumento, isto é, entre o paciente e o terapeuta da linguagem, tendo isso claro, é necessário compreender a raiz do problema que leva Wittgenstein a formular a sua noção de linguagem privada. Segundo Kenny, temos dois erros fundamentais sobre o qual sustenta-se a noção de linguagem privada:

Wittgenstein considerou que a noção de uma linguagem privada repousa sobre dois erros fundamentais, um sobre a natureza da experiência e o outro sobre a natureza da linguagem. O erro sobre a natureza da experiência foi a crença que a experiência é privada; o erro sobre a linguagem foi a crença de que as palavras podem adquirir sentido por meio de mera definição ostensiva.⁴⁸ (KENNY, 2006, p. 142-143, tradução nossa).

De acordo com a citação de Kenny, a natureza da experiência seria um dos erros fundamentais na qual repousa uma linguagem privada. Para os empiristas as raízes do nosso conhecimento, isto é, todo o material do nosso pensamento e razão, repousam na experiência. Classicamente, a vertente empirista advinda de John Locke, afirma que somos um “papel em branco”. A experiência seria por assim dizer o “dado”, fonte dos dados do sentido e da

⁴⁷ WITTGENSTEIN. **Notes for Lectures on “Private Experience” and “Sense Data”**. p. 295. We teach the child to use the words "I have toothache" to replace its moans, and this was how I too was taught the expression.

⁴⁸ Wittgenstein considered that the notion of a private language rested on two fundamental mistakes, one about the nature of experience, and one about the nature of language. The mistake about experience was the belief that experience is private; the mistake about language was the belief that words can acquire meaning by bare ostensive definition. (KENNY, 2006, p. 142-143).

introspecção⁴⁹; nessa clássica concepção temos as “ideias” como sendo os fundamentos do conhecimento; tais ideias, derivadas por abstração e tendo como raiz as sensações, constituiriam o nosso sentido interno e externo das coisas, seguindo aquela linha de argumentação lockeana de que não existem ideias inatas. Nesta famosa passagem visualizaremos a fonte desta imagem que Wittgenstein pretende dissolver:

Suponhamos, pois, que a mente é, como dissemos, um papel em branco, desprovida de todos os caracteres, sem quaisquer ideias; como ela será suprida? De onde lhe provém este vasto estoque, que a ativa e que a ilimitada fantasia do homem pintou nela com uma variedade quase infinita? De onde apreende todos os materiais da razão e do conhecimento? A isso respondo, numa palavra, da experiência. Todo o nosso conhecimento está nela fundado, e dela deriva fundamentalmente o próprio conhecimento. Empregada tanto nos objetos sensíveis externos como nas operações internas de nossas mentes, que são por nós mesmos percebidas e refletidas, nossa observação supre nosso entendimento com todos os materiais do pensamento. (Locke, 1989, II, I, ii p.159).

É muito comum alguém se referir a sua experiência como sendo algo privado e, portanto, inalienável. Suponhamos que uma criança coloque o dedo na tomada e leve um choque. É muito natural alertar a criança a não fazer isso, pois, do contrário, ela passaria por uma experiência terrível. Mas como sabemos disso? A partir de nosso próprio caso, diria o subjetivista; sabemos por analogia que o mesmo pode acontecer à criança, ela passará por uma experiência que mais na frente a fará não colocar o dedo na tomada novamente. Qual a importância disso? Temos uma imagem da experiência, e de como ela funcionaria em termos privados. Eu sei que ao colocar o dedo na tomada levarei um choque, pois já passei por tal experiência, e o que senti é inalienável dado o caráter privado da experiência. Sobre a questão da inalienabilidade da nossa experiência é muito comum também quando queremos advertir uma pessoa sobre algo dizermos algo do tipo: “não faça isso, se quiser tudo bem, mas não sou eu quem vai sofrer com as consequências.” Em outras palavras: “Não sou eu quem vai estar na sua pele.”

Para Wittgenstein, esses casos seriam meras simulações de proposições empíricas, uma vez que sua verdadeira natureza residiria na gramática que utilizamos para nos referir as nossas experiências.⁵⁰ Para pensarmos em qualquer experiência possível é necessário antes de tudo que sejamos educados no uso das palavras que compõem o material ao qual nos referimos às nossas experiências, ou o modo como aprendemos a fazer isso. O problema dessa imagem é que fere nossas intuições mais primárias sobre a experiência. Em que medida é

⁴⁹ Ver HACKER, Peter. 1990, pág. 16.

⁵⁰ Ver PI §251.

possível pensar que quando temos experiência de algo, esta experiência não nos pertence? Este parece ser o nó górdio no qual Wittgenstein se envolvia quando quis subverter o lugar que costumávamos ter da experiência para os horizontes de compreensão da nossa linguagem.

Nos exemplos dados sobre as advertências do tipo “não sou eu quem vai sofrer as consequências” ou “não sou eu quem estará na sua pele” temos declaradamente afirmações acerca da experiência, e mais ainda, sobre o sujeito da experiência. É necessário que estejamos atento ao uso da palavra “eu” uma vez que é sobre este pronome de primeira pessoa que recaem os juízos acerca de nossa experiência. Quando nos referimos ao “eu” não estamos querendo entrar no mérito do problema da identidade pessoal que de acordo com a exegese estaria localizada entre as observações §398 até §411, apenas estamos querendo ressaltar onde repousam os nossos juízos sobre a experiência. Ao quê se refere o pronome “eu”? Imaginem que estou chegando em casa e encontro a porta trancada, e lá de fora grito para algum familiar: “Abre aqui, sou eu!” Em algumas situações é comum perguntarem: “Eu? Eu quem?” Em seus *Notebooks* Wittgenstein escreveu: “O eu, é o que há de profundamente misterioso.”⁵¹ De acordo com Fogelin, “é através do mal-entendido da gramática do emprego dos conceitos psicológicos de primeira pessoa que a ficção dos acontecimentos e estados internos emergem.”⁵² Isso fica mais claro quando pensamos na posse privada da experiência, isto é, daquilo que podemos chamar de objetos mentais e que o associamos como sendo propriedade do eu que tem experiências. De maneira que possivelmente influenciou Wittgenstein, Hume, numa passagem famosa de sua crítica à noção da identidade pessoal escreveu:

De minha parte quando penetro mais intimamente naquilo que denomino meu eu, sempre me deparo com uma ou outra percepção particular, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Nunca apreendo a mim mesmo, em momento algum, sem uma percepção, e nunca consigo observar nada que não seja uma percepção. (HUME, 2008, p. 284).

Essas seriam algumas dificuldades que surgem quando queremos associar nossas experiências a um sujeito cognoscente. No *Tractatus*, Wittgenstein também se deparou com a questão do sujeito do conhecimento e, por conseguinte, se existiria lugar para ele em seu projeto filosófico. Tanto no *Tractatus* quanto nas *Investigações Filosóficas*, o sujeito, o eu, processos mentais ou psicológicos mostram-se todos como ameaças oriundas de um modelo de pensamento que se originou na modernidade. Foi a partir desse projeto de querer dissolver

⁵¹ WITTGENSTEIN. 1969, p. 80. “The I, the I is what is deeply mysterious”.

⁵² FOGELIN, Robert. 2002, p. 190. “It is through misunderstanding the grammar of the first-person employment of psychological concepts that the fiction of inner happenings and states emerges.”

a imagem da mente com suas relações em termos de interno/externo, seguido de suas relações de identidade do eu com as percepções ou estados mentais que surgiu o que Sluga apontou como sendo uma postura anti-cartesiana de Wittgenstein.⁵³ No *Tractatus*, a navalha wittgensteiniana funciona da seguinte maneira:

O sujeito que pensa, representa não existe. Se eu escrevesse um livro O mundo tal como o encontro, nele teria também que incluir um relato sobre o meu corpo, e dizer quais membros se submetem à minha vontade e quais não, etc. – este é bem um método para isolar o sujeito, ou melhor, para mostrar que, num sentido importante, não há sujeito algum: só dele não se poderia falar nesse livro. (WITTGENSTEIN. TLP. 5.631).

Esta citação também apresenta-se como uma postura anti-cartesiana. Este sujeito ao qual Wittgenstein toma nota, não está no mundo, portanto, não pertencendo ao mundo dos fatos, i.e., de tudo o que é o caso. A metáfora do livro tem esse papel de mostrar que neste “mundo tal como o encontro”, posso me deparar com muitos fatos, dentre eles o meu corpo e este último, dotado de ações. Entretanto, não posso me deparar com o eu que pensa, que representa, sendo este, portanto, objeto de superstição.

Wittgenstein nas *Investigações*, e mais precisamente no *argumento da linguagem privada* faz uso do termo “dor” quando quer falar de sensações e experiências. A questão sobre as dores desafia as nossas noções de identidade. Porque temos uma tendência a criar relações de identidade de dores com possuidores? Que tipo de identidade estamos querendo estabelecer quando fazemos isso? É concebível que ter uma dor é uma propriedade de um indivíduo que está sofrendo com dores. Mas segundo Hacker:

Duas substancias distintas são distinguíveis pelas diferentes propriedades que cada uma delas possui, mas a dor que eu tenho não se diferencia da dor que você tem por pertencer a mim, e não a você. Isto seria equivalente a dizer que dois livros não podem ter a mesma cor, pois esta cor vermelha pertence a este livro e aquela cor vermelha àquele livro. (HACKER, 2000, pág. 26).

Para Hacker, a distinção ente identidade numérica e identidade qualitativa só pode ser aplicada a objetos físicos, isto é, coisas particulares que possuem extensão. Dores, sensações, experiências, percepções são todas qualidades e portando livres de aplicabilidade de critérios de identidade do fenômeno com o “possuidor”. O raciocínio é que se duas pessoas estão sentindo dores na perna, por exemplo, ambas na panturrilha direita, podemos dizer

⁵³ SLUGA, Hans. 2005, pág. 321. “Wittgenstein’s position anti-cartesianism.” In: SLUGA, Hans. “Whose house is that?” Wittgenstein on the self. In: SLUGA, H.; STERN, D. G. (Org.) **The cambridge companion to Wittgenstein**. Cambridge: Cambridge University Press. 2005. 526 p.

seguramente que elas têm a mesma dor. Esta dor como vimos, não pode ser considerada qualitativamente nem numericamente iguais, mas sim, de acordo com Hacker, apenas iguais. Lembremo-nos da observação §253 em que Wittgenstein diz:

“Outra pessoa não pode ter minhas dores.” – Minhas dores – O que são elas? O que conta aqui como critério de identidade? Considere o que torna possível, no caso de objetos físicos, falar de “dois exatamente iguais”. Por exemplo, dizer: “esta poltrona não é a mesma que você viu aqui ontem, mas é exatamente igual a ela”. Na medida em que faz sentido dizer que minha dor é igual à sua, é também possível para ambos ter a mesma dor. (seria também concebível que duas pessoas sintam dor no mesmo – e não apenas no correspondente – lugar. Isso poderia ser o caso com gêmeos siameses, por exemplo.) Vi uma pessoa em uma discussão sobre este assunto, bater no seu peito e disser: “Mas, certamente outra pessoa não pode ter esta dor!” – A resposta a isto é que, não se define nenhum critério de identidade enfaticamente enunciando a palavra “esta”. Ao invés disso, a ênfase apenas cria a ilusão de uma caso no qual nós estamos familiarizados com tal critério de identidade, mas tem que ser lembrado disso.⁵⁴ (WITTGENSTEIN, PI, §253, tradução nossa).

Esta passagem serve para elucidar o que a exegese diz sobre relações de identidade com dores, sensações e até mesmo nossa experiência. Neste sentido acreditamos que fica mais claro quando Wittgenstein afirma que não existe linguagem privada e, por conseguinte, que as dores não são nossas de forma exclusiva. Pensar a relação de propriedade para com as dores seria semelhante ao caso de estarmos num lugar com amigos esperando um ônibus e de repente ao chegar o ônibus alguém afirma: “chegou meu ônibus!” Mesmo usando o pronome possessivo “meu” não significa, portanto, que o ônibus de fato seja meu; o mesmo ocorreria com nossas dores.

⁵⁴ “Another person can’t have my pains.” - My pains - what pains are they? What counts as a criterion of identity here? Consider what makes it possible in the case of physical objects to speak of “two exactly the same”: for example, to say, “This chair is not the one you saw here yesterday, but is exactly the same as it”. In so far as it makes sense to say that my pain is the same as his, it is also possible for us both to have the same pain. (And it would also be conceivable that two people feel pain in the same - not just the corresponding - place. That might be the case with Siamese twins, for instance.) I have seen a person in a discussion on this subject strike himself on the breast and say: “But surely another person can’t have this pain!” - The answer to this is that one does not define a criterion of identity by emphatically enunciating the word “this”. Rather, the emphasis merely creates the illusion of a case in which we are conversant with such a criterion of identity, but have to be reminded of it. (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §253).

1.5 A linguagem dos *sense-data*: um panorama histórico.

Curiosamente, a noção de uma linguagem privada faz a sua primeira aparição num texto já citado de 1935-6, mas publicado em 1968 na *The Philosophical Review*, editado por Rush Rhees⁵⁵ um dos herdeiros literários de Wittgenstein; como vimos, o texto intitula-se “*Notes for Lectures on “Private Experience” and “Sense Data”*” e num outro texto intitulado “*The Language of Sense-Data and Private Experience*”; como o próprio nome sugere, discorre sobre questões relativas à noção de experiência privada e sobre a noção de dados dos sentidos que como veremos, Wittgenstein pretende dissolver.

Sense-data, ou se preferirmos, os dados dos sentidos, podem ser comumente entendidos como aquilo que nos é dado pelos nossos sentidos. De forma padrão, os dados dos sentidos são concebidos na tradição filosófica como objetos, átomos do qual somos diretamente conscientes em termos perceptivos, em outras palavras, os *sense-data* dependem da mente do sujeito, isto é, das suas capacidades perceptivas sendo, portanto, suas propriedades, os elementos que nos aparecem e que chegam até nós através dos sentidos. Em termos filosóficos, as teorias mais comuns são aquelas advindas da modernidade; tais teorias ocupam-se com o postulado de que, na consciência do sujeito, existe um teatro de ordem privada sendo, portanto, neste teatro onde os *sense-data* se manifestam, formando, por assim dizer, nossas mais variadas imagens mentais ou representacionais. Isso ocorre na ordem dos nossos cinco sentidos, embora muitas vezes os filósofos têm se concentrado mais no sentido da visão. Mas o que ocorre nessa relação de percepção em termos de *sense-data*? A nossa percepção já vem pronta a receber e compreender os dados perceptivos? Ou será que tudo o que percebemos é aprendido de forma conceitual? Sellars no seu ensaio *Empirismo e Filosofia da Mente* denunciou o que ele chamou de “mito do dado” afirmando ser impossível dizer que pode ocorrer uma sensação de triângulo vermelho ou de um dó sustentando em homens ou bestas sem qualquer capacidade prévia de aprendizado.⁵⁶ Posturas como a de Sellars têm raízes nas reflexões de Wittgenstein sobre a linguagem, mais precisamente sobre nossa percepção; outros que seguiram esse projeto wittgensteiniano foram Austin e Ryle. Nessas perspectivas contemporâneas, temos uma rejeição da concepção clássica de *sense-data* como sendo a de um teatro privado da consciência. O que sustenta essa rejeição é justamente que não se nega que o mundo exterior não exista, ou que não temos acesso a ele. Temos sim

⁵⁵ Segundo Ray Monk (1995), além do Rush Rhees, encontram-se também o professor Georg Henrik von Wright e a professora M. Anscombe como testamentários literários de Wittgenstein.

⁵⁶ Ver SELLARS, Wilfrid. *Empirismo e filosofia da mente*. Vozes, RJ. 2008.

objetos imediatos na nossa percepção, mas a forma como o percebemos molda completamente esses objetos. O modo como percebemos o mundo é o nosso modo, isto é, o modo como nos foi ensinado. O que repousa nessa ideia é que os *sense-data* podem sim ser tomados como o objeto imediato de nossa percepção sensorial, mas só enquanto ponto de partida, como condição necessária, mas não suficiente. O contraponto desta imagem seria justamente a linguagem; esta estaria incumbida de formatar através de conceitos o modo pelo qual entendemos os *sense-data*; afinal de contas é muito comum querer nomear o que percebemos, dando assim uniformidade e inteligibilidade às nossas percepções.

A linguagem dos *sense-data* apresenta-se sob a perspectiva de tomar as sensações como dadas, isto é, independentes da nossa formação de conceitos e jogos de linguagem construídos numa comunidade de falantes. Em *Sense and Sensibilia*, Austin se dirigiu ao problema clássico dos dados dos sentidos cunhando o termo de “argumento da ilusão” (*argument from illusion*)⁵⁷; tal argumento teria por objetivo nos induzir a aceitar os dados dos sentidos, uma vez que, como tradicionalmente foi posto, estes teriam relações imediatas com a nossa percepção. Da mesma forma, i.e., contra a ideia de um acesso direto aos dados dos sentidos, também pensou Wittgenstein quando afirmou que: “A gramática do ‘ver vermelho’ está conectada à expressão de ver vermelho de uma maneira mais próxima do que se pensa”.⁵⁸ Percebemos aí que o papel dessa gramática é a de mediar a nossa relação com as nossas sensações, uma vez que é impossível nos referirmos de forma direta às nossas sensações, ou seja, de termos um acesso desvinculado de uma rede inferencial, pois, “não se trata do fato de que nossas impressões sensíveis nos possam enganar, mas de que compreendemos sua linguagem. (E esta linguagem repousa, como qualquer outra, numa convenção).”⁵⁹

Por outro lado, existe um experimento mental em filosofia da mente realizado por Frank Jackson (1986) e retomado por Stalnaker⁶⁰ (2008) que ficou conhecido como argumento do conhecimento (*knowledge argument*).⁶¹ Trata-se do famoso caso Mary⁶²; este

⁵⁷ AUSTIN, J. L. **Sense and sensibilia**. USA: Oxford University Press. 1962. p. 22.

⁵⁸ The grammar of 'seeing red' is connected to the expression of seeing red closer than one thinks (WITTGENSTEIN, 1968, p. 285).

⁵⁹ WITTGENSTEIN, PI, §355.

⁶⁰ Robert Stalnaker (2008) retoma este problema e tenta dar uma nova roupagem no capítulo II (Epistemic Possibilities and the Knowledge Argument, pp. 24-46) do seu livro **Our Knowledge of the Internal World**. USA: Oxford University Press. 2008.

⁶¹ Ver JACKSON, Frank. What Mary didn't know. **The Journal of Philosophy**, v. 83, n. 5, p. 219-295. 1986.

⁶² Mary é uma personagem fictícia de um experimento mental montado por Frank Jackson num artigo chamado “*What Mary didn't know*” (1986). Neste artigo para provar a existência dos *qualia* e a relevância desses para o nosso conhecimento (epistemologia) Jackson fala-nos de Mary que vivia confinada num quarto preto-e-branco e que fora educada com livros em preto-e-branco com imagens transmitidas por uma TV preta-e-branca. Ela conhecia todos os fatos físicos do nosso ambiente, incluindo, a química, a física e a neurofisiologia, porém, ela nunca teve experiências de cores além da percepção de preto-e-branco. Certo dia foi apresentado a Mary um

caso mostra-nos que além dos conceitos de cores que geralmente usamos para falar de objetos e fatos físicos, também usamos conceitos de cores para falar de propriedades intrinsecamente subjetivas da nossa própria experiência de percepção.

Um ponto que vale ressaltar é sobre a equivalência entre a noção de *sense-data* e *qualia*⁶³ e embora Putnam⁶⁴ tendo tecido algumas considerações sobre isso, não é muito clara ainda a real diferença entre *sense-data* e estas qualidades intrinsecamente subjetivas da consciência. Mas pelo menos uma coisa podemos afirmar acerca dessa relação é que os *qualia* são dados na experiência, e segundo Lewis⁶⁵ “o *quale* ⁶⁶é diretamente intuído, dado, e não é matéria de nenhum erro possível porque ele é puramente subjetivo”. Essa afirmação do Lewis encerra uma noção bastante conhecida entre os filósofos, trata-se da noção de realismo direto e que também é referido por Putnam como realismo do senso comum⁶⁷. Este realismo termina por criar dicotomias entre o interior e o exterior, do que está dentro e do que está fora; tais dicotomias foram percebidas por Wittgenstein, ele mesmo sabia dos problemas que essas visões ofereceriam se levadas às últimas consequências. Afirmamos isso pelo fato de o realismo direto coincidir com alguma forma de internalismo, que como sabemos, oferece margem para juízos de primeira pessoa, sobretudo acerca de nossas sensações e percepções de maneira geral. Além do mais, o realismo direto flerta com um acesso privilegiado ao dado, às qualidades de cores, gostos, sons etc., o que termina por nos deixar naquele velho terreno do problema dos universais gerando a velha disputa entre realistas e nominalistas que não é o nosso objeto em questão. Tudo funcionaria como se dada a percepção de uma cor vermelha tivéssemos a qualidade da “vermelhidão” e assim sucessivamente para outros tipos de qualidades. Berkeley⁶⁸ fora o primeiro a tomar essas ideias para si com sua teoria da imaterialidade do mundo ao falar que essas qualidades eram percebidas pelo espírito humano. Russell também sustentou algo semelhante ao se referir aos *sense-data*:

tomate vermelho, e pela primeira vez ela teve a experiência da cor vermelha. Resta-nos saber: algo foi acrescentado, isto é, ela aprendeu algo novo ou simplesmente tudo continuara do mesmo jeito do ponto de vista do conhecimento?

