

COMO APRENDEMOS O QUE É DOR? UMA ANÁLISE CRÍTICA DO §244 DAS *INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS* DE WITTGENSTEIN

JULIO ESTEVES

*Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro/CNPq
Centro de Ciências do Homem/Laboratório de Cognição e Linguagem
Av. Alberto Lamego, 2000
28013-600 CAMPOS DOS GOYTACAZES, RJ*

julioesteves@pesquisador.cnpq.br

Abstract: In this paper I mainly draw attention to the largely discussed § 244 of the *Philosophical Investigations* of Ludwig Wittgenstein. I begin by providing what I take to be a right reconstruction of the argument in it, in which Wittgenstein maintains that, in contradistinction to the presuppositions of the supporter of a private language, we learn words for sensations, like “pain”, for example, not by correlating the sign directly with the corresponding sensation. Instead, “pain” is learned in connection with the natural expression of pain, with pain-behavior, so that the word takes the place of the natural expression. Next, I develop two lines of criticism on Wittgenstein’s argument. First, I argue that Wittgenstein does not explain how the learner substitutes the conventional expression for the natural one. Second, I maintain that, in his explanation of how we learn words for sensations, Wittgenstein shares one of the most important presuppositions of the private language, the very one that he wanted to discard once and for all, namely, that one can know from her own case what pain is.

Key-words: Private Language. Sensations. Meaning.

Nas *Investigações Filosóficas*,¹ o filósofo Ludwig Wittgenstein coloca o problema de uma linguagem privada, argumentando contra a possibilidade de semelhante linguagem. De acordo com o diagnóstico de Witt-

¹ Doravante, citadas sob a forma abreviada (IF) e de acordo com a numeração dos parágrafos da edição alemã. As traduções serão de minha responsabilidade.

genstein, nossa linguagem não é apenas contingentemente um empreendimento intersubjetivo e socialmente estabelecido. Pelo contrário, uma linguagem constituída por signos efetivamente dotados de sentido e significado é, necessariamente, algo que não podemos estabelecer solipsisticamente, na privacidade de nossa subjetividade e sem recurso a uma instância intersubjetiva. Neste artigo, pretendo proceder a uma análise crítica de algumas das mais conhecidas e comentadas passagens das IF que tratam do problema, concentrando-me, em particular, no § 244. Terei de deixar para outra ocasião a consideração de outras passagens, como o § 258, por exemplo, que são, reconhecidamente, decisivas para uma compreensão e avaliação mais aprofundada do tema.

Mas o que seria uma linguagem privada e sobre o que ela referir-se-ia? No § 243 das IF, Wittgenstein a define como sendo aquela que só o usuário e instituidor poderia compreender, uma linguagem que seria propriedade privada daquele que faz uso dela, uma linguagem que, por princípio, não poderia ser traduzida em qualquer outra. Portanto, não se trata de uma linguagem como aquela de que faria uso um Robinson Crusóé perdido numa ilha. Pois ele estaria usando privada e solitariamente uma linguagem que aprendera anteriormente num contexto intersubjetivo. A linguagem visada por Wittgenstein seria privada, porque os **referentes dos signos** seriam objetos privados, ou seja, pelo fato de seus signos se referirem a algo que, por princípio, só o usuário poderia **saber**, nomeadamente, seus estados mentais, sentimentos e vivências subjetivas.

Contudo, não é sem mais evidente que haja um verdadeiro problema aqui. Pois a linguagem de que dispomos, a linguagem intersubjetivamente aprendida e socialmente compartilhada, possui palavras que designam tais estados mentais subjetivos, mediante as quais nós nos comunicamos uns com os outros acerca de nossas dores, emoções, sentimentos, vivências, etc., de uma maneira aparentemente não-problemática. Ora, para compreender em que sentido há aqui um o problema, precisamos atentar para o modo como Wittgenstein o abordou.

Wittgenstein parte de uma concepção dominante na filosofia, na psicologia e, creio, mesmo no senso comum, sobre a relação que, de um lado, cada qual tem com seus próprios estados mentais e vivências interiores, e, de outro lado, com os das demais pessoas. Essa concepção pode ser encontrada claramente expressa em Freud, por exemplo, num texto intitulado “O Inconsciente”.² Com efeito, Freud parte do pressuposto de que cada qual tem acesso **direto** e **imediato** somente aos seus próprios estados de consciência, não sendo possível ter acesso de um modo igualmente direto e imediato aos estados de consciência dos outros. E aí, então, coloca-se o problema: como é que posso **saber** que os outros têm exatamente isso que eu chamo de dor de dentes, por exemplo, quando me dizem que estão nesse estado? Pois eu não posso “sentir” a sua dor, mas só, no máximo, perceber seu comportamento e suas declarações. E, colocando o problema de uma maneira mais geral, como é que posso saber que os outros têm isso que eu chamo de estados subjetivos, consciência e uma mente?