⁶³ *Qualia* é a palavra latina para qualidades. Segundo Putnam (2008), o primeiro filósofo a usar esse termo foi C. I. Lewis nas suas conferências sobre teoria do conhecimento em Harvard no ano de 1949. Nesse período o termo bastante comum era “*sense-data*” muito usado por Russell, Wittgenstein e a filosofia inglesa de modo geral. Restava saber – uma vez que existiam muitos pontos de vista diferentes – uma coisa: Qual o estatuto epistemológico e metafísico dessas entidades? Sellars, quando escreveu o texto *Empiricism and the philosophy of mind* datado de 1956 preservou o termo “*sense data*” em vez de *qualia* tão recorrente na filosofia da mente posterior a Sellars.

⁶⁴ PUTNAM, Hilary. 2008. Pág. 189.

⁶⁵ LEWIS, Clarence Irving. **Mind and the World Order**. 1991. Pág. 121. “The quale is directly intuited, given, and is not the subject of any possible error because it is purely subjective.”

⁶⁶ Palavra singular para o plural que é *qualia*.

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ BERKELEY, George. **A Treatise Concerning the Principles of human Knowledge**.

Nossos *sense-data* estão situados em nossos espaços privados, seja no espaço da visão, no espaço do tato, ou em espaços mais vagos que outros sentidos podem nos dar. Se, como a ciência e o senso comum supõem, existe um espaço físico público, que abrange tudo, no qual os objetos físicos estão, as posições relativas dos objetos físicos no espaço físico deverão mais ou menos corresponder às posições relativas dos dados dos sentidos em nossos espaços privados. Não existe dificuldade alguma em imaginar que este seja o caso⁶⁹. (RUSSELL, 1972, p. 14, tradução nossa).

A ideia de que os *sense-data* estariam situados em nosso espaço privado é para Wittgenstein um expediente típico em filosofia devido a uma herança dual de conceber o mundo em dois domínios. Mesmo os filósofos da linguagem ao qual são tão atentos para as nuances que a linguagem nos proporciona passam despercebidos quando refletem sobre a noção de *sense-data*.

1.6 Sensações e a inversão do *spectrum*.

O problema do espectro invertido apareceu pela primeira vez no *An Essay Concerning Human Understanding* de Locke quando ele afirmou que “o mesmo objeto poderia produzir ao mesmo tempo várias e diferentes ideias na mente dos homens; por exemplo, a ideia de que uma violeta produziu na mente de um homem frente a seus olhos, foi a mesma que um malmequer produziu na mente de outro homem e vice-versa.”⁷⁰ No argumento da linguagem privada temos algumas passagens que mostram que Wittgenstein também se ocupara desta questão, porém, parece-nos que Wittgenstein teria uma resposta negativa ou pelo menos eliminativista no que concerne às questões acerca da inversão de espectro. Numa famosa passagem do argumento da linguagem privada temos:

O essencial sobre vivências privadas, não é que cada um possua seu tipo, mas que ninguém saiba se outro pessoa tem também *isto* ou alguma coisa a mais. Seria, portanto, possível a suposição – embora não verificável – que uma parte

⁶⁹ RUSSELL, Bertrand. **The problems of Philosophy**. Oxford University Press. 1972. “Now our sense-data are situated in our private spaces, either the space of sight or the space of touch or such vaguer spaces as other senses may give us. If, as science and common sense assume, there is one public all-embracing physical space in which physical objects are, the relative positions of physical objects in physical space must more or less correspond to the relative positions of sense-data in our private spaces. There is no difficulty in supposing this to be the case.”

⁷⁰ “The same Object should produces in several Men’s Minds different Ideas at the same time; v.g. the Idea, that a Violet produces in one Man’s Mind by his Eyes, were the same that a Marigold produced in another Man’s, vice versa” (LOCKE, 1952, p. 245-246. Bk. II, Ch. xxxii, sec. 15).

da humanidade tivesse uma impressão visual do vermelho e outra parte uma outra impressão.⁷¹ (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §272, tradução nossa).

Com essa passagem podemos fazer uma interpretação que remonta em Wittgenstein o problema dos conteúdos ou estados qualitativos (*qualia*); esse problema que abre a discussão do *espectro invertido* tão conhecida na filosofia, embora, é preciso reconhecer que a postura de Wittgenstein (numa visão mais canônica) apontaria mais em direção a uma dissolução do problema do que a uma solução. O problema da inversão do espectro consiste em imaginar dois observadores semelhantes em seus aspectos psicológicos, porém, com a única diferença, a de que a experiência subjetiva de conteúdo/estado qualitativo de vermelho em um observador teria o conteúdo qualitativo de azul num outro observador. Schoemaker (1982), Block (1990/2007) e Kiverstein (2009) relacionam essa passagem das *Investigações Filosóficas* juntamente com outras passagens do *Notes for lectures on "private experience" and "sense data"* com esse problema. David Chalmers (1996) se referiu a esse mesmo problema pelo nome de “*qualia invertido*”, isto é, “um daqueles quebra-cabeças filosóficos em que é duvidoso para alguém se a idéia faz sentido, e que pode ser desconcertante quando refletimos sobre.”⁷² Para Dennett (1988/1991) tal problema não passa de uma fantasia filosófica; ele, seguindo os passos de Wittgenstein, refuta a questão pelo seguinte:

Como eu sei que você e eu temos a mesma experiência subjetiva de cor quando olhamos para algo? Uma vez que ambos aprenderam palavras para cor que foram mostradas através de objetos públicos coloridos, nosso comportamento verbal irá corresponder, mesmo que nossa experiência subjetiva de cor seja totalmente diferente – mesmo se o modo de olhar coisas vermelhas para mim é o modo de olhar coisas verdes para você, por exemplo. Chamariamos as mesmas coisas públicas “vermelho” e “verde” mesmo se nossas experiências privadas fossem “opostas” (ou apenas diferentes).⁷³

⁷¹ The essential thing about private experience is really not that each person possesses his own specimen, but that nobody knows whether other people also have this or something else. The assumption would thus be possible - though unverifiable - that one section of mankind had one visual impression of red, and another section another. (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §272).

⁷² “It is one of those philosophical puzzles where one is at first uncertain whether the idea even makes sense, and that can be baffling even on reflection”. CHALMERS, David. **The Conscious mind**: in search of a fundamental theory. New York: Oxford University Press. 1996.

⁷³ How do I know that you and I see the same subjective color when we look at something? Since we both learned our color words by being shown public colored objects, our verbal behavior will match even if we experience entirely different subjective colors - even if the way red things look to me is the way green things look to you, for instance. We would call the same public things “red” and “green” even if our private experiences were “the opposite” (or just different). (DENNETT, 1991, p. 389-390).

Esse argumento é uma versão da famosa passagem da observação §293⁷⁴ onde Wittgenstein – para apresentar-nos a irrelevância dessa questão – mostra-nos uma imagem metafórica do besouro na caixa. Não é à toa que neste sentido, concordando com Kiverstein (2009), Wittgenstein é “comumente lido como um aliado daqueles que são céticos acerca da existência dos *qualia*.”⁷⁵ Fogelin (2002) e Kripke (1984), diferentemente de Kenny (2006) e Hacker (1986), sustentam em alguma medida dilemas céticos no pensamento de Wittgenstein, sobretudo, no que concerne à aproximação de Wittgenstein com Hume (Fogelin 2002) e ao paradoxo do §201⁷⁶ do qual Kripke se reporta acerca do problema de seguir regras.

Nas sessões seguintes, a observação §272 Wittgenstein segue com suas inquietações acerca do uso que fazemos da gramática das cores. É interessante notar que a palavra espectro vem do latim *spectrum* que significa visão; além de visão pode significar também imaginação o que dá a entender que na ordem do imaginário perdemos um pouco os referenciais do que se vê no mundo. É como se o que vemos, quando olhamos para uma cor e a designamos por um nome, tivesse um significado comum a todos nós e por outro lado um outro significado que apenas nós conhecemos.⁷⁷ A lição é que não nos ajuda em nada postular a existência ou possibilidade de inversão do espectro sem antes termos definido na linguagem seus usos para o tratamento dos objetos em questão pois:

Não nos auxilia em nada para a compreensão da função de “vermelho” dizer que esta palavra “refere-se a” em lugar de “designa” o privado; mas ela é a expressão psicologicamente mais apropriada para uma determinada vivência ao filosofar. É como se eu ao pronunciar a palavra, olhasse de relance para minha própria sensação, como que para dizer-me: eu já sei o que quero dizer com isto. (WITTGENSTEIN, PI, §274).

⁷⁴ - Suppose that everyone had a box with something in it which we call a “beetle”. No one can ever look into anyone else’s box, and everyone says he knows what a beetle is only by looking at *his* beetle. - Here it would be quite possible for everyone to have something different in his box. One might even imagine such a thing constantly changing. - But what if these people’s word “beetle” had a use nonetheless? a If so, it would not be as the name of a thing. The thing in the box doesn’t belong to the language-game at all; not even as a *Something*: for the box might even be empty. - No, one can ‘divide through’ by the thing in the box; it cancels out, whatever it is. That is to say, if we construe the grammar of the expression of sensation on the model of ‘object and name’, the object drops out of consideration as irrelevant. (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §293).

⁷⁵ Wittgenstein is commonly read as an ally of those who are skeptical about the existence of *qualia* (KIVERSTEIN, 2009, p. 33).

⁷⁶ O argumento cético, então, permanece sem resposta. Não pode haver tal coisa como significando algo por qualquer palavra. Cada nova aplicação que fazemos é um salto no escuro, qualquer intenção presente, poderia ser interpretada de modo a concordar com qualquer coisa que nós podemos escolher fazer. Então não pode haver nem acordo, nem conflito. Isto é o que Wittgenstein disse no § 201. “The skeptical argument, then, remains unanswered. There can be no such thing as meaning anything by any word. Each new application we make is a leap in the dark; any present intention could be interpreted so as to accord with anything we may choose to do. So there can be neither accord, nor conflict. This is what Wittgenstein said in §201” (KRIPKE, 1984, p. 55).

⁷⁷ Ver a observação 273 do argumento.

Esse olhar para “a própria sensação” é o que revela a forte tendência que temos a acreditar que as palavras adquirem significado por meio de uma ostensão privada, e no caso de percepções de cores o raciocínio segue-se de forma análoga. Aprender o uso de palavras para cores revela-nos o problema do espectro invertido, pois, numa via contrária se o critério é subjetivo de primeira pessoa, como sei que estou me referindo corretamente a um termo de cor como “vermelho”? Em outras palavras, critérios de terceira pessoa seriam mais confiáveis, pois não importa o quão diferente seja a sua experiência subjetiva de uma cor desde que você tenha aprendido usar a palavra corretamente para designar as mais variadas cores do espectro, não interessa se o que eu vejo como vermelho você experiência como verde, o que interessa é que aprendemos a usar a gramática das cores para se referir com certas palavras a certos padrões de cores, e isso é o que importa, sobretudo, quando o que está em jogo é o funcionamento da linguagem.

1.7 A Noção de Privacidade Epistêmica: dois modos de conceber o problema.

Como é sabido, dentre uma série de problemas que estão presentes no argumento da linguagem privada tais como, ostensão privada, behaviorismo, outras mentes, espectro invertido etc., temos também mais uma questão tomada pelos exegetas de Wittgenstein como o problema da privacidade epistêmica. Neste problema, Wittgenstein elenca dois sentidos referentes ao uso que fazemos da palavra “privado”, a saber, uma privacidade epistêmica relacionado ao conhecimento de algo (expresso por proposições que levem o verbo saber (*to know*)) e a privacidade do proprietário no que concerne à posse de algo (expresso por proposições que levem o verbo ter (*to have*)); ambos os sentidos dizem respeito ao estatuto das nossas sensações (HACKER 1986). Falamos em sensações (*Empfindungen*) pelo fato de ser esta a palavra que está em jogo na própria definição de linguagem privada para Wittgenstein como sendo “uma linguagem para falar das sensações que só eu tenho e que uma outra pessoa estaria impedida de tê-las” (PI §243). Dentro desta noção de linguagem privada, algo só é epistemicamente privado para uma pessoa, se e somente se, ela pode conhecer esse algo, e algo é privado para uma pessoa no segundo caso, se e somente se, ela pode ter/possuir esse algo. Com isso, segundo Hacker⁷⁸, podemos distinguir três doutrinas em separado que são: 1. Doutrina clássica (não-cética) empirista: tenho conhecimento da ocorrência de minhas

⁷⁸ Ver p. 261-264 de HACKER, P. M. S. **Insight and Illusion: Themes in the philosophy of Wittgenstein.** Claredon Press Oxford. 1986.

próprias experiências com uma certeza e incorrigibilidade que estão indisponíveis para outros que acreditem que estou tendo experiência de algo. 2. Doutrina do ceticismo mitigado: apenas eu posso saber se tenho dores ou qualquer outra sensação, os outros podem apenas supor isso; de outro modo, posso apenas crer que o outro tem dores, mas sei quando eu as tenho. 3. Doutrina do solipsista: neste ponto, aceita-se a premissa comum dos dois predecessores, a saber, que ele tem conhecimento da ocorrência de suas próprias experiências, e por outro lado, adere a doutrina do proprietário privado da experiência em que duas pessoas não podem ter a mesma dor, i.e., a dor que tenho não pode ser possuída por mais ninguém. Cada uma dessas três doutrinas explora uma maneira de conceber a relação de privacidade epistêmica que estaria inscrita no cerne de grande parte da tradição epistemológica da modernidade. Com isso não se trata de ignorar que temos sensações, por exemplo, quando temos uma dor. A questão *prima facie* tem a ver com a pergunta: o que nos confere conhecimento? Em outras palavras: como sei que conheço algo? Quando estou usando os meus sentidos eu estou de certa forma obtendo informações sobre as coisas que me cercam; por outro lado, quando tenho uma dor, ou uma sensação de ansiedade, de medo, de esperança ou até mesmo desejo, não estou obtendo conhecimento de dores, ansiedades, medos, esperanças ou desejos. Isto significa que algumas proposições são dignas de conhecimento enquanto outras não. Mas por quê? Por que só faz sentido dizer que alguém sabe que p, caso também possamos dizer que este alguém não saiba que p. Portanto, trata-se de tornar claro em que medida é possível atribuímos conhecimento a um indivíduo nos moldes como apresentamos, para que assim, possamos legitimar ou não uma noção de uma privacidade epistêmica.

Com havíamos dito em 1, isto é, Doutrina clássica (não-cética) empirista, só posso ter conhecimento da ocorrência de minhas próprias experiências, sendo estas por sua vez, dado o seu caráter fenomênico de primeira pessoa, responsáveis por me fornecer uma certeza e incorrigibilidade que não estão disponíveis para outros indivíduos que acreditem que estou experimentando alguma coisa. Neste sentido partimos da ideia de que acreditamos possuir tal certeza, pois ninguém além de nós mesmo pode olhar dentro da nossa mente. Mas, para Wittgenstein, esta imagem que fazemos da ocorrência de nossas experiências revelam particularidades desencaminhadoras relativas ao modo como entendemos a crença e a introspecção.

Faz sentido perguntar: “Como você sabe que você acredita nisso?” – e a resposta é: “Eu descubro pela introspecção”? Em alguns casos seria possível dizer algo do tipo, mas na maioria não. Faz sentido perguntar: “Amo-a realmente, ou estou apenas me enganando?” E o processo da introspecção é

chamado pelas memórias; de possíveis situações imaginadas e de sentimentos que alguém teria se...⁷⁹ (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §587, tradução nossa).

O problema que está implícito nessa passagem é que não podemos tomar a introspecção como algum tipo de percepção interna de nós mesmos. Também não se trata de negar a sua existência, trata-se antes de tudo de perceber o quão metafórico são nossas proposições sobre a introspecção⁸⁰. Dado este problema, de acordo com Wittgenstein, passamos a acreditar que através da introspecção podemos ter um acesso privilegiado aos nossos estados mentais que pelo seu caráter privilegiado ocorre de forma privada. “O essencial em vivências privadas não é que cada um possua o seu exemplar, mas que nenhuma saiba se outro tem também isto ou algo diferente” (PI, §272). De acordo com esta passagem (que também será explorada no ponto 3 acerca da doutrina do solipsista), é muito pouco provável que possamos dá uma espiada na mente do outro, mas parece que a princípio é possível que possamos examinar a nossa. Digo a princípio, pois de maneira mais radical, nos termos como é definido a linguagem privada, nem a nossa mente podemos examinar, uma vez que não podemos saber do que se trata uma vez que não existe uma linguagem que possa falar das sensações que apenas eu posso saber. Com esta rejeição de Wittgenstein de um acesso direto às nossas sensações e estados mentais, não implica em dizer que teríamos um acesso indireto e não privilegiado (HACKER, 1999). Não se trata de acreditar que possamos ignorar a ocorrência de dores em nosso corpo, ou seja, que sabemos quando temos dores, que temos em alguma medida um sentido do “interno”; o que está em jogo aqui é a imagem tradicional que fazemos da natureza da nossa experiência e dos nossos estados internos como se costumou a pensá-los. Frege no seu texto *O Pensamento* também pareceu compartilhar dessa imagem quando afirmou que:

Quem ainda não foi tocado pela filosofia conhece de imediato coisas que pode ver e tocar, em resumo, que pode perceber com os sentidos, tais como árvores, pedras e casas, e está convencido de que qualquer outra pessoa possa igualmente ver e tocar a mesma árvore e a mesma pedra que ele vê e toca. (...) Mesmo um não filósofo reconhece que é necessário admitir um mundo interior distinto do mundo exterior, o mundo das impressões sensoriais, das criações

⁷⁹ Does it make sense to ask “How do you know that you believe that?” - and is the answer: “I find it out by introspection”? In some cases it will be possible to say some such thing, in most not. It makes sense to ask, “Do I really love her, or am I only fooling myself?”, and the process of introspection is the calling up of memories, of imagined possible situations, and of the feelings that one would have if... (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §587).

⁸⁰ Ver Hacker 1999, p. 30-31: “Nosso discurso sobre a introspecção é metafórico. Eu posso ver que o outro está vendo algo, mas não que eu estou vendo; ouvir aquilo que ele está escutando, mas não perceber que estou ouvindo algo. É tão pouco possível examinar minha mente, quanto examinar a mente do outro. A introspecção existe, mas ela não é uma forma de percepção interna. Ela é, isto sim, uma forma de reflexão sobre nós mesmos, que fazemos quando, por exemplo, tentamos determinar a natureza dos sentimentos que temos (se estamos amando alguém etc.) (...)”

de sua imaginação, um mundo de sensações, de sentimentos e estados de alma, um mundo de inclinações, desejos e volições. (FREGE, 2002, pág. 23).

De acordo com Frege, com exceção das volições, todo o resto que ele elencou no que concerne à maneira pela qual tomamos esses objetos como sendo do domínio do mundo interior pode ser chamado de ideia. O modo como ele caracteriza o termo “ideia” se assemelha muito ao modo como o empirismo clássico, sobretudo de Locke, classificou, pelo menos nos moldes de um teatro da consciência. Trata-se neste sentido de reconhecer dois domínios distintos, um domínio exterior objetivo e um domínio interior subjetivo; pois bem, é justamente esta imagem que Wittgenstein pretende dissolver quando estamos nos referindo às capacidades epistemológicas de propriedade de objetos no mundo interior. Mas vale a pena lembrarmos uma pequena contradição nesta imagem que Wittgenstein tenta dissolver, pois o que Wittgenstein propõe, embora contra intuitivo, mas reservando uma parcela da verdade, apresenta alguns choques com outras passagens famosas do filósofo. A citação de Frege apela para uma visão filosófica do senso comum como assim o fez Moore⁸¹, e Wittgenstein quer propor uma dissolução dessa visão pelo menos nos termos de uma privacidade epistêmica. Contudo, o que acontece com aquela passagem em que o filósofo pede para descolarmos o uso metafísico de certas expressões para o uso cotidiano?⁸² Uma possível resposta em defesa a essa questão seria que, o que está em tratamento não é o uso cotidiano que fazemos das palavras e sim a imagem de mundo que herdamos da filosofia, imagem esta que apela para uma noção dualista de mundo.

O segundo ponto é sobre 2, ou seja, a doutrina do ceticismo mitigado. Essa doutrina prega que apenas o possuidor de uma experiência pode saber se tem dores ou qualquer outra sensação; com isso, resta aos outros apenas supor que o possuidor tem dores; em outras palavras, posso apenas acreditar que alguém tem dores, mas apenas eu sei quando às tenho. Este segundo aspecto se relaciona com o primeiro; as diferenças como notaremos são apenas sutilezas que fazem com que nos dirijamos a um aspecto diferente da noção privacidade epistêmica. A ideia que repousa nesse segundo ponto é que tenho um acesso privilegiado a meus estados mentais, às minhas experiências, e que, portanto, outras pessoas só podem supor que eu estou tendo alguma experiência através do meu comportamento, como no exemplo das

⁸¹ Ver seu artigo, *Uma Defesa do Senso Comum*, 1980 (Coleção os Pensadores). Neste artigo, Moore afirma que devemos desconfiar de teorias que apelem para uma noção contra intuitiva da realidade, noção esta que geralmente partilhamos, como por exemplo, a de que temos um corpo físico, de alguns anos atrás éramos crianças e hoje somos adultos e etc.

⁸² Ver a observação §116 das *Investigações Filosóficas*.

dores em que um indivíduo apresenta gemidos e gritos. A observação §246 retrata bem este ponto do qual estamos discutindo:

Em que sentido minhas sensações são privadas? – Ora, apenas eu posso saber se de fato tenho dores; outra pessoa pode apenas supor isso. – De certo modo, isto é falso e de outro, absurdo. Se estamos usando a palavra “saber” como normalmente é usada (e de que outra forma estamos usando?), então outras pessoas frequentemente sabem quando estou com dores. – Sim, porém, não com a certeza com que eu próprio sei! – Não pode ser dito de mim (a não ser, talvez, por brincadeira) que sei que estou com dores. O que isso pode significar - exceto, talvez, que estou com dores? Outras pessoas não podem ter dito aprender minha sensação apenas por meu comportamento, - pois não se pode dizer de mim que as aprendi deles. Eu as tenho. Isto é verdadeiro: faz sentido dizer que outras pessoas duvidam que eu tenha dores; mas não faz sentido dizer isto de mim mesmo.⁸³ (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §246, tradução nossa).

Percebemos nessa passagem o diálogo com um interlocutor sobre a relação de privacidade das sensações. Percebemos também as objeções de um dos interlocutores acerca do conhecimento de sensações. Quando um dos interlocutores afirma que apenas ele pode saber que tem dores e que o outro pode apenas supor, revela o que os exegetas chamam de posicionamento do cético mitigado. É mitigado pelo fato de que os outros podem até saber frequentemente que tenho dores, mas não com a certeza que eu sei que tenho. O problema nesse ponto é que Wittgenstein rejeita essa certeza acerca de nossas dores, por um simples motivo: o conceito de conhecimento não é aplicável ao caso de dores, não tem sentido fazer uso da forma verbal “eu sei que tenho dores”, pois no domínio do mental não existe uso epistêmico. Disto resulta saber que algumas proposições são dignas de conhecimento enquanto outras não. Ao afirmar que sei que p, deve automaticamente fazer sentido a suposição de que poderia ser que eu não soubesse que p. Mas tem sentido dizer isso de dores? Para outras pessoas que estão fazendo juízos de meu comportamento de dores tem sentido afirmar que eu tenho ou não tenho dores, por outro lado, não tem sentido afirmar isso de mim mesmo, não posso afirmar a não ser por brincadeira que não sei quando tenho dores, pois simplesmente eu as tenho. Juízos de primeira pessoa sobre dores não podem ser considerados juízos de conhecimento, o uso do verbo saber neste caso, segundo Wittgenstein não seria

⁸³ In what sense are my sensations private? - Well, only I can know whether I am really in pain; another person can only surmise it. - In one way this is false, and in another nonsense. If we are using the word “know” as it is normally used (and how else are we to use it?), then other people very often know if I’m in pain. - Yes, but all the same, not with the certainty with which I know it myself! - It can’t be said of me at all (except perhaps as a joke) that I know I’m in pain. What is it supposed to mean - except perhaps that I am in pain? Other people cannot be said to learn of my sensations only from my behaviour - for I cannot be said to learn of them. I have them. This much is true: it makes sense to say about other people that they doubt whether I am in pain; but not to say it about myself. (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §246).

legítimo. “Só faz sentido falar em conhecimento quando também faz sentido falar em descobrir, ficar sabendo ou aprender. Mas quem tem dor não descobre que tem. Ninguém fica sabendo, nem aprende que tem dor, mas simplesmente a tem.” (HACKER, 1999, pág. 33-34). A observação §303 atenta para os mesmos problemas contidos na observação §246.

“Posso apenas acreditar que outras pessoas tem dores, mas sei se eu as tenho.”
 – Sim, alguém pode resolver dizer “acredito que ele tem dores” ao invés de “ele tem dores”. Mas isto é tudo. – O que parece como uma explicação aqui ou como uma declaração sobre um processo mental é na verdade, apenas uma substituição de um modo de falar por outro que, quando estamos fazendo filosofia, nos parece mais apropriado. Basta tentar – em um caso real – duvidar do medo ou das dores de outrem.⁸⁴ (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §303, tradução nossa).

Concepções empiristas, racionalistas e até mesmo kantianas do interno encerram essas complicações que Wittgenstein pretende dissolver, não podemos considerar formas verbais do tipo “eu sei que tenho p” como portadoras de valor de verdade, mas é o que tipicamente os filósofos ao longo da tradição fizeram, ao se referirem a elas como afirmações epistêmicas.⁸⁵ Portanto, na doutrina do cético mitigado, eu não posso saber de fato se outra pessoa está tendo experiência de E, ou até mesmo se comportando como me comporto quando tenho experiência de E⁸⁶. Isso, por sua vez traduz a observação §303 acima em que, de mim sei quando tenho dores, mas dos outros resta-me apenas acreditar que eles as têm.

Por fim temos o ponto 3, que fala sobre a doutrina do solipsista. De acordo com este ponto, aceita-se a premissa comum dos dois predecessores o ponto 1 e 2, a saber, que eles têm conhecimento da ocorrência de suas próprias experiências, e por outro lado, adere a doutrina do proprietário privado da experiência em que duas pessoas não podem ter a mesma dor, i.e., a dor que tenho não pode ser possuída por mais ninguém. Nesse sentido, a dor de um indivíduo tem uma relação de propriedade inalienável com o seu portador conferindo a essa particularidade um caráter único que só pode ser representado por aquele ao qual está sofrendo de dores. Seria nisto que residiria a noção de solipsismo, uma vez que toda a realidade fenomênica da dor só existe para o proprietário, estando outras pessoas vetadas ao acesso de suas dores dado o caráter privado da experiência. Mas para Wittgenstein essa imagem não corresponde à realidade, pois, “minhas palavras que designam sensação estão

⁸⁴ “I can only believe that someone else is in pain, but I know it if I am.” - Yes: one can resolve to say “I believe he is in pain” instead of “He is in pain”. But that’s all. — What looks like an explanation here, or like a statement about a mental process, in truth just exchanges one way of talking for another which, while we are doing philosophy, seems to us the more apt. Just try - in a real case - to doubt someone else’s fear or pain! (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §303).

⁸⁵ Ver HACKER, Peter. 1991, p. 56.

⁸⁶ Ver HACKER, Peter. 1986, p. 262.

ligadas a minhas manifestações naturais de sensação; – neste caso minha linguagem não é ‘privada’. Um outro poderia compreendê-la como eu.” (PI, §256). Mas uma objeção natural seria perguntar se os homens não pudessem manifestar suas dores ou comportamentos de dores como poderíamos nomear uma sensação, ou como aprenderíamos o uso para as sensações?⁸⁷ Em outras palavras como poderia alguém criar um vocabulário para suas experiências privadas? A resposta imediata seria: não poderia. Mesmo supondo o caso da criança gênio que descobrisse por si própria um nome para a sensação, ainda assim para ela ter feito isso, precisaria de um mínimo de aquisição de linguagem.

Quando alguém diz "Ele deu um nome a sua sensação", esquece-se que muito deve ser preparado na língua para o mero ato de nomear fazer sentido. E se falamos de alguém dar um nome a sua dor, a gramática da palavra "dor" é o que foi preparado aqui, ela indica o posto onde a nova palavra é colocada.⁸⁸ (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §257, tradução nossa).

Esta passagem traduz um ponto essencial ao combate de qualquer pretensão de solipsismo ou de defesa a um acesso privilegiado de nossa experiência que a princípio fosse desprovido de capacidades conceituais da nossa linguagem em curso. O ponto em questão aqui, como veremos na próxima seção, é que existe uma medida na qual é possível pensar sim um acesso privilegiado, mas antes é preciso deixar claro quais são os critérios que permitem essa condição. Nos seus *Cadernos Azuis e Marrons*, Wittgenstein já tinha consciência de uma série de reflexões que apareceram nas *Investigações Filosóficas*, perguntas similares sobre a noção de privacidade epistêmica e questões relativas ao solipsismo já estavam presentes neste texto quando escreveu:

Um outro problema, proximamente similar em natureza ou tipo, é expressado na sentença: “Apenas eu posso saber que eu tenho uma experiência pessoal, sem que ninguém mais tenha”. – Nós iremos então chamar isso uma hipótese desnecessária que alguém mais tem experiências pessoais? (...) Isso não ajuda se alguém conta-nos que, embora nós não saibamos se outra pessoa tem dores, nós certamente acreditamos nisso quando, por exemplo, nós nos apiedamos dela. Certamente nós não teríamos pena dela se não acreditássemos que ela tinha dores; mas isso é uma crença filosófica, uma crença metafísica? Tem um realista pena de mim mais do que um idealista ou um solipsista? – Na verdade o solipsista pergunta: “Como podemos acreditar que uma pessoa tem dores; o

⁸⁷ Ver a observação §257.

⁸⁸ - When one says “He gave a name to his sensation”, one forgets that much must be prepared in the language for mere naming to make sense. And if we speak of someone’s giving a name to a pain, the grammar of the word “pain” is what has been prepared here; it indicates the post where the new word is stationed. (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §257).

que significa acreditar nisso? Como pode a expressão de uma tal suposição fazer sentido?”⁸⁹

Nesta passagem, além de uma visão da noção de privacidade epistêmica do ponto de vista da doutrina do solipsista como assinalam os exegetas, temos também claramente que Wittgenstein tinha consciência dos problemas filosóficos da tradição moderna. Quando ele faz uso de palavras como “realista”, “idealista” e “solipsista” ele tem consciência do lugar filosófico dessas palavras, lugar este que, como percebemos, ele pretende erradicar, mostrando os emaranhados linguísticos que pressupõem estas posturas filosóficas. Portanto, dada as considerações sobre privacidade epistêmica, é incoerente acreditar que juízos acerca de nossas sensações e, sobretudo de nossas dores tenham um estatuto digno de uma teoria do conhecimento, pois como notamos anteriormente só faz sentido dizer que p caso também faça sentido dizer que não-p. Quando estamos falando de sensações, não podemos atribuir valores de verdade às proposições a respeito das nossas dores uma vez que faz parte da nossa condição natural possuir dores, estranho seria se não as possuíssemos. Disso resulta que a noção de privacidade epistêmica, pelo menos nos moldes como Wittgenstein elucidou, repousa num mal entendido do uso que fazemos da linguagem, de uma imagem incoerente que certas tendências filosóficas criaram acerca da nossa linguagem, da mente e de nossas sensações da qual representamos por seus respectivos termos.

⁸⁹ Another such trouble, closely akin, is expressed in the sentence: “I can only know that I have personal experiences, not that anyone else has”. – Shall we then call it an unnecessary hypothesis that anyone else has personal experiences? (...) – It doesn’t help if anyone tell us that, though we don’t know whether the other person has pains, we certainly believe it when, for instance we pity him. Certainly we shouldn’t pity him if we didn’t believe that He had pains; but is this a philosophical, a metaphysical belief? Does a realist pity me more than an idealist or a solipsist? – In fact the solipsist asks: “How can we believe that the other has pain; what does it mean to believe this? How can the expression of such a supposition make sense?” WITTGENSTEIN, Ludwig. **The Blue and Brown Books**. Oxford: Blackwell. 1958. p. 48.

CAPÍTULO 2. O COMPORTAMENTO

2.1 Behaviorismo como ciência do comportamento: na contramão de outras psicologias

Assim como a história da filosofia há diversas escolas de pensamento cada uma com seus matizes próprios, assim também se sucedeu com a recente história da psicologia científica que data da segunda metade do sec. XIX. Em qualquer manual de psicologia podemos encontrar afirmações acerca do quão devedor à psicologia é da filosofia sendo, portanto, uma filha que, como muitas outras ciências, desenvolveu asas e traçou sua independência. Isso aconteceu no ano de 1879 em Leipzig na Alemanha (HERGENHAHN, 2008); foi lá que Wilhelm Wundt juntamente com uma equipe criou o primeiro laboratório experimental de psicologia que inicialmente se debruçou sobre o problema da introspecção⁹⁰. Ora é sabido que muito dos projetos da psicologia, como o próprio nome já diz, tratam da questão do mental, da psique só mudando, portanto, a pergunta acerca desse objeto. No estruturalismo de Wundt a pergunta era sobre qual a estrutura da psique? Como ela se configura? Qual sua natureza? No funcionalismo de William James (HERGENHAHN, 2008) era justamente como esta mesma psique funciona, isto é, qual sua base funcional?⁹¹ Para os funcionalistas⁹² o que estava em jogo não era mais o status da psicologia como ciência pura e sim como ciência prática (HERGENHAHN, 2008). Com as demais escolas tivemos várias mudanças de foco, isto é, acerca da nossa percepção, natureza do mental, da psique humana, e se esta última repousaria no inconsciente etc.; mas uma coisa sempre permaneceu: todas estas escolas se debruçaram sobre o mental sendo este o principal objeto, ou ao menos, alguma espécie de objeto indireto nas investigações. Em suma, a ideia de que temos uma vida mental sempre foi de crucial importância para as elucubrações que essas escolas vieram a desenvolver. Contudo, exceções sempre existem, e o behaviorismo foi uma delas.

O behaviorismo foi a escola que provavelmente gastou mais tinta nas discussões filosóficas do século XX ao lado da psicanálise que continua fascinando uma gama de

⁹⁰ Ver HERGENHAHN, B. R. **An Introduction to the History of Psychology**. (2008) “By 1879 his laboratory was in full production, and he was supervising the research of several students. The year 1879 is usually given as the date of the founding of the first laboratory dedicated exclusively to psychological research. Wundt called his laboratory the Institute for Experimental Psychology”. Pág. 265.

⁹¹ Idem. “The functionalists wanted to understand the function of the mind rather than provide a static description of its contents. They believed that mental processes had a function—to aid the organism in adapting to the environment. That is, they were interested in the “is for” of the mind rather than the “is,” its function rather than its structure”. Pág. 336.

⁹² Vale a pena ressaltar que esse tipo de funcionalismo é diferente do funcionalismo em filosofia da mente que começa a ganhar fôlego na segunda metade do século XX.

filósofos e sociólogos dos dias atuais⁹³. A tese do behaviorismo⁹⁴ é clara no que concerne aos seus objetivos teóricos; num artigo de Watson datado de 1913 ele escreveu:

A psicologia como o behaviorista a vê é um ramo puramente objetivo e experimental das ciências naturais. O seu objetivo teórico é a previsão e o controle do comportamento. A introspecção não forma uma parte essencial de seus métodos e nem o valor científico de seus dados depende da facilidade com que eles podem ser interpretados em termos de consciência. (WATSON, 1913, p. 158, tradução nossa)⁹⁵.

Como podemos observar, o comportamento pode ser previsto e explicado sem que recorramos a processos internos; a introspecção é totalmente descartada nessa compreensão. Segundo Hergenhahn, quando Watson descobriu o modelo explicativo da psicologia russa, ele encontrou fundamentos para o que pesquisava; porém, Watson tinha chegado a sua posição independentemente dos russos restando, portanto, uma semelhança com a psicologia reflexologista que era justamente “uma rejeição completa da introspecção e de qualquer explicação do comportamento baseado em mentalismo”. (HERGENHAHN, p. 403). No artigo de Watson *Psychology as the Behaviorist Views it* do qual citamos uma passagem acima, Watson apresenta de maneira metódica as bases da proposta behaviorista ao mesmo tempo em que dialoga com as outras escolas⁹⁶ existentes; porém, a proposta de Watson é apenas uma das outras que vão surgir ao longo do século XX.

Uma das coisas que gerou mais controvérsia na teoria de Watson foi justamente as questões relativas à linguagem e ao pensamento. Logo, para que Watson fosse consistente em sua teoria behaviorista, foi necessário reduzir a linguagem e o pensamento a alguma forma de comportamento (e apenas isto), o que gerou muitas críticas por parte dos seus interlocutores. A fala, para Watson, não apresentava nenhum problema especial, era apenas um tipo de

⁹³ Não nos interessará aqui fazer toda uma taxionomia do pensamento behaviorista juntamente com o *background* dos russos e seus trabalhos pioneiros em reflexologia de condicionamento animal tais como os trabalhos de Ivan M. Sechenov, Ivan Petrovich Pavlov e Vladimir M. Bechterev. Para nossos fins, pretendemos apenas mostrar seus pressupostos e propostas para ilustração de aproximações e contraposições ao pensamento de Wittgenstein tal como ele se defende de acusações behavioristas no argumento da linguagem privada.

⁹⁴ O leitor poderia se perguntar aqui: Tudo bem, mas que tipo de behaviorismo? A resposta a isso é: não importa, uma vez que as diferenças residem em modos de composição da tese principal posta por Watson que por seu turno, funda as bases do objeto de estudo da psicologia behaviorista.

⁹⁵ WATSON, John B. *Psychology as the Behaviorist Views it* (1913) *Psychological Review*, 20, 158-177. “Psychology as the behaviorist views it is a purely objective experimental branch of natural science. Its theoretical goal is the prediction and control of behavior. Introspection forms no essential part of its methods, nor is the scientific value of its data dependent upon the readiness with which they lend themselves to interpretation in terms of consciousness”.

⁹⁶ Ver o artigo de TITCHENER, E. B. On “Psychology as the Behaviorist Views It”. *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 53, No. 213 (Jan. - May, 1914) pp. 1-17. Neste artigo um ano depois da publicação do artigo de Watson, Titchener um dos expoentes da psicologia estruturalista e aluno de Wilhelm Wundt, tece algumas críticas a posição inaugurada por Watson em psicologia que consistia em bater pesado nestas outras escolas que não prezavam por uma “objetividade” na “ciência” da psicologia.

comportamento manifesto. Isto por sua vez levou Watson a resolver o problema do pensamento afirmando que o pensamento é de ordem implícita ou um tipo de fala subvocal uma vez que a fala manifesta, isto é, verbalizada, é produzida pelo movimento da língua e da larinje, e estas por seu turno são acompanhadas pelo pensamento⁹⁷. Todavia, as reflexões sobre a linguagem irão ganhar um fôlego maior com Skinner que escreveu uma obra (*Verbal Behavior*, 1957) para tratar destas questões em particular; entretanto, não nos interessa aqui esta obra pelo fato de que as reflexões de Wittgesntein sobre linguagem privada e comportamento já terem sido escritas bem antes do texto de Skinner; em outras palavras nossas referências começam com o behaviorismo metodológico, passando pelo behaviorismo lógico ou filosófico para assim chegarmos a Wittgesntein.

2.2 Behaviorismo e o problema mente-corpo

Quando Watson formulou as bases de sua teoria, havia pelo menos quatro pontos de vista sobre a querela da relação entre a mente e o corpo. A primeira delas e mais comum aos pensadores da época era uma visão interacionista ao estilo cartesiano. Conforme esta posição, a mente pode influenciar o corpo e o corpo pode influenciar a mente existindo, portanto, uma interação entre ambos; ou numa forma menos comum mas ainda plausível um dualismo de substâncias radical delimitando estatutos ontológicos diferentes para cada substância. A segunda posição foi o paralelismo psicofísico segundo a qual eventos mentais e corporais ocorrem paralelamente sem nenhuma interação entre ambos. No terceiro ponto de vista temos o epifenomenalismo, isto é, a idéia de que eventos mentais são subprodutos do corpo ou se preferirmos do cérebro, não tendo, portanto, poderes causais sobre o comportamento. Isto é, o físico pode causar eventos mentais, mas os eventos mentais não podem causar eventos físicos ou corporais. Durante o tempo de Watson, o epifenomenismo foi, provavelmente, a visão mais comumente aceita sobre a relação mente-corpo. A quarta posição, que podemos chamar de materialismo redutivo, tem como ponto de partida a rejeição da existência de eventos mentais, da consciência em geral. Em seus primeiros escritos como é o caso do artigo de 1913, Watson não rejeitou a consciência, mas aceitou esta como um epifenômeno:

⁹⁷ Ver HERGENHAHN, B. R. (2008), Pag. 404.

Restará na psicologia um mundo de puro psiquismo, para usar o termo de Yerkes⁹⁸? Eu confesso que não sei. Os planos dos quais eu mais favoreço para a psicologia levam praticamente a ignorar a consciência no sentido que esse termo é usado por psicólogos hoje. Virtualmente, neguei que este reino do psíquico é aberto para investigação experimental. Eu não desejo prosseguir no problema agora, porque leva inevitavelmente à metafísica. Se você garantir ao behaviorista o direito de usar consciência da mesma maneira que outros cientistas naturais a empregam – isto é, sem tornar a consciência um objeto de observação especial – você terá garantido tudo que minha tese requer⁹⁹. (WATSON, 1913, p. 174, tradução nossa).