A resposta de Freud é a seguinte: “que outra pessoa também tenha consciência, é uma inferência feita por analogia com base nas ações e manifestações perceptíveis dessa pessoa, de modo a tornar compreensível o comportamento dessa pessoa”.³ Ou seja, inicialmente, por exemplo, observo que minhas próprias dores são usualmente acompanhadas por certos comportamentos e manifestações característicos, como gemidos e determinadas exclamações. Quando observo, posteriormente, uma outra pessoa exibindo semelhante comportamento, infiro que ela se encontra num estado análogo àquele em que já me encontrei, pois isso é uma maneira de tornar compreensível o comportamento dessa pessoa. Porém, o próprio Freud admite que essa inferência analógica jamais forneça aquela certeza indubitável que só podemos alcançar no nosso próprio caso pessoal, ou seja, que, diferentemente do meu próprio caso,

² Cf. Freud, (1999, p. 198).

³ Id. *ibid.*, p. 199

jamais poderei estar absolutamente certo de que os demais estão passando exatamente pelos mesmos estados subjetivos pelos quais já passei, quando eles exibem comportamentos e manifestações correspondentes.

Freud está implicitamente fazendo referência a isso que, inspirados em Descartes, os filósofos costumam chamar de autoridade máxima da 1ª pessoa, no que tange aos estados mentais. Essa autoridade da 1ª pessoa se manifesta na incorrigibilidade e impossibilidade de falsificação dos enunciados que uma pessoa faz acerca de seus próprios estados. Com efeito, se for ao dentista reclamando de uma dor no molar esquerdo, e se ele me retrucar que o dente problemático é, na verdade, o molar direito, continuará sendo indubitável, infalsificável e incorrigível que eu sinto dor no molar esquerdo. Naturalmente, esse enunciado estará ao abrigo de toda dúvida e possibilidade de correção por parte de um terceiro, no caso, o dentista, somente na medida em que se referir à dor enquanto estado subjetivo, e não na medida em que pretende localizar corretamente a origem da dor, para o que o dentista é antes a pessoa mais qualificada. Em suma, acerca de seus próprios estados, cada qual é uma autoridade que não admite ser corrigida. Essa incorrigibilidade ou indubitabilidade está fundada no fato, acima mencionado, de que tenho consciência direta e imediata das minhas próprias dores, respectivamente, de meus próprios estados. E, com efeito, não preciso consultar ninguém para saber que estou com dor de cabeça, com fome, entediado, alegre, etc., pelo contrário, os outros é que têm de me consultar, se quiserem sabê-lo. Por outro lado, só posso ter uma consciência mediata dos estados dos demais, e, justamente por isso, qualquer enunciado feito acerca dos estados subjetivos de uma 3ª pessoa não estará ao abrigo da dúvida e da correção.

Mas o que tem isso a ver com uma linguagem privada? O problema é que esse processo de atribuição de estados mentais e consciência aos demais mediante uma inferência analógica fornece conclusões precárias, pois são concebíveis diferentes causas ou condições para um mesmo comportamento ou manifestação. Assim, por exemplo, os gemidos e

exclamações de uma pessoa poderiam encontrar uma perfeita explicação não num remetimento à presença de um estado mental de dor correspondente nela, e, sim, a causas puramente fisiológicas. De acordo com isso, na continuação de seu artigo, o próprio Freud observa que, nos estágios iniciais da civilização, os homens atribuíam consciência a plantas, animais e à natureza inanimada em sua totalidade, tomando os trovões e raios de uma tempestade como manifestações de fúria análogas às humanas. Mas, se é assim, coloca-se a pergunta: se a atribuição de consciência à natureza inanimada se revelou infundada, por que também não o seria a atribuição de consciência e mente aos nossos (aparentemente) semelhantes? Numa de suas *Meditações*, Descartes pergunta se estaria de fato descartada a possibilidade de que o que parecem ser homens andando sob sua janela não passassem de máquinas movidas por molas e cobertas com chapéus e casacos. Ou seja, se só posso saber no meu próprio caso que tenho consciência e estados mentais, com que direito eu os atribuo aos demais, já que todo o seu comportamento poderia encontrar uma explicação puramente fisiológica ou mecânica?