Posteriormente Watson mudará sua visão¹⁰⁰ acerca da relação mente e corpo, assumindo uma posição monista eliminativista no que concerne a consciência. Num outro artigo de 1929 intitulado *Behaviorism – the modern note in psychology*, Watson afirma que a consciência “nunca foi vista, tocada, cheirada, degustada ou movida. É uma suposição comum tão improvável quanto o velho conceito de alma. E para o behaviorista, os dois termos são essencialmente idênticos, tanto quanto suas implicações metafísicas”¹⁰¹. (WATSON, 1929). Segundo o behaviorismo, tudo o que podemos saber sobre os estados mentais das pessoas podem ser transpostos em termos de comportamento observável, e isto inclui o que Skinner chamou de comportamento verbal. E mais, tudo o que represente estados mentais em si, são nada mais do que certos padrões de comportamento ou disposições para se comportar. Logo podemos classificar três reivindicações indispensáveis para a tese behaviorista que são. 1. Epistemológica: estados mentais são cognoscíveis somente por meio do comportamento. 2. Semântica: palavras para estados mentais como “crença” tem significados definidos em termos de comportamento. 3. Metafísico: não existem estados mentais, apenas comportamentos ou disposições para se comportar. Portanto, qualquer abordagem da psicologia que aceite o estudo da consciência em sua base não pode ser considerada uma

⁹⁸ R. M. Yerkes (1876-1956) foi um psicólogo americano, etologista e primatologista. Seus estudos relacionam-se, principalmente, a testes de inteligência e à psicologia comparada.

⁹⁹ “Will there be left over in psychology a world of pure psychics, to use Yerkes' term? I confess I do not know. The plans which I most favor for psychology lead practically to the ignoring of consciousness in the sense that that term is used by psychologists today. I have virtually denied that this realm of psychics is open to experimental investigation. I don't wish to go further into the problem at present because it leads inevitably over into metaphysics. If you will grant the behaviorist the right to use consciousness in the same way that other natural scientists employ it - that is, without making consciousness a special object of observation - you have granted all that my thesis requires.” (WATSON, 1913, p. 174).

¹⁰⁰ O que leva Watson a mudar de posição segundo Hergenhahn (2008, p. 413) foram os debates que ele teve com William McDougall (1871-1938) um renomado psicólogo britânico que privilegiou o papel do instinto na teoria comportamental.

¹⁰¹ Segue-se o trecho original por inteiro: “*An Examination of Consciousness*. From the time of Wundt on, consciousness becomes the keynote of psychology. It is the keynote to-day. It has never been seen, touched, smelled, tasted, or moved. It is a plain assumption just as unprovable as the old concept of the soul. And to the Behaviorist the two terms are essentially identical, so far as their metaphysical implications are concerned”. (WATSON, 1929)

ciência. Os processos mentais juntamente com a consciência, fantasmas, almas ou qualquer devaneio metafísico são para Watson, impossíveis de ter um tratamento científico.

2.3 O Positivismo Lógico e seu behaviorismo filosófico

O termo behaviorismo filosófico tem suas raízes no positivismo lógico do Círculo de Viena e ganhou um novo fôlego com a filosofia de linguagem ordinária¹⁰²; aqui podemos classificá-lo, sob a ótica da psicologia, como uma forma de neo-behaviorismo¹⁰³. Sabemos que na tese verificacionista do Círculo de Viena uma proposição só tem sentido se oferece condições de verdade, isto é, se elas atendem ao princípio da bipolaridade de serem verdadeiras ou falsas¹⁰⁴. O mundo deve ser constituído de fatos, de tudo que é o caso ou estado de coisas como fora exposto no *Tractatus* de Wittgenstein. Pois bem, para os positivistas lógicos, o sentido de um termo só pode ser dado ao observarmos suas condições de verdade; essa proposta permeou todos os campos do pensamento incluindo as considerações que esses autores teceram sobre a psicologia que para autores como Carnap e Hempel, deveria atender esses critérios observacionais; a psicologia passaria então a ter um tratamento lógico empírico via uma análise da linguagem que expressam nossos estados psicológicos.

Na filosofia da mente do sec. XX, o behaviorismo foi visto por muitos filósofos como uma proposta bastante viável que apontaria para uma solução materialista do problema mente-corpo, tendo desta forma, uma resposta que reinou sobre as mais variadas e estravagantes posturas metafísico-dualistas sobre a querela do problema mente-corpo. Tal proposta mais tarde iria impulsionar escolas como o funcionalismo e as teorias da identidade em filosofia da mente. Obviamente foram criado rótulos sobre alguns filósofos que nem sempre estavam satisfeitos de serem taxados de behavioristas, e como veremos Wittgenstein foi um deles. Sabemos que o positivismo lógico teve bastante influência na psicologia, uma vez que permitiu formas mais complexas de behaviorismo como é o caso do behaviorismo lógico em que temos uma teorização da psicologia sem, no entanto, abrir mão da objetividade.

¹⁰² Aqui me refiro especificamente ao trabalho de Gilbert Ryle intitulado *The Concept of Mind*.

¹⁰³ Ver HERGENHAHN, B. R. (2008), Pag. 423.

¹⁰⁴ Ver AYER, J. A. **Language, Truth and Logic**. “The criterion which we use to test the genuineness of apparent statements of fact is the criterion of verifiability. We say that a sentence is factually significant to any given person, if, and only if, he knows how to verify the proposition which it purports to express—that is, if he knows what observations would lead him, under certain conditions, to accept the proposition as being true, or reject it as being false.” (2008, p. 35).

Dentre tantas escolas da psicologia, a principal querela era justamente saber em que ramo das ciências ela realmente se encontrava. A intenção do Círculo de Viena era de estabelecer um lugar definitivo da psicologia num programa fisicalista ou lógico-behaviorista, mas tendo em mente que o que estava em jogo era o método usado nesta investigação. No artigo de Hempel¹⁰⁵ dos anos 1930 temos o seguinte:

O behaviorismo lógico não afirma que mentes, sentimentos, complexos de inferioridade, ações voluntárias, etc., não existem, nem que sua existência é no mínimo duvidosa. Ele insiste que a própria questão de saber se estes constructos psicológicos realmente existem já revela um pseudo problema, uma vez que estas noções em seu “uso legítimo” aparecem apenas como abreviações em declarações fisicalistas. (...) ... as análises lógicas encontradas no Círculo de Viena, cuja consequência é uma concepção fisicalista da psicologia, ensina-nos que cada questão dotada de sentido é, em princípio capaz de uma resposta científica. Além do mais, essas análises mostram que o que, no caso do problema mente-corpo, é considerado como um objeto de crença, sendo absolutamente incapaz de ser expresso por meio de uma proposição factual. Em outras palavras, não pode haver nenhuma dúvida aqui de um “artigo de fé”. Nada pode ser um objeto de fé, que não pode, em princípio, ser objeto de conhecimento¹⁰⁶. (HEMPEL, 1997, p. 170, tradução nossa).

Este esforço do Círculo de Viena de expurgar os fantasmas da metafísica do campo da psicologia revela-nos o que Wittgenstein de uma certa forma irá fazer em suas análises da linguagem, porém, em nenhum momento o filósofo austríaco pretende fazer teoria ou criar algum modelo explicativo sobre os mecanismos da psicologia. Disto resulta que temos uma ausência de pretensão teórica em Wittgenstein, contudo, alguns autores irão acusar Wittgenstein de sustentar algum tipo de behaviorismo. Segundo Searle (2004) o behaviorismo lógico, por ser inicialmente um movimento em filosofia, teve considerações bem mais fortes do que o behaviorismo metodológico¹⁰⁷, sobretudo no que concerne aos problemas herdados

¹⁰⁵ HEMPEL, Carl. The Logical Analysis of Psychology. In: PETER, A. Morton. **A Historical Introduction to the Philosophy of Mind**. Broadview Press. 1997. Págs. 164-173.

¹⁰⁶ “Logical behaviorism claims neither that minds, feelings, inferiority complexes, voluntary actions, etc., do not exist, nor that their existence is in the least doubtful. It insists that the very question as to whether these psychological constructs really exist is already a pseudo-problem, since these notions in their “legitimate use” appear only as abbreviations in physicalistic statements. (...) ... the logical analyses originating in the Vienna circle, one of whose consequences is the physicalistic conception of psychology, teach us that every meaningful question is, in principle, capable of a scientific answer. Furthermore, these analyses show that what, in the case of the mind-body problem, is considered as an object of belief, is absolutely incapable of being expressed by a factual proposition. In other words, there can be no question here of an “article of faith.” Nothing can be an object of faith which cannot, in principle, be an object of knowledge.”

¹⁰⁷ Vale ressaltar que no texto do Searle, ele classifica Skinner como sendo um behaviorista metodológico, o que não é verdade; mas segundo suas razões, suas influências (as de Skinner) teriam sido metodológicas e que ele só estava seguindo o texto padrão sobre este ponto. “He thought of himself as a “radical behaviorist.” Nonetheless, his influences have been mostly methodological; so, I am going to follow the standard textbook account and characterize him as a methodological behaviorist. The only observable psychological phenomena are human

de Descartes¹⁰⁸. Mas para isso sempre foi tarefa dos comentadores apontarem as heranças behavioristas no pensamento de muitos filósofos da época. Para se chegar a uma consolidação do behaviorismo lógico no Círculo de Viena é preciso entender como se deu esse contato com a então psicologia emergente da América juntamente com outros modelos explicativos da psicologia experimental. De acordo com o texto de Hardcastle¹⁰⁹, “uma análise dos escritos dos empiristas lógicos revela uma afinidade em direção a um crescente interesse no behaviorismo, neobehaviorismo, Gestalt e psicofísica – variedade de psicologia experimental que floresceu na década de 1920 e 1930.”¹¹⁰ A influência do behaviorismo em muitos filósofos do começo do sec. XX é notória, num prefácio do texto *The Analysis of Mind*, Russell agradece a Watson por ter lido o manuscrito e diz que “o que tem valor permanente na perspectiva dos behavioristas é o sentimento de que a física¹¹¹ é a ciência mais fundamental da atualidade.”¹¹² Ora, sabemos que este mesmo sentimento é, também, um pressuposto compartilhado pelo Círculo de Viena. No texto de Carnap *Psychology in Physical Language*¹¹³, o intuito é o de apresentar a tese de que toda proposição da psicologia pode ser formulada em termos de uma linguagem fisicalista. Em outras palavras as proposições da psicologia estariam descrevendo ocorrências físicas reveladas pelo comportamento humano e com isso a linguagem física revelaria um caráter universal, uma vez que esta linguagem poderia traduzir qualquer outra linguagem em seus termos físicos¹¹⁴. Porém é preciso reconhecer que a perspectiva de Carnap não é das mais favoráveis no que concerne à psicologia de modo geral, uma vez que a psicologia (diferente da física) ainda está profundamente contaminada de metafísica:

behavior, so the right method for psychology has to be the study of human behavior and not the study of any mysterious inner, spiritual, mental entities.” (SEARLE, John. **Mind: A brief introduction**. 2004. Pag. 51).

¹⁰⁸ Logical behaviorism was primarily a movement in philosophy, and it made a much stronger claim than methodological behaviorism. The methodological behaviorists said that Cartesian dualism was scientifically irrelevant, but the logical behaviorists said that Descartes was wrong as a matter of logic.” (SEARLE, John. **Mind: A brief introduction**. 2004. Pag. 51).

¹⁰⁹ HARDCASTLE, Gary L. Logical Empiricism and the Philosophy of Psychology. In: RICHARDSON, Alan & UEBEL, Thomas. **The Cambridge Companion to Logical Empiricism**. 2008.

¹¹⁰ Idem. “Yet a review of logical empiricists’ writings reveals an affinity toward and a growing interest in behaviorism, neobehaviorism, Gestalt, and psychophysics – varieties of experimental psychology that flourished in the 1920s and 1930s.” Pag. 228.

¹¹¹ Vale ressaltar uma sutileza que Russell faz entre materialismo e fisicalismo no que concerne a posição behaviorista: “But this position cannot be called materialistic, if, as seems to be the case, physics does not assume the existence of matter”. (RUSSELL. 1959, p. 5-6).

¹¹² I think that what has permanent value in the outlook of the behaviourists is the feeling that physics is the most fundamental science at present in existence. (RUSSELL, 1959, p. 5).

¹¹³ Ver AYER, Alfred. *Logical Positivism*. Pág. 165ffs.

¹¹⁴ Ver CARNAP, Rudolf. “If our thesis is correct, the generalized sentences of psychology, the laws of psychology, are also translatable into the physical language. They are thus physical laws.” Pág. 166. In: AYER, Alfred. **Logical Positivism**. The Free Press, New York. 1966.

Muitas ciências hoje atingiram estágios muito diferentes em seu processo de descontaminação da metafísica. Principalmente por causa dos esforços de Mach, Poincaré e Einstein, a física é, em geral, praticamente livre da metafísica. Em psicologia por outro lado, o trabalho de se chegar a uma ciência livre da metafísica mal começou. A diferença entre as duas ciências é mais evidente nas diferentes atitudes tomadas por especialistas nos dois campos no que diz respeito à posição que nós rejeitamos como metafísica e sem sentido¹¹⁵. (CARNAP, 1966, p. 174, tradução nossa).

O sonho de uma descontaminação total da metafísica nas ciências foi um ideal perseguido pelo Círculo de Viena, o problema é que esse projeto levado às últimas consequências (sobretudo o *Aufbau* de Carnap) desembocou no que Quine denunciou como um dogma do empirismo, mais precisamente a questão do reducionismo. Em termos de uma filosofia da psicologia presente no Círculo de Viena, podemos dizer que as bases filosóficas que assentavam uma psicologia só poderiam ser pautadas numa psicologia que tivesse dentro de um plano de estudos das ciências naturais. “De forma preliminar, deve-se enfatizar que o empirismo lógico só estava interessado em psicologia experimental, ou para colocar a mesma questão de outro modo, seu interesse em psicologia estendeu-se na medida em que a psicologia era, ou poderia ser formada como uma ciência natural¹¹⁶”. (HARDCASTLE, 2008, p. 231, tradução nossa).

Portanto, convém mais uma vez explicitar que em termos epistemológicos a posição de Carnap converge em muito com o behaviorismo, como ele mesmo afirma que “A posição que estamos defendendo aqui coincide em sua grande parte com o movimento psicológico conhecido como “behaviorismo”, quando, isto é, são considerados aqui seus princípios epistemológicos mais do que seu método em especial¹¹⁷.” O pano de fundo da filosofia no século XX, sobretudo nos anos 20,30 e 40 sofreu profundas influências do behaviorismo seja para o bem ou para o mal destas teorias, um fato que não poderia passar despercebido, uma vez que as reflexões de Wittgenstein, não podem ser consideradas ingênuas quando o mesmo se refere a questões comportamentais.

¹¹⁵ “The various sciences today have reached very different stages in the process of their decontamination from metaphysics. Chiefly because of the efforts of Mach, Poincaré, and Einstein, physics is, by and large, practically free of metaphysics. In psychology, on the other hand, the work of arriving at a science which is to be free of metaphysics has hardly begun. The difference between the two sciences is most clearly seen in the different attitudes taken by experts in the two fields towards the position which we rejected as metaphysical and meaningless.”

¹¹⁶ Ver: Logical Empiricism and the Philosophy of Psychology. In: The Cambridge Companion to Logical Empiricism. 2008. “In a preliminary fashion, it must be emphasized that logical empiricism was interested only in experimental psychology, or, to put the same point another way, its interest in psychology extended only so far as psychology was, or could be fashioned as, a natural science.”

¹¹⁷ In: AYER, Alfred. Logical Positivism. “The position we are advocating here coincides in its broad outlines with the psychological movement known as “behaviorism”-when, that is, its epistemological principles rather than its special methods are considered”. (CARNAP, P. 180).

2.4 Em que medida no ALP Wittgenstein sustenta alguma forma de behaviorismo?

Prima facie, podemos dizer que o argumento da linguagem privada sustenta algumas conclusões behavioristas pelo menos no que concerne ao sentido fraco da palavra. Sabemos que no argumento ocorre um ataque à privacidade de estados mentais sendo, portanto, impossível que exista uma linguagem que se refira apenas a objetos particulares, isto é, uma linguagem sobre sensações que só poderiam ser compreendidas por uma única pessoa, a saber, o portador destas sensações. Imaginemos um caso no qual alguém queira inventar uma linguagem; nesta linguagem temos um sinal “S”, este sinal tem a função de marcar uma sensação privada, particular¹¹⁸. Segundo Wittgenstein, numa situação como esta ninguém pode distinguir entre o uso correto ou aparentemente correto de “S”; aqui não há lugar para correção nem da parte de quem está usando o sinal “S”, nem para terceiros que supostamente teriam acesso a “S”. Quais são os critérios usados aqui? Definição ostensiva? Ou basta concentrar minha atenção na sensação que tenho para criar um significado entre esta sensação “S” e as sensações futuras que poderão ocorrer? As respostas oferecidas pela personagem do argumento de Wittgenstein parecem não serem satisfatórias, e mais uma vez Wittgenstein demonstra a impossibilidade de uma linguagem privada ao modo como ele a definiu na observação 243. Uma das objeções frequentes que fazem ao behaviorismo se apoia em experiências de primeira pessoa no que concerne a qualidade de nossos estados mentais conhecidos por *qualia*. Segundo Paul Churchland, o argumento da linguagem privada ofereceu objeções que vetavam qualquer tentativa de justificar a existência de *qualia* pelo menos no que diz respeito à privacidade de tais estados. “Este argumento (ALP) deu aos behavioristas muito incentivo em suas tentativas de definir nossas expressões comuns para estados mentais em termos de suas conexões com circunstâncias e comportamentos publicamente observáveis.”¹¹⁹ (CHURCHLAND, 1988, p. 54, tradução nossa). O que está em

¹¹⁸ Let’s imagine the following case. I want to keep a diary about the recurrence of a certain sensation. To this end I associate it with the sign “S” and write this sign in a calendar for every day on which I have the sensation. — I first want to observe that a definition of the sign cannot be formulated. a But all the same, I can give one to myself as a kind of ostensive definition! a How? Can I point to the sensation? a Not in the ordinary sense. But I speak, or write the sign down, and at the same time I concentrate my attention on the sensation a and so, as it were, point to it inwardly. a But what is this ceremony for? For that is all it seems to be! A definition serves to lay down the meaning of a sign, doesn’t it? a Well, that is done precisely by concentrating my attention; for in this way I commit to memory the connection between the sign and the sensation. a But “I commit it to memory” can only mean: this process brings it about that I remember the connection *correctly* in the future. But in the present case, I have no criterion of correctness. One would like to say: whatever is going to seem correct to me is correct. And that only means that here we can’t talk about ‘correct’. (WITTGENSTEIN, PI §258).

¹¹⁹ CHURCHLAND, Paul. Matter and Consciousness. “This argument gave behaviorists much encouragement in their attempts to define our common expressions for mental states in terms of their connections with publicly observable circumstances and behaviors.”

jogo aqui é o papel do comportamento no argumento de Wittgenstein, e se este sustenta alguma forma de behaviorismo.

“Mas você irá certamente admitir que existe uma diferença entre o comportamento de dor com dores e o comportamento de dor sem dores.” – Admitir? Que maior diferença poderia existir? – “E ainda mais uma vez e novamente você chega a conclusão de que a sensação nela mesma é um *Nada*”. – Nada disso. Ela não é um *Algo*, mas também não é um *Nada*! A conclusão foi apenas que um *Nada* prestaria o mesmo serviço que um *Algo* sobre o qual nada pudesse ser dito. Nós apenas rejeitamos a gramática que aqui se quer impor a nós. O paradoxo só desaparece se fizermos uma ruptura radical com a ideia de que a linguagem sempre funciona de um mesmo modo, servindo sempre ao mesmo propósito: transmitir pensamentos – que podem ser sobre casas, dores, bem e mal, ou qualquer outra coisa¹²⁰. (WITTGENSTEIN, PI 2009, §304, tradução nossa).

Nesta passagem já temos o início das reflexões sobre o comportamento no ALP; tais reflexões serão objeto de investigação para sabermos até que ponto há conclusões behavioristas nas *Investigações Filosóficas*. De acordo com Kenny, a posição de Wittgenstein difere de uma posição behaviorista; segundo a visão padrão do behaviorismo se uma pessoa estivesse sentindo dores, logo seu comportamento também seria de alguém que está sentindo dores, isto claro, pensando em termos do cânone estímulo-resposta. “Mas Wittgenstein rejeita esta interpretação de sua teoria, a saber, de que a linguagem da dor está conectada com o comportamento da dor. “Dor” não significa o choro: a expressão verbal da dor não descreve a expressão natural da dor, apenas o substitui (PI, §244).”¹²¹ (KENNY, 2006, p. 145-146, tradução nossa). Segundo a exegese de Hacker¹²², em 1929 quando Wittgenstein estava mudando sua visão da filosofia o behaviorismo estava em alta, porém, não existem evidências de que Wittgenstein teve contato com a obra de Watson. Entretanto uma coisa é certa, ele teve contato com o livro de Russell (*Analysis of Mind*) e neste livro como já fora dito, além da menção a Watson no prefácio, ao longo do texto encontramos muitas ideias de Watson em discussão.

¹²⁰ “But you will surely admit that there is a difference between painbehaviour with pain and pain-behaviour without pain.” – Admit it? What greater difference could there be? – “And yet you again and again reach the conclusion that the sensation itself is a Nothing.” – Not at all. It’s not a Something, but not a Nothing either! The conclusion was only that a Nothing would render the same service as a Something about which nothing could be said. We’ve only rejected the grammar which tends to force itself on us here. The paradox disappears only if we make a radical break with the idea that language always functions in one way, always serves the same purpose: to convey thoughts a which may be about houses, pains, good and evil, or whatever. (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §304).

¹²¹ But Wittgenstein rejects this interpretation of his theory that pain-language is connected with pain-behaviour. ‘Pain’ does not mean crying: the verbal expression of pain does not describe the natural expression of pain, but takes its place (pi, i, 244).

¹²² HACKER, P. S. **Wittgenstein: Meaning and Mind**. Ver páginas 231-232.

É importante notar que Wittgenstein mudaria sua visão filosófica no ano de 1929; é neste período que ele abandona definitivamente expressões psicológicas de primeira pessoa como sendo proposições genuínas do nosso conhecimento pautadas sobretudo em nossa experiência imediata¹²³. Esse mesmo ponto caracterizou o que Hintinka¹²⁴ chamou de “uma rejeição de uma linguagem de base fenomenológica em favor de uma linguagem de base fisicalista”¹²⁵, tratava-se, portanto, de demonstrar que uma linguagem da experiência imediata é impossível mesmo tendo em mente que neste período (como notou Hintinka) não existia um bom argumento que demonstrasse essa impossibilidade¹²⁶. Como sabemos, o argumento oficial¹²⁷ veio surgir com a elaboração do ALP que, pela própria definição, não podemos criar uma linguagem privada para nossas sensações imediatas. A distinção feita na observação §304 nos mostra claramente que existe uma diferença entre comportamento com dor e comportamento sem dor e que mesmo com essas diferenças a dor não é um mero *Nada*, mas paradoxalmente ela não é um *Algo*.

“Mas certamente você não pode negar que quando recordamos ocorre um processo interior”. – O que dá a impressão de que queremos negar alguma coisa? Quando alguém diz: “ocorre aqui um processo interior” – pretende-se acrescentar: “Afim! você o vê”. E esse é o processo interno que significamos pela palavra “recordar-se”. – A impressão que queríamos negar algo surge frente ao fato de nos voltarmos contra a imagem de um “processo interior”. O que negamos é que a imagem de um processo interior possa nos oferecer uma ideia correta do uso da palavra “recordar-se”. Na verdade, nós estamos dizendo que esta imagem, com suas ramificações, nos impede de ver o uso da palavra tal como ela é¹²⁸. (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §305, tradução nossa).

Que uso seria esse? Ora um processo interno não pode ser aqui associado com um mero “recordar-se”; basta lembrar da famosa passagem de que todo processo interior

¹²³ Ver Hacker, p.239-240.

¹²⁴ HINTINKA, Merrill & HINTINKA, Jaakko. **Investigating Wittgenstein**. 1986.

¹²⁵ Idem. P. 241. “If we are right, the crucial step in Wittgenstein's development was his rejection of a phenomenological basis language in favour of a physicalistic one in 1929.”

¹²⁶ Ibidem. P. 241. “It might seem surprising that in his early middle period Wittgenstein does not offer any major general arguments to show that a language of immediate experience is impossible in its own right.”

¹²⁷ Uso o termo “oficial” uma vez que reflexões semelhantes foram feitas antes por Wittgenstein em textos editados por Rush Rhees e intitulados: 1. Notes for Lectures on the “Private Experience” and “Sense Data”. 2. The Language of the Sense Data and Private Experience.

¹²⁸ “But you surely can't deny that, for example, in remembering, an inner process takes place.” – What gives the impression that we want to deny anything? When one says, “Still, an inner process does take place here” – one wants to go on: “After all, you see it.” And it is this inner process that one means by the word “remembering”. – The impression that we wanted to deny something arises from our setting our face against the picture of an ‘inner process’. What we deny is that the picture of an inner process gives us the correct idea of the use of the word “remember”. Indeed, we're saying that this picture, with its ramifications, stands in the way of our seeing the use of the word as it is. (PI §305).

necessita de critérios exteriores¹²⁹. Partindo de tais critérios é que podemos pensar em processos interiores, sobretudo no ato de recordar. Qual seria o sentido do recordar se o próprio conteúdo das recordações não fosse preenchido de significação? A imagem da recordação que tenho de uma casa amarela na minha infância encerra que eu deva saber o que é uma casa, o que são cores para discriminar o amarelo dentre outras cores, e o que eu entendo por infância, como sendo uma parte da vida que passou. Tal processo assemelha-se um pouco com o método empregado por Hume quando queria mostrar as fontes de nossas idéias complexas decompondo-as em idéias simples, como o caso do famoso exemplo de “montanha dourada”, porém é essencial destacar aqui que o tratamento de Wittgenstein é semântico enquanto que o de Hume é epistemológico. Porém, uma coisa curiosa no modo de proceder de Wittgenstein é que esta semântica não precisa ter um comprometimento com a experiência para estabelecer relações de significado entre os objetos da linguagem. *Prima facie* algo soa muito estranho neste ponto, “se nós construímos a gramática da expressão da sensação segundo o modelo “objeto e nome”, então o objeto cai fora como irrelevante¹³⁰”. Segundo este modelo, é perfeitamente concebível que alguém possa entender o significado de palavras relacionadas à experiência de dores e sensações de modo geral sem ao menos nunca ter experienciado aquilo do qual se fala, algo bastante contra-intuitivo. Vejamos essa passagem que parece explicar melhor essa possibilidade.

Alguém que *nunca* tivesse sentido dores poderia entender a palavra “dor”? – A experiência pode me ensinar se isto é verdade ou não? – E se nós dissermos: “Um homem não poderia imaginar a dor sem a tê-la alguma vez a sentido”, como nós sabemos? Como nós podemos decidir se isso é verdade?¹³¹
(WITTGENSTEIN, PI, 2009, §315, tradução nossa).

O dilema da pergunta ao final nos coloca na contramão da tradição empirista¹³², parece-nos que aqui abandonamos o terreno sólido da experiência ou na melhor das hipóteses está sendo formulado uma compreensão de como devemos pensar a estrutura desse “terreno sólido” chamado experiência, da qual a linguagem está presente de uma maneira que até então

¹²⁹ PI, §580. An ‘inner process’ stands in need of outward criteria.

¹³⁰ WITTGENSTEIN, PI. §293. That is to say, if we construe the grammar of the expression of sensation on the model of ‘object and name’, the object drops out of consideration as irrelevant.

¹³¹ WITTGENSTEIN, PI §305. Could someone who had *never* felt pain understand the word “pain”? – Is experience to teach me whether this is so or not? – And if we say “A man could not imagine pain without having sometime felt it”, how do we know? How can it be decided whether it’s true?

¹³² Ver HACKER, P. S. “Contrary to the empiricist tradition, he denied that feeling or ‘experiencing’ pain is a pre-condition for understanding the word ‘pain’ (PI §315), and that clarification of the meaning of the verb ‘to think’ requires any introspective scrutiny of thinking (PI §316).” p. 240.

não se imaginava. Em sua exegese, Hacker¹³³ descreve algumas aproximações de Wittgenstein tanto com o behaviorismo psicológico quanto com o behaviorismo lógico, porém, conclui que apesar dessas aproximações não podemos classificá-lo como um behaviorista seja em que modalidade for.

A despeito destas importantes linhas de convergência, é fundamentalmente equivocado classificar a descrição de Wittgenstein da gramática das expressões psicológicas como sendo uma forma de behaviorismo lógico. A convergência é explicada por uma comum repulsão (grosso modo) do cartesianismo e de uma herança empirista clássica de base cartesiana¹³⁴. (HACKER, 1990, p. 242, tradução nossa).

Entretanto, não é o que outros autores dizem. No artigo de Mundle¹³⁵, o autor defende que é possível encontrar algum tipo de behaviorismo nas declarações de Wittgenstein sobre experiência privada¹³⁶; para isso Mundle utilizou a observação de dois argumentos que ele chamou de 1. Argumento do diário baseado nas observações §§258-265, e 2. Argumento do besouro, baseado na observação §293. A motivação que levou Mundle a estas análises foi que “Wittgenstein parece ter pensado que cada um desses argumentos estabelece a mesma conclusão, a saber, de que as experiências privadas não podem ter lugar no jogo de linguagem, ou seja, que não podemos (logicamente) falar sobre as experiências privadas.”¹³⁷ (MUNDLE, 1966, p. 36). Isto, por sua vez, traz consequências para a forma de como compreendemos o argumento. A tese de Wittgenstein de que uma pessoa não pode ter uma linguagem privada passa por três questões tais como foram formuladas por Mundle e que apresentam algumas confusões nas entrelinhas do argumento:

1. Pode uma pessoa falar para si próprio sobre uso de palavras e símbolos (de forma que tenha sentido) ao se referir às suas próprias experiências privadas?
2. Pode uma pessoa falar a outros sobre suas experiências privadas?

¹³³ Ver HACKER, P. S. p. 241-242.

¹³⁴ HACKER, P. S. “these important converging lines, it is fundamentally misguided to classify Wittgenstein's descriptions of the grammar of psychological expressions as a form of logical behaviourism. The convergence is explained by the common repudiation of (roughly speaking) Cartesianism and the classical empiricist Cartesian inheritance.” p. 242.

¹³⁵ MUNDLE, C. W. K. “Private Language” and Wittgenstein's kind of behaviorism. **The Philosophical Quarterly**, Vol. 16, No. 62 (Jan., 1966), p. 35-46.

¹³⁶ Ver MUNDLE, C. W. K. Pág. 35: “The thesis that nothing can be said about private experiences can fairly be labelled Linguistic Behaviourism. I shall not survey all of Wittgenstein's pronouncements which might be cited for or against interpreting him as holding this thesis.”

¹³⁷ Wittgenstein seems to have thought that each of these arguments establishes the same conclusion—that private experiences can have no place in the language-game, i.e. that we cannot (logically) talk about private experiences.

3. Pode haver uma linguagem cujas regras são mantidas em segredo pelo seu inventor independente do objetivo de uso dessa linguagem?

De acordo com Mundle, as confusões geradas a partir desta tese podem muito bem ter sido um problema da redação de Wittgenstein; tal redação teria sido infeliz uma vez que obscurecia as questões acima lançadas. Na própria definição do argumento na observação §243 podemos traçar pelo menos dois sentidos da palavra ‘privado’. Num primeiro sentido teríamos um uso da palavra ‘privado’ na qual alguém poderia exprimir seus sentimentos, vivências interiores, estados de espírito etc., mas logo em seguida essa concessão é interpelada pela pergunta: Mas não podemos fazer isso na nossa linguagem costumeira? Com isso temos uma resposta: acho que não! Desta resposta segue-se o segundo sentido da palavra ‘privado’: As palavras desta linguagem deverão se referir apenas a um único falante, focando em suas sensações imediatas e privadas e que, *portanto*, outro falante estaria impossibilitado de entender tal linguagem. É observando as entrelinhas dessa passagem que Mundle afirma que “Wittgenstein aqui toma por garantido que, se uma pessoa usa palavras que são privadas no sentido de A (isto é, usadas para se referir às suas experiências privadas), estas palavras devem ser privadas no sentido B (isto é, incompreensíveis aos outros)¹³⁸.” (MUNDLE, 1966, p. 37, tradução nossa). Tudo funcionaria como se, dado a sua definição de linguagem privada, teríamos algo como “se x é privado, então, x é incompreensível a outros”; portanto, apenas o proprietário de x compreenderia o conteúdo de x. Na observação §256 temos uma forte objeção à possibilidade de uma linguagem privada, porém, como veremos, revela um tácito comprometimento com um behaviorismo linguístico.

Agora, o que acontece com a linguagem que descreve minhas experiências internas e que apenas eu posso compreender? Como faço que palavras signifiquem minhas sensações? – Como normalmente fazemos? Estão as palavras que se referem a minhas sensações estão conectadas a manifestação naturais da sensação? Neste caso minha linguagem não é privada. Alguém pode entender tão bem quanto eu. – E se supusermos que eu não tenha qualquer manifestação natural de sensação, mas apenas a sensação? E agora, eu simplesmente associo nomes com sensações, e uso esses nomes em descrições. – [92]¹³⁹. (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §256, tradução nossa).

¹³⁸ Wittgenstein here takes it for granted that if a person uses words which are private in sense A (i.e. used to refer to his private experiences), these words must be private in sense B (i.e. incomprehensible to others).

¹³⁹ Now, what about the language which describes my inner experiences and which only I myself can understand? How do I use words to signify my sensations? – As we ordinarily do? Then are my words for sensations tied up with my natural expressions of sensation? In that case my language is not a ‘private’ one. Someone else might understand it as well as I. – But suppose I didn’t have any natural expression of sensation, but only had sensations? And now I simply associate names with sensations, and use these names in descriptions. – [92]

Se o uso de palavras para sensações podem ser conectadas a partir da manifestação natural (comportamento) destas mesmas sensações, então não pode haver uma linguagem privada. Pode uma pessoa que tenha aprendido a falar da maneira que nós comumente falamos diariamente se referir a experiências privadas? Nossa intuição diz que sim, e uma resposta afirmativa refutaria qualquer pretensão de behaviorismo linguístico na qual expressões para sensações teriam que vir acompanhadas de algum tipo de comportamento. Seguindo o próprio raciocínio de que só podemos falar do interno por meio de critérios externos, uma vez que aprendemos a gramática das sensações estamos habilitados a falarmos destas com sentido, sem incorrer numa linguagem privada aos moldes como fora definido por Wittgenstein. No que diz respeito ao argumento do diário que Mundle se refere em seu artigo, uma das principais objeções é a seguinte passagem:

Certamente, há uma maneira simples de convencer os seguidores de Wittgenstein de que uma pessoa pode falar pra si mesma sobre suas experiências privadas. “Mas para quê essa cerimônia?”, Wittgenstein perguntou, referindo-se à decisão do diarista usar ‘E’ para se referir a um certo tipo de sensação. Se o “significado” é = “uso”, pode ‘E’ ter um uso para o diarista? Bem, é fácil pensar em possíveis usos¹⁴⁰. (MUNDLE, 1966, p. 40-41, tradução nossa).

Estas objeções surgem a partir de uma conferência realizada por Rush Rhees intitulada “*Can There Be a Private Language?*”¹⁴¹ e na qual Alfred Ayer inicia falando sobre o tema, inclusive levantando alguns pontos que iriam bater de frente com algumas das teses de Wittgenstein sobre a linguagem privada e da qual Rush Rhees logo lançaria mão de sua defesa. O próximo ponto gira em torno do que Mundle chamou de “argumento do besouro”, este ponto remete-nos para o caso em que quando temos percepções introspectivas, isto é, de objetos internos de consciência, mesmo usando uma palavra como veículo público de compreensão, existe uma instância onde nos encontramos com nós mesmos, e não podemos verificar, se as outras pessoas se encontram da mesma forma que nós, muito embora nos utilizemos da mesma palavra para se referir a um objeto. Entretanto, segundo Mundle,

¹⁴⁰ But surely there is a simpler way of persuading the followers of Wittgenstein that a person can talk to himself about his private experiences. "What is this ceremony for?", Wittgenstein asked, referring to the diarist's decision to use 'E' to refer to a certain type of sensation. If 'meaning' = 'use', can the diarist's 'E' have a use? Well, it is easy to think of possible uses.

¹⁴¹ A. J. Ayer and R. Rhees. *Can There Be a Private Language?* *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* Vol. 28, Belief and Will (1954), p. 63-94.

Wittgenstein teria ido longe demais ao afirmar que nossa caixa poderia estar vazia¹⁴², ou seja, a ideia de que as pessoas em termos meramente circunstanciais pudessem não ter experiências privadas. Porém, não é o que ocorre, por mais que queiramos levantar questões céticas sobre experiências privadas de outras pessoas, na prática sabemos que isso é bem diferente. O dilema do acesso a essas experiências continua sendo indireto via linguagem e representações de analogia, isto, por seu turno, mostra que as pessoas expressam seus estados internos, suas representações por meio da arte, poesia, música, pinturas, representações estas que mostram um ponto de vista bastante semelhante ao nosso. A questão a qual se debruçam os filósofos é justamente se essas experiências podem ser medidas de um ponto de vista qualitativo; isto creio, nunca poderemos saber dada a natureza dos fenômenos mentais de primeira pessoa. Por outro lado, estabelecer relações de analogia por semelhança de fenômenos, isto sim, é perfeitamente concebível uma vez que do ponto de vista cognitivo temos uma estrutura base que nos identifica enquanto espécie¹⁴³.

Vale ressaltar que, no artigo de Mundle, ele aponta uma certa inconsistência no “behaviorismo de Wittgenstein”, colocando-o na mesma categoria que behavioristas psicológicos, o que a exegese nunca faria uma vez que não tomam Wittgenstein como behaviorista:

A versão de behaviorismo de Wittgenstein é incoerente, nela ele usa ‘expressões naturais de dor/sensações’ (ver §244), por isso pressupõe que podemos (como de fato o fazemos) distinguir entre referir separadamente à sensação e sua expressão, que é exatamente o que Wittgenstein quer negar. Esse tipo de inconsistência é encontrado mais evidentemente nos escritos de alguns psicólogos behavioristas.¹⁴⁴ (MUNDLE, 1966, p. 45, tradução nossa).

O modo como Mundle conduz suas críticas ao final do artigo revela que sua interpretação do argumento mostra algumas brechas na qual poderíamos muito bem objetar. A

¹⁴² “But Wittgenstein went too far when he said “the box might even be empty”, i.e. that for all I know the box of any other person might be empty, i.e. that for all I know other people may have no private experiences. I have adequate evidence that other people see things as coloured, for they will, on request, describe and draw things which we are both looking at, and their descriptions and drawings tally closely with what I see; and they could not discriminate the different things which I and they are looking at unless they saw them, as I see them, as differently coloured.” (MUNDLE, 1966, p. 44).

¹⁴³ Ver MUNDLE, p. 44: “If we have to choose between accepting some version of the Verification Principle and denying meaning to the statement that similar physiological conditions give rise to more or less similar sensations in different people, surely we must reject the former principle, for the latter statement is meaningful, and nearly all of us believe it; and it forms the basis for the arguments from analogy on which we have to depend, if we are to defend against philosophical scepticism our conviction that other people have private experiences which are more or less like our own.”

¹⁴⁴ Wittgenstein's version of Behaviourism is incoherent, in that he uses the phrase 'natural expressions of pain/sensations' (cf. §244), for this presupposes that we can (as indeed we do) distinguish between and refer separately to a sensation and to its expression, which is just what Wittgenstein wants to deny. This sort of inconsistency is to be found more obviously in the writings of some behaviourist psychologists.

primeira delas é que nossa compreensão de experiência privada passa necessariamente por um aprendizado da nossa linguagem, e que é enganador pensar que possamos ter experiências privadas desvinculadas do modo como entendemos o mundo em termos de palavras que expressem objetos internos ou externos. Mundle chega a reconhecer que “pode-se afirmar que eu [Mundle] tenha entendido mal o propósito das observações de Wittgenstein nos parágrafos 243 até 315;”¹⁴⁵, porém, Mundle acredita que a pergunta que Wittgenstein realmente quis fazer foi: “Poderíamos aprender o uso de palavras na nossa linguagem comum como ‘dor’, se pessoas que sentissem dor não mostrassem “sinais exteriores de dor”?”¹⁴⁶ E, segundo Mundle, Wittgenstein respondeu essa pergunta negativamente¹⁴⁷, e sobre esta resposta Wittgenstein estaria enganado; a razão disto surge no final do artigo quando Mundle diz o seguinte:

É certo que eu só poderia ter aprendido o uso de “dor” através de definições ostensivas, por exemplo, “ele está com dor”, quando a pessoa ostensivamente identificada estava evidenciando o comportamento de dor, e “você está com dor”, quando a pessoa que tratou de mim tinha reconhecido o meu comportamento de dor como tal. Mas, tendo passado essa fase de associar a palavra “dor” como ambos, dor/comportamento que tenho observado e, com sensações dolorosas que eu tenho sentido, eu pude e fui aprender sobre nossas distinções familiares entre “estar com dor”, e “evidenciar ou expressar dor”, e “se comportar como se estivesse, ou simulando, dor”. Eu aprendi a usar “dor” (como todos nós fazemos, exceto behavioristas) para se referir principalmente às sensações de certos tipos, e para descrever a dor-comportamento não como “dor” (como “estar com dor”), mas como “sintomas ou expressões de dor”. E é assim que todos nós falamos quando não fazemos filosofia ou psicologia¹⁴⁸. (MUNDLE, 1966, p. 46, tradução nossa).

Estas declarações de Mundle surgem a partir de sua leitura do ALP, uma vez que Mundle em sua interpretação do argumento acredita que Wittgenstein teria dado uma resposta negativa para as duas primeiras questões lançadas por ele e que foram elencadas quatro páginas acima, a saber: 1. Pode uma pessoa falar para si própria sobre uso de palavras e

¹⁴⁵ “It may be claimed that I have misunderstood the purpose of Wittgenstein's remarks in paragraphs 243 to 315; that when he asked whether there can be a private language, (...)” (MUNDLE, 1966, p. 45).

¹⁴⁶ Could we have learned to use such words of our common language as 'pain', if people who felt pain did not commonly show "outward signs of pain" ? (MUNDLE, 1966, p. 45).

¹⁴⁷ Wittgenstein deserves credit for getting us to see that the answer to question 5 must be negative. He evidently believed that this fact entails that we cannot use words of our common language like 'pain' to talk about, to refer to, our private experiences. In this he was surely mistaken. (MUNDLE, 1966, p. 46).

¹⁴⁸ Admittedly I could only have been taught the use of 'pain' via ostensive definitions, e.g. 'He is in pain' when the person ostensively identified was evincing pain-behaviour, and 'You are in pain' when the person addressing me had recognized my pain-behaviour as such. But having gone through this stage of associating the word 'pain' with both pain-behaviour which I have observed and painful sensations which I have felt, I could and did go on to learn our familiar distinctions between "being in pain" and "evincing or expressing pain", and "behaving as if in, or simulating, pain". I learned to use 'pain' (as all of us do except behaviourists) to refer primarily to sensations of certain kinds; and to describe pain-behaviour not as "pain" (as "being in pain"), but as "symptoms or expressions of pain". And this is how we all talk when not doing philosophy or psychology. (MUNDLE, 1966, p. 46).

símbolos (de forma que tenha sentido) ao se referir às suas próprias experiências privadas? 2. Pode uma pessoa falar a outros sobre suas experiências privadas? De acordo com Holborow¹⁴⁹, “estas respostas negativas são realizadas para comprometê-lo com a tese de que “pode muito bem ser rotulado de behaviorismo linguístico”¹⁵⁰.” (HOLBOROW, 1967, p. 345, tradução nossa). As análises de Holborow seguem em direção a provar que Wittgenstein não poderia ser classificado como um behaviorista seja em que medida for; suas elucidações ao longo do artigo são no sentido de que não há provas que tornem Wittgenstein um behaviorista, a não ser que queiramos forçar uma interpretação ao modo como fez Mundle. ““Você não seria, no entanto, um behaviorista disfarçado? Você não está, no entanto, simplesmente dizendo que qualquer coisa exceto o comportamento humano é uma ficção?” – Se eu falo de uma ficção, é de uma ficção gramatical.”¹⁵¹ (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §307, tradução nossa).

De acordo com Glock, Wittgenstein teria mostrado que não seria um behaviorista quando “ênfaticou que é essencial para a gramática dos termos mentais, mesmo de palavras-sensações intimamente conectadas ao comportamento, que alguém pode está com dor sem manifestá-la e que do mesmo jeito alguém pode fingir ter dores sem, no entanto, tê-las.”¹⁵² (GLOCK, 1996, p. 56, tradução nossa). Porém, mesmo não sendo nosso objeto aqui, vale ressaltar que segundo Glock, em sua filosofia da psicologia, Wittgenstein apresentaria alguns pontos de contato com o behaviorismo lógico, uma vez que rejeitaria o mental como inalienável ao passo que admitiria um certo padrão comportamental de reação ativado por certos estímulos e que também, declarações de estados psicológicos de outras pessoas estariam ligadas ao comportamento¹⁵³. Uma afirmação de que existe algum tipo de behaviorismo no argumento da linguagem privada muitas vezes passa pela interpretação que se faz da observação 293, mas de acordo com Holborow isto é insustentável:

¹⁴⁹ HOLBOROW, L. C. Wittgenstein's Kind of Behaviourism? *The Philosophical Quarterly*, Vol. 17, No. 69 (Oct., 1967), p. 345-357.

¹⁵⁰ These negative answers are held to commit him to a thesis which "can fairly be labelled Linguistic Behaviourism". (HOLBOROW, 1967, p. 345).

¹⁵¹ “Aren’t you nevertheless a behaviourist in disguise? Aren’t you nevertheless basically saying that everything except human behaviour is |103| a fiction?” – If I speak of a fiction, then it is of a grammatical fiction. (WITTGENSTEIN, PI §307).

¹⁵² Against metaphysical behaviourism Wittgenstein stressed that it is essential to the grammar of mental terms, even of sensation-words relatively closely tied to behaviour, that someone can be in pain without manifesting it, or that one can pretend to be in pain without being so. There cannot be a 'greater difference' than that between pain-behaviour with and pain-behaviour without pain. (GLOCK, 1996, p. 56).

¹⁵³ Ver Glock, p. 57: “At the same time, Wittgenstein's later philosophy of psychology retains points of contact with logical behaviourism. It rejects the dualist account of the mental as inalienable and epistemically private. It accepts, albeit as an empirical fact, that language-learning (and thereby the possession of a complex mental life) is founded on brute 'training' (Abrichtung), rather than genuine EXPLANATION, and presupposes natural patterns of behaviour and reaction, to be activated by certain stimuli. And it claims that the ascription of psychological predicates to other people is logically connected with behaviour”.

A tese de Wittgenstein não é que existe algo à parte do comportamento, como se oculto numa caixa, de que não podemos falar; mas sim que, observando como os outros se comportam em casos deste tipo, podemos descobrir como eles se sentem. Para desenvolver uma analogia de uma maneira admitidamente arriscada, a caixa é, pelo menos parcialmente transparente. Wittgenstein parece pensar que, na medida em que não é transparente, as declarações sobre os seus conteúdos não têm qualquer significado; a nossa própria visão é que alguns itens cuja natureza geral podem ser exibidos para quem está de fora, podem ser discriminados mais precisamente pelo proprietário da caixa¹⁵⁴. (HOLBOROW, 1967, p. 356-257, tradução nossa).

Essa passagem se torna mais clara com outro exemplo que Holborow dá na metade do seu texto. Ele dá um exemplo na qual duas pessoas discutem se um choque elétrico seria ou não como um ataque de alfinetes e agulhas, e que eles poderiam simplesmente estar convencidos que poderia ser como um formigamento ou até mesmo coisas que ambos poderiam estar inclinados a acharem serem diferentes¹⁵⁵. As conclusões de Holborow são que Wittgenstein “não era behaviorista em qualquer sentido importante (...)”¹⁵⁶, tratando-se portanto, de interpretações enganadoras acerca de suas intenções que eram de demonstrar a impossibilidade de uma linguagem privada. O entendimento que temos disso tudo continua no sentido de como iniciamos este tópico, ou seja, de que o ALP encerraria sim algumas conclusões behavioristas, porém, no sentido fraco da palavra, uma vez que nosso filósofo não tem pretensões teóricas, sobretudo no que concerne ao comportamento. Portanto, sabemos da importância do comportamento no ALP, mas não devemos identificar esse comportamento com um sentido forte da palavra behaviorismo, uma vez que pudemos notar ao longo deste capítulo o que de fato caracterizaria uma posição genuinamente behaviorista.

¹⁵⁴ Wittgenstein's thesis is not that there is something apart from behaviour, as if hidden in a box, of which we cannot speak; but rather that by observing how others behave in cases of this sort we can discover how they feel. To develop the analogy in an admittedly risky way, the box is at least partly transparent. Wittgenstein seems to think that in so far as it is not transparent, statements about its contents have no meaning; our own view is that some items whose general nature can be displayed to those outside can be discriminated more precisely by the owner of the box.

¹⁵⁵ Ver HOLBOROW, p. 352: “As an example, we could imagine two people arguing whether an electric shock was or was not like a severe attack of pins and needles. They might agree that both were tingles, but still dispute as to how different they were, and we might eventually be convinced that their difference was merely that they were inclined to say different things. The diarist's claim to recognize the same stomach-pain is clearly not of this second type. Could Wittgenstein therefore justify treating it as analogous to the sensation statements in the first category, which require no justification?”

¹⁵⁶ Ver HOLBOROW, p. 357: “I do, then, hold that Wittgenstein's arguments are in need of qualification; but that he was no behaviourist in any important sense is not only compatible with the diary and beetles arguments, but also apparent in various other passages not mentioned by Mundle (e.g., 154, pp. 186-9), and implicit in a crucial passage (304-8) which he misinterprets at the beginning of his article.”

CAPÍTULO 3. WITTGENSTEIN E O PROBLEMA DAS OUTRAS MENTES

3.1 Como sabemos que pessoas possuem mentes?

De acordo com a leitura corrente é com Descartes que temos por assim dizer, uma primeira formulação do problema mente-corpo ao modo como o conhecemos atualmente. Foi Descartes que em suas *Meditações* estipulou a existência de duas substâncias de natureza distinta; essas substâncias se relacionavam de tal forma que o homem tal como o conhecemos, só poderia ser entendido em termos de uma amálgama formado por estas duas substâncias, isto é, uma junção entre extensão e pensamento. Com suas reflexões sobre a relação do mental com o físico, Descartes inaugura uma tradição de pensamento da qual, nós da contemporaneidade, somos herdeiros. Todavia esta tradição que Descartes inaugurou gerou uma série de problemas aos quais os filósofos ao longo da história tentaram resolver, propondo soluções e até mesmo outros pontos de vista que evitasse, por assim dizer, posições dualistas no que concerne a maneira como entendemos o problema mente corpo.

As questões que geralmente nos fazemos quando pensamos no problema mente corpo são: qual a natureza da mente? Qual a relação desta com o nosso corpo ou cérebro? Porém, o que nos interessa aqui é saber como surgiu o tão conhecido problema das outras mentes. Quais seriam os pressupostos que nos levariam a formulação deste problema? Sabemos que nas *meditações*, Descartes chegou ao eu penso como sendo o princípio do qual deveria derivar o seu método, pois, o *eu penso*, ofereceu uma espécie de terreno sólido para o conhecimento do qual não teria sentido ser posto em dúvida. O problema é que a partir das conclusões derivadas do *eu penso* terminamos criando alguns problemas como a questão relativa à existência do mundo externo, isto é, como saber se minhas representações correspondem de fato aos objetos do mundo; isto, por seu turno, criou o que podemos entender por posição solipsista, sobretudo ao que concerne a prova de que outros sujeitos além de mim mesmo também sejam possuidores de mente.

Para esclarecer melhor esse ponto, vamos fazer uma breve reconstituição do pensamento de Descartes acerca dessas questões, com o intuito de elucidar melhor o problema das outras mentes. Em suas *Meditações*¹⁵⁷, temos o seguinte movimento: 1. Descartes

¹⁵⁷ O movimento do qual resumidamente iremos apresentar, tem apenas o intuito de preparar o terreno para a apresentação do problema, não revelando, portanto, uma análise mais profunda do pensamento de Descartes.

apresenta uma série de razões das quais podemos duvidar das coisas; uma vez que todas as coisas forem postas em dúvida podemos assim testá-las e julgar qual destas coisas podem ser tomadas como verdadeiras e, portanto, não serem mais postas em dúvida; trata-se de acostumar o nosso espírito a se desprender dos nossos sentidos. 2. Aqui temos como ponto principal o famoso argumento da clareza e distinção em relação ao corpo e a mente. Vejo-me claro e distinto no que concerne a natureza do meu corpo que é extensão e a natureza da minha mente que não possui extensão alguma e estas são tomadas como verdadeiras; vejo-me como uma coisa que pensa e que, portanto, existe. 3. Descartes oferece uma prova da existência de Deus sem que, no entanto recorramos a qualquer dos nossos sentidos. Para isso reconhece a ideia de um ser perfeito que temos dentro de nós e que contém realidade objetiva participando de nossas representações como um ser soberano. 4. Aqui as coisas que conhecemos clara e distintamente são provadas como verdadeiras; temos também uma explicação para o erro humano no que concerne à balança da vontade e do entendimento. 5. Temos uma explicação da natureza corporal das coisas seguida de novas razões para a existência de Deus e que as certezas das demonstrações geométricas dependem de um conhecimento de um Deus. 6. Apresenta um argumento que mostra que a alma do homem é distinta do corpo ao mesmo tempo em que afirma que a alma conjunta é unida ao corpo de tal forma que formam uma única coisa.

Esse breve esboço nos permite visualizar de maneira muito breve o caminho realizado por Descartes em suas meditações. Com isso a partir da segunda e sexta meditação podemos perceber o problema em sua origem, a raiz do problema, sobre como sabemos que pessoas possuem mentes. Mas o que afinal entendemos por raiz do problema? Por raiz do problema entendemos aqui a forma como primeiramente foi esboçada o problema das outras mentes estabelecendo duas substâncias distintas, pautadas numa certeza subjetiva do “eu” que implicou em alguma medida na interpretação de uma concepção solipsista de mundo. Não intentamos aqui acusar Descartes de solipsismo, apenas intentamos mostrar que o modo como ele conduziu sua investigação dá margens para uma interpretação deste tipo, sobretudo, quando pretendemos provar que outras pessoas possuem mente no sentido cartesiano. Neste sentido, podemos ver no problema das outras mentes uma implicação direta do dualismo de Descartes.

Hacker se refere a essa tradição que herdamos de Descartes de “*traditional picture of the mental*”, e segundo ele essa tradição representa “confissões de experiência e expressões de pensamento como descrições de estados internos baseados na análise introspectiva de objetos

privados”.¹⁵⁸ Através da imagem tradicional de mente temos acesso direto sobre nossos estados mentais, isto é, acesso imediato de primeira pessoa. Por outro lado, só podemos ter acesso aos estados mentais de outras pessoas indiretamente. Em outras palavras, jamais posso saber o que se passa na mente de outras pessoas, o que sabemos, sabemos através de relatos e comportamentos como no caso de dores; nosso acesso é sempre indireto. Temos então nesta imagem tradicional: 1. Acesso direto = primeira pessoa. 2. Acesso indireto = terceira pessoa. Neste caso, como sei que outras pessoas além de eu mesmo possuem mentes? Que elas são afetadas por sensações das mais diversas? A resposta mais comum seria via um argumento por analogia. Percebo que sou ser humano e que tenho determinados comportamentos que podem ser classificados dentro de um espectro que compreende o que é ser humano ou uma pessoa. Percebo também que outras pessoas possuem o mesmo comportamento que eu, sobretudo, ao modo como expressam seus estados mentais, e com isso percebo que são bastante semelhantes aos meus. Logo concluo que as outras pessoas também possuem mente assim como eu possuo, pois, observei seu comportamento, o modo como elas tomam decisões e também reagem ao que falo quando conversamos. Sobre isto, a princípio, não parece haver problemas, pois ninguém (além de filósofos) põe em dúvida a existência ou não existência de mentes em outras pessoas. Na nossa vida cotidiana, tomamos como dado a noção de que as outras pessoas além de nós, também possuem mentes, tem sensações e produzem comportamentos perante alguns tipos de sensações como no caso da dor. Entretanto, algo de desconfortável permanece no argumento por analogia, e continuamos a nos perguntar: quem garante que outras pessoas não são autômatos? Do ponto de vista perceptivo, não percebemos as mentes das pessoas, mas apenas seus corpos, mesmo numa visão de neuroimagem ou qualquer outra técnica de escaneamento cerebral, o que percebemos são aspectos do nosso mundo físico, ficando o mental naquele reino das fantasias metafísicas. Por isso atualmente as posições mais “sensatas” em filosofia da mente tendem a flertar com alguma forma de fisicalismo.

No seu artigo *Knowledge of the other minds*¹⁵⁹ Norman Malcolm faz um breve apanhado de como usamos o argumento por analogia para se certificar que pessoas possuem mente; todavia, o argumento por analogia parece não satisfazer a questão. Logo no início do seu artigo temos: “Eu acredito que o argumento por analogia para a existência de outras

¹⁵⁸ HACKER, P. M. S. **Wittgenstein: meaning and mind**. Vol. 3. Basil Blackwell. Oxford. 1990. “avowals of experience and expressions of thought as descriptions of inner states based on introspective scrutiny of private objects”. p. 272.

¹⁵⁹ MALCOLM, Norman. Knowledge of the other minds. In: COONEY, Brian. **The Place of Mind**. EUA. Wadsworth. 2000. pp. 42-29.

mentes desfruta de mais créditos do que ele merece, e meu primeiro objetivo neste artigo será mostrar que esse argumento não leva a nada.”¹⁶⁰ Ao longo do texto Malcolm apresenta alguns modelos de raciocínio por analogia sobretudo citando Stuart Mill¹⁶¹ e Stuart Hampshire¹⁶², objetando que este tipo de argumento revela um raciocínio de indução fraca.¹⁶³ Uma indução fraca no seguinte sentido: de que partimos de nosso próprio caso para chegar a conclusão de que outras pessoas possuem mentes. Possuir uma mente significa se comportar de tal forma que possamos julgar que aquela ou outra pessoa também se parece conosco, que possui uma série de capacidades que possuímos, como no caso da comunicação. Neste caso o argumento por analogia teria a função de fornecer ao menos a probabilidade de que pessoas membros de uma comunidade de falantes teriam sensações e pensamentos.

No caso de uma linguagem privada, o que significa dizer que alguém tem uma linguagem que mais ninguém possui? O raciocínio pode ser o mesmo do tipo: como sei que alguém possui uma mente? Logo podemos lançar a pergunta: como sei que alguém tem uma linguagem privada? Se for privada, então ocorre por meio da introspecção, tal como sensações que supostamente podemos nomear privadamente sem que para isso recorramos à nossa linguagem habitual que aprendemos a usar numa comunidade de falantes. Mas supondo que poderíamos sim ter uma linguagem privada, como saberíamos que outras pessoas também possuiriam uma tal linguagem? Percebe-se aqui, que o raciocínio *prima facie* seria através do argumento por analogia, isto é, partindo do meu próprio caso e inferindo que outras pessoas também possuiriam o mesmo que eu. Mas sabemos que uma linguagem privada não existe, uma vez que toda a nossa referência ao “privado” se faz por meio de categorias semânticas verbais públicas, presente nos nossos jogos de linguagem socialmente construídos. Então como resolveríamos o problema das outras mentes, de outras pessoas com seus sentimentos e pensamentos? Malcolm apresenta uma versão de argumento por analogia do qual faz referência ao Professor H. H. Price¹⁶⁴, e que segundo o próprio Malcolm seria mais interessante, pois o Professor Price associaria a capacidade de possuir uma mente à capacidade de possuir uma linguagem, isto é, “a evidência de alguém para a existência de outras mentes é derivada principalmente da compreensão da linguagem.”¹⁶⁵ Mas o objetivo de

¹⁶⁰ *Idem*. I believe that the argument from analogy for the existence of the other minds still enjoys more credit than it deserves, and my first aim in this paper will be to show that it leads nowhere. p. 42.

¹⁶¹ MILL, John Stuart. **An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy**. London. Longman. 1889.

¹⁶² HAMPSHIRE, Stuart. The Analogy of Feeling. **Mind**, january, 1952, pp. 1-12.

¹⁶³ *Ibidem*. I shall pass by the possible objection that this would be very weak induction reasoning, based as it is on the observation of a single instance. p. 43.

¹⁶⁴ PRICE, H. H. Our Evidence for the Existence of Other Minds. **Philosophy**, Vol. 13, 1938, pp. 425-456.

¹⁶⁵ *Idem*. “one's evidence for the existence of other minds is derived primarily from the understanding of language.” p. 429.

Malcolm é bem claro no seu artigo, mostrar que o argumento por analogia não leva a lugar nenhum. Entretanto, conferir a noção de uma mente como estando ligada à noção de um entendimento da linguagem parece convencer Malcolm que estamos no caminho certo, contudo, Malcolm rejeita a ideia de Price, pelo fato de Price ter extrapolado os limites do humano, onde basta termos uma combinação de sons ou símbolos de forma que nos seja compreensível para atribuímos ao portador (sendo ele uma máquina, animal etc.) uma mente. Mas como um bom discípulo de Wittgenstein, Malcolm rejeitou a noção de Price evocando observação §360 das *investigações* que diz:

Mas, certamente, uma máquina não pode pensar! – Isso é uma declaração empírica? Não. Nós dizemos apenas de um ser humano e o que é como ele que pensa. Também dizemos isso de bonecas, e talvez até mesmo de fantasmas. Considere a palavra "pensar" como um instrumento!¹⁶⁶ (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §360, tradução nossa).

Esta passagem parece ter algo de estranho, pois, qualquer coisa que não tenha a forma humana ou algo que a lembre, como no caso de bonecas e fantasmas, não poderia satisfazer os critérios de algo que tenha pensamento. Esta posição revela-se bastante conservadora no que diz respeito à questão: onde estão circunscritos os limites do pensamento? Na observação §281 das *investigações* temos algo muito semelhante a observação §360:

“Mas o que você diz não equivale a isto: que não existe dor, por exemplo, sem o comportamento de dor?” – Isto equivale a isto: que apenas um ser humano vivo ou o que lhe seja semelhante (se comporte como) um ser humano vivo pode-se dizer: que ele tenha sensações; veja; seja cego; ouça; seja surdo; está consciente ou inconsciente.¹⁶⁷ (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §281, tradução nossa).

Todavia, o desconforto do argumento por analogia permanece; não posso a partir de meu próprio caso aprender o que são sentimentos, pensamentos e sensações; se assim o fosse, eu seria conduzido naturalmente ao solipsismo, uma vez que tudo poderia ser acessado a partir de minha própria mente, sem que para isso eu recorresse a qualquer forma de critério externo a mim mesmo. O argumento por analogia conduz ao solipsismo segundo a visão de

¹⁶⁶ But surely a machine cannot think! – Is that an empirical statement? No. We say only of a human being and what is like one that it thinks. We also say it of dolls; and perhaps even of ghosts. Regard the word “to think” as an instrument! (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §360).

¹⁶⁷ “But doesn’t what you say amount to this: that there is no pain, for example, without pain-behaviour?” – It amounts to this: that only of a living human being and what resembles (behaves like) a living human being can one say: it has sensations; it sees; is blind; hears; is deaf; is conscious or unconscious. (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §281).

Malcolm e não nos deixa em posse de bons critérios de correção como no caso da observação §258 das investigações, isto é, a observação do diário onde o linguista privado pretende acompanhar a ocorrência de uma sensação que ele chamou de ‘S’. Nesse caso e em outros semelhantes, carecemos de um critério de correção que atenta para o uso correto de uma palavra.

Malcolm como um bom discípulo de Wittgenstein, afirma que “esta destruição do argumento por analogia também destrói o *problema* para o qual foi suposto oferecer uma solução.”¹⁶⁸ O que nos induz a atribuir mentes as outras pessoas é justamente a familiaridade que temos com os nossos fenômenos mentais sob a ótica do “nosso próprio caso”; é a partir desta ótica que extrapolamos via analogia a existência de mentes para outras pessoas, realizando por assim dizer, uma indução fraca.

Quando o seu pensamento é libertado da ilusão da prioridade do seu próprio caso, então ele é capaz de olhar para fatos familiares e reconhecer que as circunstâncias, comportamento e declarações de outras pessoas são, na verdade, os seus critérios (e não apenas sua evidência) para a existência de seus estados mentais. Anteriormente, isso parecia impossível.¹⁶⁹ (MALCOLM, 2000, p. 47, tradução nossa).

Entretanto, é preciso tomar cuidado para não cair no extremo oposto da visão solipsista que seria o behaviorismo. No primeiro caso tínhamos declarações sobre o mental pautadas numa observação de primeira pessoa, a partir de nosso próprio caso. Quando negamos completamente o mental e vamos para o outro oposto, os critérios são cambiados para o comportamento e, portanto, elegemos apenas critério de terceira pessoa, através da observação comportamental. Qual o problema dos critérios serem behavioristas? Alguém poderia fingir que tem dores sem tê-las de fato, diria Wittgenstein. “Eu conto a alguém que tenho dores. Sua atitude comigo será de quem acredita, não acredita, que desconfia e etc.”¹⁷⁰ Em outras palavras, os critérios puramente comportamentais não podem legitimar a existência de outras mentes uma vez que podemos ser enganados pelo comportamento de pessoas que fingem ter sensações, sem no entanto as possuírem.

¹⁶⁸ This destruction of the argument from analogy also destroys the problem for which it was supposed to provide a solution. (MALCOLM, 2000, p. 47).

¹⁶⁹ When his thinking is freed of the illusion of the priority of his own case, then he is able to look at the familiar fact and to acknowledge that the circumstances, behavior, and utterances of others actually are his criteria (not merely his evidence) for the existence of their mental states. Previously this had seemed impossible. (MALCOLM, 2000, p. 47).

¹⁷⁰ I tell someone I’m in pain. His attitude to me will then be that of belief, disbelief, suspicion, and so on. (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §310).

Mas qual a aplicabilidade dessas reflexões para o conhecimento de outras mentes? O próprio argumento da linguagem privada nos fornece a ideia de que nosso conhecimento (ou até mesmo o nosso vocabulário) sobre o ‘interno’ é um conhecimento aprendido numa comunidade de falantes, esta comunidade possui, dada sua forma de vida, algumas regras que nos possibilitam reconhecer e identificar quando pessoas possuem dores, quando elas estão fingindo e assim por diante. O nosso conhecimento de outras mentes está atrelado a essa compreensão dos diversos usos que fazemos da nossa linguagem. Portanto, saber como pessoas possuem mentes em ultima instância é saber como elas estão usando a linguagem para se referir a estas questões, é saber se estamos seguindo as regras corretamente, uma vez que não se pode seguir uma regra privadamente. Logo, tomemos mais uma vez o exemplo da dor: dois elementos são importantes nessa identificação o primeiro é o comportamento, porém, este sozinho não garante nada; o segundo é o domínio das regras de uso da linguagem atreladas ao que compreendemos por ‘dor’. Caso não tivessemos estes critérios, incorreríamos ou no introspectivismo da ostensão privada (que nos referimos como solipsismo) ou no behaviorismo propriamente dito.

3.2 Kripke e Wittgenstein

No seu texto *On rules and private language*¹⁷¹, Kripke escreveu um pós-escrito intitulado “Wittgenstein e outras mentes” no qual abordou essa questão presente no argumento da linguagem privada. Da mesma forma que Malcolm, Kripke também reconhece muitos raciocínios analógicos por detrás dos argumentos em que atribuímos mente as pessoas. De acordo com Kripke, o problema seria uma espécie de justificação epistêmica para nossa crença de que outras pessoas possuem mentes, isto é, que existe mente por detrás de seus corpos, e que estes teriam sensações similares às nossas.¹⁷² A ligação do argumento da linguagem privada com o problema das outras mentes ocorre quando pensamos na impossibilidade de uma linguagem privada por um lado, e na impossibilidade do argumento por analogia das outras mentes do outro, sobretudo focando a questão do solipsismo. No primeiro percebemos que não podemos fazer uso privadamente de uma expressão qualquer para sensações uma vez que carecemos de critérios de correção e verificação por parte de uma

¹⁷¹ KRIPKE, Saul. **On Rules and Private Language: an elementar exposition**. Havard University Press. 1982.

¹⁷² Ver Kripke, 1982, p. 114: The problem is one of the epistemic *justification* o four ‘belief’ that other minds exist ‘behind the bodies’ and their sensations are similar to our own.

terceira pessoa. No segundo, extrapolamos a ideia de que, pelo fato de termos experiência de certos tipos de sensações, outras pessoas além de nós, também teriam esses mesmos tipos de experiência. Esta extrapolação seria impedida numa concepção solipsista, uma vez que só posso falar do meu próprio caso acerca do que são dores, sentimento, sensações, pensamentos e etc. Sendo, portanto, um argumento por analogia inviável para a prova de que outras pessoas possuem mente.

Se alguém tem de imaginar a dor de outra pessoa segundo o modelo da sua própria dor, então isso não é uma coisa fácil de fazer: por que eu tenho que imaginar a dor que eu não sinto segundo a dor que eu sinto. Ou seja, o que eu tenho que fazer não é simplesmente realizar uma transição na imaginação da dor em um lugar para a dor em outro. Como de uma dor na mão para dor no braço. Pois não é como se eu tivesse que imaginar que eu sinto dor em alguma parte do seu corpo. (Que também seria possível.) O comportamento de dor pode indicar um lugar doloroso, mas é a pessoa que está sofrendo que manifesta dor.¹⁷³ (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §302, tradução nossa).

Uma linguagem privada jamais poderia realizar o que ocorre na passagem acima, isto é, *imaginar a dor que eu não sinto segundo a dor que sinto* a partir de meu próprio caso. Entretanto, as inferências analógicas sobre as outras mentes extrapolam esta noção uma vez que tomam como ponto de partida o seu próprio caso. O que está por detrás desta visão é justamente que cada um de nós saberia a princípio, o que significam os termos psicológicos partindo de nossa própria experiência subjetiva, via ostensão privada; claro, Wittgenstein rejeita completamente essa noção. Segundo Kripke, a passagem citada acima, “não faz menção especial a propriedades ‘essencial’ ou ‘acidental’, ela simplesmente parece imaginar uma dificuldade em imaginar ‘dor que eu não sinto segundo o modelo da dor que eu sinto’.”¹⁷⁴ No caso da dor, que razões teríamos para supor que a aplicabilidade de forma privada da palavra ‘dor’ evitaria sua extensão, isto é, da dor que eu sinto para as dores de outras pessoas? Na observação §244 vimos como as palavras se referiam as sensações, e uma possibilidade apontada por Wittgenstein foi que “as palavras são ligadas a expressões

¹⁷³ If one has to imagine someone else's pain on the model of one's own, this is none too easy a thing to do: for I have to imagine pain which I don't feel on the model of pain which I do feel. That is, what I have to do is not simply to make a transition in the imagination from pain in one place to pain in another. As from pain in the hand to pain in the arm. For it is not as if I had to imagine that I feel pain in some part of his body. (Which would also be possible.) Pain-behaviour can indicate a painful place a but the person who is suffering is the person who manifests pain. [102] (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §302).

¹⁷⁴ The passage quoted from Wittgenstein makes no special mention of ‘essential’ or ‘accidental’ properties; it simply seems to imagine a difficulty in imagine ‘pain which I do not feel on the model of the pain which I do feel’. (KRIPKE, 1982, p. 116).

primitivas e naturais de sensações, e assim usadas em seu lugar”¹⁷⁵, uma criança ao se machucar e exibir um grito que expressaria sua dor é instantaneamente interpelada por adultos que lhe ensinam palavras para esse tipo de comportamento, ou seja, ensinam-lhe um novo comportamento para se referir a sua dor.¹⁷⁶

Sabemos que o principal ponto de Kripke na análise da estrutura das *Investigações Filosóficas* é que a discussão sobre seguir uma regra é o núcleo central do seu livro e que segundo Kripke “a principal contribuição filosófica de Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas* foi apresentar de forma poderosa um ceticismo novo e radical a respeito do que é seguir uma regra.”¹⁷⁷ A aplicabilidade do argumento do seguir regras é direcionado por um lado, para a matemática e por outro lado, para a experiência interior, pautada na noção de que não se pode seguir uma regra privadamente.¹⁷⁸ Neste sentido, Kripke apresentou uma formulação do que Wittgenstein na observação §201 chamou de paradoxo; uma regra não pode determinar um curso de ação ou modo de agir específico, uma vez que todo modo de agir pode ser feito de acordo com uma regra.¹⁷⁹ Seguindo a observação David Stern¹⁸⁰ temos:

Segundo Kripke, as *Investigações Filosóficas* estabelece um ceticismo radical sobre o significado: ele argumenta que Wittgenstein está comprometido com a tese de que nunca há nenhuma questão de fato sobre o que as expressões de um falante significam. Kripke estabelece a estrutura básica de sua leitura de Wittgenstein, nos seguintes termos: "Um certo problema, ou, na terminologia de Hume, um "paradoxo cético" é apresentado sobre a noção de uma regra. Depois disso, o que Hume teria chamado de "solução cética" para o problema é apresentado." [63]¹⁸¹ (STERN, 1995, p. 176, tradução nossa).

Todavia, embora “Wittgenstein mostrou pouco interesse ou simpatia por Hume”¹⁸² e também a teoria de Hume podendo ser considerada um alvo típico da crítica de Wittgenstein sobre a natureza dos estados mentais, ainda assim, é possível traçar uma semelhança entre os

¹⁷⁵ Words are connected with the primitive, natural, expressions of sensation and used in their place. A child has hurt himself and he cries; then adults talk to him and teach him exclamations and, later, sentences. They teach the child new pain-behaviour. (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §244).

¹⁷⁶ Idem.

¹⁷⁷ On Kripke's Reading, Wittgenstein's principal philosophical contribution in *Philosophical Investigations* was to make a powerful case for a new, and, radical, scepticism about following a rule. (STERN, 2004, pp. 2-3).

¹⁷⁸ Ver §202 das PI de Wittgenstein.

¹⁷⁹ Ver §201 das PI: This was our paradox: no course of action could be determined by a rule, because every course of action can be brought into accord with the rule.

¹⁸⁰ STERN, David. **Wittgenstein on Mind and Language**. Oxford University Press. New York. 1995.

¹⁸¹ According to Kripke, the *Philosophical Investigations* sets out a radical scepticism about meaning: he argues that Wittgenstein is committed to the thesis that there is never any fact of the matter about what a speaker's utterance means. Kripke sets out the basic structure of his reading of Wittgenstein in the following terms: "A certain problem, or in Humean terminology, a 'sceptical paradox' is presented concerning the notion of a rule. Following this, what Hume would have called a 'sceptical solution' to the problem is presented."63 (STERN, David, 1995, p. 176).

¹⁸² KRIPKE, 1982, p. 63: Wittgenstein shows little interest in or sympathy with Hume.

dois. A solução cética consiste justamente em conceder ao cético de que ele está certo, que sua questão não pode ser respondida. O ponto é que a prática de seguir regras não precisa de justificação, sendo ela, uma prática social um costume, uma habilidade que podemos aprender através da formação, um *hábito* para usarmos uma terminologia Humeneana.

- Seguir uma regra, fazer um relato, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez, são *hábitos* (costumes, instituições). Compreender uma frase significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa ter dominado uma técnica.¹⁸³ (WITTGENSTEIN, PI, 209, §199, tradução nossa).

E quando aplicamos essa noção a uma linguagem privada? No sentido de Kripke o argumento da linguagem privada seria mais bem expresso como sendo um argumento contra um modelo particular de seguir regras e, como sabemos, seguir regras privadamente, em princípio, é impossível. Portanto é defensável a noção de Kripke de que o argumento da linguagem privada pode ser entendido à luz dos problemas concernente ao que significa seguir uma regra, por outro lado, o problema maior é identificar Wittgenstein como um cético no que concerne seguir um regra.

3.3 Ceticismo sobre outras mentes

Vejamos agora o problema cético sobre a questão das outras mentes. Na página 133 de seu texto, Kripke apresenta o seguinte problema:

Wittgenstein nos apresentou um problema cético - parece impossível imaginar a vida mental de outras pessoas segundo o modelo de nossa própria vida mental. É, portanto, sem sentido atribuir sensações aos outros, pelo menos no sentido na qual atribuímos elas a nós mesmos?¹⁸⁴ (KRIPKE, 1982, p. 133, tradução nossa).

Vimos na observação §302 que Wittgenstein aponta uma certa dificuldade em imaginar o mental (neste caso a dor) de outras pessoas segundo o modelo de nosso próprio

¹⁸³ To follow a rule, to make a report, to give an order, to play a game of chess, are customs (usages, institutions). To understand a sentence means to understand a language. To understand a language means to have mastered a technique. (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §199).

¹⁸⁴ Wittgenstein has presented us with a sceptical problem - it seems impossible to imagine the mental life of others on the model of our own. Is it, therefore, meaningless to ascribe sensations to others, at least in the sense in which we ascribe them to ourselves? (KRIPKE, 1982, p. 133).

mental (nossa própria dor).¹⁸⁵ Entretanto, Wittgenstein não questiona se podemos imaginar isso em algum outro sentido. O ponto de Kripke é que seria difícil distinguir este caso (imaginar as dores de outro segundo o modelo de minhas próprias dores) do caso de imaginar patos que não estão no Central Park segundo o modelo de patos que estão no *Central Park* ou patos que vivem no século XV segundo o modelo dos patos que vivem no século XX.¹⁸⁶ Todavia, a questão de Wittgenstein é mais precisa; está direcionada aqueles que afirmam a possibilidade de falar sobre outras mentes, ou seja, de falar de sensações, sentimentos e pensamentos de outras pessoas tendo como referência as minhas sensações, sentimentos e pensamentos. A minha capacidade de falar de forma significativa sobre as dores de outra pessoa não pode ser explicada pelo ato de imaginar as dores de outra pessoa segundo as minhas próprias dores. A discussão dos critérios de identidade para sensações é parte do argumento de Wittgenstein de que a noção de imaginar tem um papel vazio, não acrescenta nada para a significatividade.

Uma possível solução para o problema cético acima colocado foi esboçada por Kripke da seguinte maneira:

Vamos abandonar as tentativas de perguntar o que é um “eu” e similares; e deixe-nos olhar, ao invés disso, para o real papel desempenhado por declarações de estados mentais para outros em nossas vidas. Assim, podemos obter uma ‘solução cética’ para nosso novo paradoxo cético.¹⁸⁷ (KRIPKE, 1982, p. 134, tradução nossa).

Esta possível solução, apontada por Kripke é muito semelhante à mesma solução apresentada na sessão anterior a esta ao qual fazíamos alusão a Hume e sua aproximação com Wittgenstein, pelo menos no que diz respeito às justificações, uma vez que essas práticas estão enraizadas no fluxo da vida, em nossos usos e costumes. Existe outra questão relacionada a esta discussão, a saber, como posso imaginar a sensação que agora sinto no meu estado presente segundo o modelo da sensação que senti no passado? O que se questiona aqui é a imagem da sensação que aprendi no passado e que a evoco agora quando tenho essa “mesma” sensação no meu presente. Este na verdade é o mesmo problema da observação §258; eu batizo a minha sensação com o signo “S” e escrevo no meu diário para fazer um

¹⁸⁵ Ver Wittgenstein, PI, §302.

¹⁸⁶ Ver Kripke, p. 116: What is the special difficulty in this? Why is it more difficult than imagining ducks which are not in Central Park on the model of ducks which are in Central Park, or ducks that live in the fifteenth century on the model of ducks that live in the twentieth?

¹⁸⁷ Let us abandon the attempt to ask what a ‘self’ is, and the like; and let us look, instead, at the actual role ascriptions of mental states to others play in our lives. Thus we may obtain a ‘sceptical solution’ to our new sceptical paradox. (KRIPKE, 1982, p. 134).

registro de todas as vezes que esta mesma sensação ocorrer. Mas da próxima vez que esta sensação ocorrer, como um batismo anterior da sensação que chamei de “S” justifica eu registrar “S” novamente em meu diário? O que garante que “S” é a mesma sensação de antes? E por fim, o que eu posso fazer com “S”? Sei que não posso identificar “S” com uma dor ou qualquer outro termo a menos que eu saiba o que significa o termo “dor”. Na observação §257¹⁸⁸ Wittgenstein nos apresenta um exemplo do caso de uma criança gênio que aprende por si só (isto é sem recorrer a ninguém) um nome para uma sensação. As questões que surgem são: como a criança consegue entender o que ela denominou? Como ela chegou à denominação da sensação? E por fim, qual a finalidade que tem dá um nome à sensação de forma privada? Em seguida temos a resposta de Wittgenstein para essas questões:

Quando alguém diz "Ele deu um nome a sua sensação", esquece-se que muito deve ser preparado na língua para o mero ato de nomear fazer sentido. E se falamos de alguém dar um nome a sua dor, a gramática da palavra "dor" é o que foi preparado aqui, ela indica o posto onde a nova palavra é colocada.¹⁸⁹ (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §257, tradução nossa).

Esta é a mesma ideia que foi colocada no capítulo I deste trabalho em que Hacker se refere a um *social setting* e Kenny a um *stage-setting*; desta forma, podemos ver o quão relacionado estão estas reflexões sobre, sensações, comportamento e outras mentes. Acredito que a discussão de Wittgenstein sobre a linguagem para às nossas sensações passa pela discussão que está presente nas sessões sobre a visão agostiniana da linguagem.¹⁹⁰ Em ambos os casos podemos perceber que ele está argumentando contra uma certa imagem da linguagem em que o aprendizado de uma língua consiste em colocar nome às coisas. Neste caso todas as coisas teriam uma etiqueta que determinaria o significado daquilo que foi posto no momento da nomeação. A diferença é que no caso da visão agostiniana da linguagem estamos determinando o significado dos objetos sensíveis pondo neles, de modo fixo, um nome; já no caso das sensações, o processo é o mesmo, porém fazemos uma aplicabilidade para os termos

¹⁸⁸ Ver observação §257: - Well, let's assume that the child is a genius and invents a name for the sensation by himself! - But then, of course, he couldn't make himself understood when he used the word. - So does he understand the name, without being able to explain its meaning to anyone? - But what does it mean to say that he has 'named his pain'? - How has he managed this naming of pain? And whatever he did, what was its purpose? (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §257).

¹⁸⁹ - When one says "He gave a name to his sensation", one forgets that much must be prepared in the language for mere naming to make sense. And if we speak of someone's giving a name to a pain, the grammar of the word "pain" is what has been prepared here; it indicates the post where the new word is stationed. (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §257).

¹⁹⁰ Ver "Augustinian picture of language" pp. 41-45 in: GLOCK, H. J. **A Wittgenstein Dictionary**. Blackwell Publisher, UK, 1996.

psicológicos. O problema é que a nomeação só pode ocorrer num determinado contexto dentro de uma prática de uso da linguagem.

Kripke, no seu texto, volta a argumentar que o método de Wittgenstein em sua discussão sobre o problema das outras mentes pode ser entendido como paralelo ao seu método de discussão do que é seguir uma regra e, por conseguinte, do argumento da linguagem privada.¹⁹¹ Esta conexão já nos parece mais clara a partir do momento em que entendemos as relações existentes entre estes três elementos. Quando pensamos a noção de outras mentes atrelada a compreensão de um domínio de uso da linguagem, como no caso do domínio de uso de regras que se referem de maneira significativa aos nossos termos psicológicos, certamente não estamos querendo significar com isso que não existam coisas como outras mentes, sensações e dores de outrem. Quando Wittgenstein na observação §304¹⁹² diz que as sensações não são um *algo*, mas que por outro lado não são um *nada*, ele está de uma certa forma em conexão com a observação §293 que fala do exemplo do besouro na caixa. Nesta observação, não importa o que tenhamos dentro de nossa caixa, o principal é estabelecer as regras de uso para o objeto que temos dentro da caixa ao qual convencionamos chamar de besouro. Wittgenstein chega à conclusão de que a caixa poderia estar vazia, e que uma vez estabelecida a gramática do uso de uma expressão para uma sensação, o objeto cairia fora de consideração como sendo irrelevante.¹⁹³

Depois de apresentar o paralelo entre o problema das outras mentes, o seguir regras e o argumento da linguagem privada no método de Wittgenstein, Kripke chega a uma segunda formulação de um paradoxo cético, só que desta vez o paradoxo é solipsista:

Mais uma vez ele (Wittgenstein) coloca um paradoxo cético. Aqui o paradoxo é o solipsismo. A própria noção de que pode haver outras mentes além da

¹⁹¹ Ver Kripke, 1982, p.141: Wittgenstein's method in his discussion of the problem of other minds parallels his method in the discussion of rules and private language treated in the main text.

¹⁹² - "And yet you again and again reach the conclusion that the sensation itself is a Nothing." a Not at all. It's not a Something, but not a Nothing either! The conclusion was only that a Nothing would render the same service as a Something about which nothing could be said. We've only rejected the grammar which tends to force itself on us here. The paradox disappears only if we make a radical break with the idea that language always functions in one way, always serves the same purpose: to convey thoughts a which may be about houses, pains, good and evil, or whatever. (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §304).

¹⁹³ Na observação §293 temos: - Suppose that everyone had a box with something in it which we call a "beetle". No one can ever look into anyone else's box, and everyone says he knows what a beetle is only by looking at *his* beetle. - Here it would be quite possible for everyone to have something different in his box. One might even imagine such a thing constantly changing. - But what if these people's word "beetle" had a use nonetheless? - If so, it would not be as the name of a thing. The thing in the box doesn't belong to the language-game at all; not even as a *Something*: for the box might even be empty. - No, one can 'divide through' by the thing in the box; it cancels out, whatever it is. That is to say, if we construe the grammar of the expression of sensation on the model of 'object and name', the object drops out of consideration as irrelevant. (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §293).

minha própria, com suas próprias sensações e pensamentos, não parece fazer sentido.¹⁹⁴ (KRIPKE, 1982, p. 141, tradução nossa).

Seguindo a argumentação de Kripke, Wittgenstein não está preocupado em refutar o cético, seu intuito é de apenas mostrar que suas dúvidas surgiram de uma falácia sutil. Segundo Kripke, o que ocorre é que Wittgenstein estaria de acordo com o cético no que diz respeito à tentativa de imaginar as sensações de outros segundo o nosso próprio modelo de sensações; esta noção revela-se, portanto, ininteligível. Para este segundo paradoxo ao qual relacionou ao solipsismo Kripke apresenta uma solução dada por Wittgenstein:

Wittgenstein dá uma solução cética, argumentando que quando as pessoas de fato usam expressões atribuindo sensações aos outros elas realmente não querem fazer qualquer afirmação, cuja inteligibilidade é prejudicada pelo cético (solipsista).¹⁹⁵ (KRIPKE, 1982, p. 141-142, tradução nossa).

No que concerne a este caso, segundo Kripke, a orientação cética de Wittgenstein é ainda mais clara do que na questão de seguir regras, além de consistir neste caso de uma simpatia pelo solipsista. Em seguida, Kripke recorre à observação §403 que diz:

Se eu fosse para reservar a palavra "dor" apenas para o que eu tinha anteriormente chamado de "a minha dor", e que os outros chamaram de "dor de L. W.", eu não faria injustiça aos outros, desde que uma notação fosse fornecida em que a perda da palavra "dor" em outros contextos fosse de alguma forma boa. Outras pessoas seriam lamentadas, tratadas pelos médicos, e assim por diante. Não seria, é claro, nenhuma objeção a esta maneira de falar de dizer "Mas olha aqui, outras pessoas têm exatamente o mesmo que você!" Mas o que eu ganharia com este novo modo de representação? Nada. Mas o solipsista não quer qualquer vantagem prática, quando ele defende sua visão das coisas!¹⁹⁶ (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §403, tradução nossa).

Entretanto tal simpatia posta por Kripke revela-se nesta passagem como um ataque ao solipsista, pois não se ganha nada com esse tipo de representação, uma vez que não tem nenhuma importância significativa para o modo como levamos à nossa vida através de nossas

¹⁹⁴ Once again he poses a sceptical paradox. Here the paradox is solipsism: the very notion that there might be minds other than my own, with their own sensations and thoughts, appears to make no sense. (KRIPKE, 1982, p. 141).

¹⁹⁵ Rather Wittgenstein gives a sceptical solution, arguing that when people actually use expressions attributing sensations to others they do not really mean to make any assertion whose intelligibility is undermined by the sceptic (solipsist). (KRIPKE, 1982, pp. 141-142)

¹⁹⁶ If I were to reserve the word "pain" solely for what I had previously called "my pain", and others "L.W.'s pain", I'd do other people no injustice, so long as a notation were provided in which the loss of the word "pain" in other contexts were somehow made good. Other people would still be pitied, treated by doctors, and so on. It would, of course, be *no* objection to this way of talking to say "But look here, other people have just the same as you!" But what would I gain from this new mode of representation? Nothing. But then the solipsist does not *want* any practical advantage when he advances his view either! (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §403).

práticas usuais da linguagem. Essa noção pode aqui ser interpretada sob a luz de sua teoria do significado. O solipsista toma como certo que “o outro não pode ter suas dores”¹⁹⁷ e que “eu não posso imaginar a dor dos outros segundo minha própria dor”¹⁹⁸, disto resulta como se na cabeça do solipsista ele tivesse um sentido próprio para a palavra “dor”. Mas sabemos que em Wittgenstein o significado não pode ser um processo mental, do contrário, poderíamos ter um uso privado de palavras para sensações, e tendo esse uso privado poderíamos concordar com o solipsista que apenas ele sabe o significado das palavras que ele usa privadamente e das outras pessoas ele poderia apenas supor que estas teriam sentimentos, sensações e pensamentos.

Evocando Moore e sua defesa do senso comum, Kripke nos diz que “o ceticismo de Wittgenstein – o abismo que separa ele da ‘filosofia do senso comum’ – é aparente.”¹⁹⁹ Isto porque “para uma resposta natural da filosofia do senso comum é que o solipsista está errado, desde que outros possam ter as mesmas sensações que ele.”²⁰⁰ Ora, tomando a noção de que o significado não está na cabeça das pessoas²⁰¹ e que toda a nossa gramática das sensações só podem ser entendidas em virtude das formas de uso da linguagem que foram construídas segundo atividades linguísticas cotidianas, logo, sempre teremos as mesmas sensações, os mesmo sentimentos, os mesmo pensamentos no que concerne a compreensão que temos da linguagem que compartilhamos. O ceticismo sobre outras mentes falha no sentido de que o cético solipsista não se dá conta de que o que ele julga como sendo o mais privado e inalienável processo mental não é privado e inalienável; todos que dominem uma linguagem compreendem o que está sendo expresso em termos de significação. Por outro lado o argumento por analogia em tentar provar que outras mentes existem falha no sentido em que tal argumento está preocupado em jogar o jogo do cético solipsista no que diz respeito à existência de processos mentais. Portanto, a estratégia de Wittgenstein é (como já fora elencada) conceder ao cético que ele tem razão quando coloca o problema das outras mentes, porém, logo em seguida faz necessário diluir o problema do cético mostrando a ele os equívocos por detrás de sua concepção de mente, privacidade, significado, pensamento, sensação, dores e assim por diante... Eis a tarefa do terapeuta da linguagem.

¹⁹⁷ Ver observação §253 das PI.

¹⁹⁸ Ver observação §302 das PI.

¹⁹⁹ Wittgenstein’s scepticism – the gulf that separates him from ‘common sense philosophy’ – is apparent. (KRIPKE, 1982, p. 143).

²⁰⁰ For the natural response of common sense philosophy is that the solipsist is wrong, since others do have the same sensations as he. (KRIPKE, 1982, p. 143).

²⁰¹ Ver observação §154 das PI: Just for once, don’t think of understanding as a ‘mental process’ at all! - For that is the way of talking which confuses you. Instead, ask yourself: in what sort of case, in what kind of circumstances, do we say “Now I know how to go on”? I mean, if the formula has occurred to me. - In the sense in which there are processes (including mental processes) which are characteristic of understanding, understanding is not a mental process. (WITTGENSTEIN, PI, 2009, §154).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação assumiu como objetivo realizar um estudo sobre o *argumento da linguagem privada* ressaltando às sensações, o comportamento e as outras mentes. Para tal, investigamos o papel das sensações destacando o peso da palavra “sensação” na definição que Wittgenstein deu no segundo parágrafo da observação §243 além do desdobramento do papel das sensações em outras discussões como espectro invertido, privacidade epistêmica, experiência entre outras questões. A partir desse ponto pudemos notar que um adequado entendimento do papel das sensações nos possibilitou um melhor entendimento do que Wittgenstein entende por linguagem privada.

Com relação ao comportamento a nossa questão principal foi em que medida Wittgenstein poderia ser considerado um behaviorista. Em outras palavras, até que ponto o argumento da linguagem privada sustentaria conclusões behavioristas. Chegamos à conclusão de que Wittgenstein não pode ser considerado um behaviorista pelo fato de não existir em seu pensamento pretensões teóricas ou até mesmo explicativas sobre questões determinantes na conduta humana.

No que concerne ao problema das outras mentes, vimos que a “solução” que os filósofos geralmente tentavam dar via argumento por analogia não esgotou a questão. A partir disso, surgiram questões céticas sobre a impossibilidade de provar que outras pessoas além de mim mesmo pudessem possuir mentes. O tratamento dado por Kripke e Malcolm ao problema foi no sentido de que não há problema algum, isto é, que o problema pode ser dissolvido quando olhamos de perto os maus usos que fazemos da nossa linguagem. Tal foi o tratamento dado para essa questão.

Esperamos que o trabalho tenha alcançado seu objetivo, pelo menos naquilo que ele objetivou-se tratar em cada capítulo seguido de sua relação com o tema geral que foi o *argumento da linguagem privada*. Podemos considerar este trabalho como uma etapa preparatória para uma melhor revisão destes temas, para que eles sirvam de base para posteriores artigos. Entretanto, os primeiros passos já foram dados, e ter chegado ao final com este trabalho já é motivo de uma parte da satisfação, uma vez que estamos em posse de vislumbrar um novo passo acerca desta pesquisa, a saber: de como ela pode ser melhorada. Dois anos se resumem como pouco tempo para que uma maturação destes temas pudessem se tornar satisfatória, entretanto, temos que cumprir prazos, e muitas vezes o mero cumprimento de prazos não pode ser identificado a um trabalho satisfatório.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARRINGTON, Robert, L. Ontological Commitment. *In*: ARRINGTON, R. L. ; GLOCK, J. H. **Wittgenstein and Quine**. London: Routledge. 2003.
- AYER, J. Alfred; RHEES, Rush. Can There Be a private Language? *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* Vol. 28, Belief and Will (1954), p. 63-94.
- AYER, J. Alfred. **Logical Positivism**. The Free Press, New York. 1966.
- _____. **Language, Truth and Logic**. USA. Dover Publications, 2008.
- AUSTIN, J. L. **Sense and sensibilia**. USA: Oxford University Press. 1962.
- BERKELEY, George. **A Treatise Concerning the Principles of human Knowledge**. Hackett Pub Co. 1982.
- BLOCK, Ned. Wittgenstein and Qualia. **Philosophical Perspectives**. v. 27. p. 73-115, 2007.
- _____. Inverted earth. **Philosophical Perspectives**, v. 4, p. 53-79, 1990.
- CARNAP, Rudolf. Psychology in Physical Language. pp. 165-198. *In*: AYER, J. Alfred. **Logical Positivism**. The Free Press, New York. 1966.
- CHALMERS, David. **The Conscious mind: in search of a fundamental theory**. New York: Oxford University Press. 1996.
- CHURCHLAND, Paul. **Matter and consciousness**. USA: The MIT Press. 1988.
- COOK, John, W. **Wittgenstein's Methaphysics**. Cambridge University Press. 1994/2005.
- COTTINGHAM, J., **A Brute to the Brutes? Descartes' Treatment of Animals**. *In*: MOYAL, G. (Ed.). **René Descartes Critical Assessments**. London/New York: Routledge, 1991.
- DENNETT, Daniel. **Consciousness explained**. USA: Little Brown. 1991.
- _____. Quining qualia. *In*: MARCEL, A.; BISIACH, E. (eds) **Consciousness in the modern science**. USA: Oxford University Press. 1988.
- DESCARTES, René. **Meditações**. Abril Cultural, 1979. (Coleção os Pensadores).
- FOGELIN, R. J. **Wittgenstein**. London: Routledge. 2002.
- FREGE, Gottlob. **Lógica e Filosofia da Linguagem**. SP. Edusp. 2008.
- _____. **Investigações Lógicas**. Porto Alegre. EDIPUCRS. 2002.

GLOCK, Hans-Johann. **A Wittgenstein Dictionary**. Blackwell Publisher, UK. 1996.

GUTTENPLAN, Samuel. **A Companion to the Philosophy of Mind**. Blackwell Publishers (Blackwell Companions to Philosophy), 1996.

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

_____. **Wittgenstein: meaning and mind**. An analytical commentary on the Philosophical Investigations. Vol. 3. Basil Blackwell, oxford. 1990.

_____. **Wittgenstein: sobre a natureza humana**. SP. Unesp, 1999.

HAMPSHIRE, Stuart. The Analogy of Feeling. **Mind**, january, 1952, pp. 1-12.

HARDCASTLE, Gary L. Logical Empiricism and the Philosophy of Psychology. In: RICHARDSON, Alan & UEBEL, Thomas. **The Cambridge Companion to Logical Empiricism**. 2008.

HEMPEL, Carl. The logical analysis of psychology (1935). In: : PETER, A. Morton. **A Historical Introduction to the Philosophy of Mind**. Broadview Press. 1997. Págs. 164-173.

HERGENHAHN, B. R. **An Introduction to the History of Psychology**. USA. Wadsworth, 2008.

HINTINKA, Merrill; HINTINKA, Jaakko. **Investigating Wittgenstein**. Blackweel Publisher, 1986.

HOLBOROW, L. C. Wittgenstein's Kind of Behaviourism? **The Philosophical Quarterly**, Vol. 17, No. 69 (Oct., 1967), p. 345-357.

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. Unesp, SP. 2008.

JACKSON, Frank. Epiphenomenal qualia. (1982) In: CHALMERS, David. **Philosophy of mind: classical and contemporary readings**. New York: Oxford University Press. 2002.

_____. What Mary didn't know. **The Journal of Philosophy**, v. 83, n. 5, p. 219-295. 1986.

KENNY, A. **Wittgenstein**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

KRIPKE, S. **Wittgenstein on rules and private language**. USA: Harvard University Press. 1982.

KRIKORIAN , Y. H. The publicity of mind. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 22, n. 3, p. 317-325, mar. 1962.

KIVERSTEIN, Julian. Wittgenstein, qualia and the autonomy of grammar. In: LEVY, D.; ZAMUNER, E. **Wittgenstein's enduring arguments**. USA: Routledge. 2009. p. 33-58.

LEVINE, Joseph. Materialism and qualia: the explanatory gap. In: CHALMERS, David. **Philosophy of mind: classical and Contemporary Readings**. New York: Oxford University Press. 2002.

LEWIS, Clarence Irving. **Mind and the World Order: Outline of a Theory of Knowledge**. Dover Publications (Dover Books on Western Philosophy), 1991.

LOCKE, John. **An essay concerning human understanding**. London: William Benton, Publisher Encyclopaedia Britannica. 1952. (Great Books of the Western World, vol. 35).

_____. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Abril Cultural, 1979. (Coleção os Pensadores).

MACHADO, Alexandre N. **As Investigações Filosóficas de Wittgenstein: Estilo e Método**. Apresentado em II Colóquio Prazer do Texto, UFBA, 2006. Disponível em: https://www.academia.edu/292110/As_Investigacoes_Filosoficas_De_Wittgenstein_Estilo_E_Metodo. Acesso em: 3 de janeiro de 2014 às 14:35.

MCDOWELL, John. **Conceptual capacities in perception**. 2005. Disponível em: <<http://cas.uchicago.edu/workshops/wittgenstein/files/2007/10/McDowell-Conceptual-Capacities-in-Perception-1.pdf>>. Acesso em: 29/09/2011.

MALCOLM, Norman. Knowledge of others minds. pp. 42-49. In: COONEY, Brian. **The place of mind**. USA: Wadsworth. 2000.

MILL, John Stuart. **An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy**. London. Longman. 1889.

MILLIKAN, Ruth Garrett. **In defense of public language**. Disponível em: <<http://www.philosophy.uconn.edu/departments/millikan/chomsky.pdf>>. Acesso em: 04/10/2011.

MONK, Ray. **Wittgenstein: o dever do gênio**. SP. Companhia das Letras. 1995.

MOORE, G. E. **Princípios Éticos – Escritos Filosóficos – Problemas Fundamentais da Filosofia**. SP. Abril Cultural, 1980. 188 p. (Coleção os Pensadores).

MUNDLE, C. W. K. "Private Language" and Wittgenstein's kind of behaviorism. **The Philosophical Quarterly**, Vol. 16, No. 62 (Jan., 1966), p. 35-46.

MULHALL, Stephen. **Wittgenstein's Private Language: Grammar, Nonsense, and Imagination in Philosophical Investigations**, §§243–315. Clarendon Press Oxford. 2007.

NAGEL, Thomas. What Is It Like to Be a Bat? (1974). In: CHALMERS, David. **Philosophy of mind: classical and contemporary readings** New York: Oxford University Press. 2002.

PAGIN, Peter. Sensation Terms. **Dialectica** Vol. 54, N°3 (2000), p. 177-199.

PRICE, H. H. Our Evidence for the Existence of Other Minds. **Philosophy**, Vol. 13, 1938, pp. 425-456.

PUTNAM, Hilary. The meaning of "meaning". In: CHALMERS, David. **Philosophy of mind: classical and contemporary readings**. New York: Oxford University Press. 2002.

_____. **Corda tripla: mente, corpo e mundo**. São Paulo: Idéias & Letras. 2008. Trad. de Adail Sobral.

ROCHA, Ethel. **Animais, homens e sensações segundo Descartes**". KRITERION, Belo Horizonte, nº 110, Dez/2004, p. 350-364.

RYLE, Gilbert. **The concept of mind**. New York: Routledge, 2009.

RUSSEL, Bertrand. What is mind? **The Journal of Philosophy**, v. 55, n. 1, p. 5-12, jan. 1958.

_____. **The problems of Philosophy**. Oxford University Press. 1972.

SEARLE, John. **Mind: A brief introduction**. Oxford University Press, USA. 2004.

SELLARS, Wilfrid. **Empirismo e filosofia da mente**. Trad. Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

SCHOEMAKER, Sydney. The inverted spectrum. **The Journal of Philosophy**, v. 79, No. 7 (Jul., 1982) p. 315-381.

SLUGA, Hans. "Whose house is that?" Wittgenstein on the self. In: SLUGA, H.; STERN, D. G. (Org.) **The cambridge companion to Wittgenstein**. Cambridge: Cambridge University Press. 2005.

STALNAKER, Robert, C. **Our knowledge of the internal world**. USA: Oxford University Press. 2008.

STERN, D. G. **Wittgenstein on Mind and Language**. Oxford University Press. New York. 1995.

_____. **Wittgenstein's philosophical investigations an introduction**. UK: Cambridge University Press. 2004.

TITCHENER, E. B. On "Psychology as the Behaviorist Views It". **Proceedings of the American Philosophical Society**, Vol. 53, No. 213 (Jan. - May, 1914) pp. 1-17.

WATSON, John B. Psychology as the Behaviorist Views it (1913) **Psychological Review**, 20, 158-177.

_____. **Behaviorism: the modern note in psychology (1929)**. Disponível em: <http://psychclassics.yorku.ca/Watson/Battle/watson.htm>. Acesso em: 12/10/2013 às 15:16 h.

WITTGENSTEIN, L. Notes for lectures on "private experience" and "sense data". **The Philosophical Review**, v. 77, n. p. 275-320, jul. 1968.

_____. **Notebooks 1914-1916.** New York: Harper Touchbook. 1984. Translated by G. E. M. Anscombe.

_____. **Philosophical Investigations.** Oxford: Wiley-Blackwell. (german-english bilingual edition) 2009. Translated by G. E. M. Anscombe. Revised by Peter Hacker and Joachim Schulte.

_____. **Observações sobre a filosofia da psicologia.** Trad. de Ricardo Hermann Ploch Machado. São Paulo: Idéias & Letras. 2008.

_____. **The Blue and Brown Books.** Oxford: Blackwell. 1958.

_____. **Tractatus lógico-philosophicus.** Trad. de Luiz Henrique dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008.

_____. **Zettel.** University of California Press, 2007.