Na verdade, o problema tal como encarado por Wittgenstein não se coloca nessa forma extremamente cética, embora esteja relacionado com seus pressupostos epistemológicos, ou seja, com essa concepção sobre o modo como venho a **saber** que os outros têm estados mentais semelhantes aos meus. Pois Wittgenstein dá por concedido que haja outras mentes, mas admite que, supondo que seja mediante uma inferência analógica que venho a acreditar que os outros têm estados mentais semelhantes aos meus, é possível que estejamos falando sobre coisas totalmente diferentes quando conversamos sobre nossos estados mentais, por exemplo, quando dizemos uns para os outros que o céu hoje se apresenta com um azul tão lindo ou que o jiló é amargo ou que estamos com dor de dente. Com efeito, como cada um não pode ter acesso direto às sensações internas do outro, então, por princípio, é possível que as palavras usadas para se referir a elas signifiquem uma coisa diferente para cada usuário; é sempre possível, por exemplo, que o que você chama de

azul seja aquilo que eu percebo como vermelho, ou que o que você chama de amargo seja o que percebo como doce, e assim por diante. Ou seja, parece não ser inconcebível que cada um de nós seja, por assim dizer, “daltônico” com relação ao outro, só que relativamente a todas as qualidades sensíveis, apesar de empregarmos sempre as mesmas palavras para designar sensações a cada vez diferentes.⁴ Essa possibilidade, que, aliás, Wittgenstein quer descartar, é muito bem ilustrada por ele mesmo no § 293 das IF.

Se eu digo de mim mesmo que sei somente a partir de meu próprio caso o que significa a palavra “dor”, - não terei de dizer **isso** também dos outros? E como é que eu posso generalizar de um modo tão irresponsável assim esse meu caso particular? (...) Suponhamos que cada um tivesse uma caixa, dentro da qual houvesse algo que denominamos “besouro”. Ninguém pode olhar dentro da caixa do outro; e cada qual diz que sabe somente a partir da visão do **seu** besouro, o que seja um besouro. – Poderia bem ser que cada qual tivesse uma coisa diferente em sua caixa. Poder-se-ia mesmo imaginar que tal coisa se modificasse constantemente (...).

Desse modo, podemos dizer que, por princípio, cada um poderia inventar uma linguagem privada para, por assim dizer, referir-se “aos seus próprios besouros”. Essa linguagem só poderia ser compreendida pelo seu próprio inventor e seria intraduzível para os demais, porque os referentes de semelhante linguagem seriam algo que os outros não poderiam saber. Poderíamos continuar usando as palavras disponíveis na linguagem intersubjetivamente compartilhada acerca dos estados mentais, dando a aparência de que estamos nos entendendo mutuamente, mas, no fundo, cada qual saberia que o significado verdadeiro de cada uma delas não é captável pelos demais, pois só cada qual sabe como é o

⁴ A esse respeito, é interessante notar que muitas pessoas só descobrem que são daltônicas em idade já avançada e que outras talvez sequer venham a descobrir isso, pois o distúrbio não impede que levem uma vida normal, ou seja, que parem diante do sinal vermelho e que prossigam diante do verde, etc.

“seu besouro”. Cada qual saberia que só as palavras que inventou para seu próprio uso e que não pode explicar a mais ninguém exprimem seus estados subjetivos. Assim, em última análise, não seria possível um verdadeiro diálogo, mas, sim, solilóquios sobre as vivências do mundo interior.

Contra essa possibilidade, Wittgenstein desenvolve um argumento indireto, no qual ele se detém numa análise do modo como efetivamente aprendemos as palavras disponíveis na linguagem ordinária referentes aos estados mentais, constatando que o apelo a instâncias intersubjetivas é fundamental em tal aprendizado. Essa linha de argumentação é apresentada principalmente no § 244 das IF. Nessa passagem, tomando por base o exemplo da palavra “dor”, Wittgenstein procura evidenciar o papel representado por aqueles mesmos comportamentos e manifestações a que Freud faz alusão e que pareciam colocar o próprio problema, no que tange ao aprendizado e ensino das palavras de sensações. Entretanto, Wittgenstein busca fornecer uma interpretação diferente da de Freud para o modo como o comportamento funcionaria no estabelecimento do significado das palavras para sensações. No que segue, concentrar-me-ei numa exposição e crítica ao argumento encontrado no § 244.

Antes de tudo, é preciso tomar conhecimento do conteúdo do § 244, e, por isso, eu o reproduzo quase que na íntegra.

Como é que as palavras se **referem** às sensações? (...) Como é produzida a ligação do nome com o nomeado? Essa pergunta é a mesma que a seguinte: como um homem aprende o significado dos nomes de sensações, por exemplo, da palavra “dor”? Esta é uma possibilidade: palavras são ligadas à expressão originária, natural, da sensação e postas em seu lugar. Uma criança se feriu, e grita; os adultos falam com ela, ensinam-lhe exclamações e, mais tarde, frases. Eles ensinam à criança um novo comportamento de dor. (...)

Assim, Wittgenstein começa perguntando pelo modo como as palavras se **referem** às sensações. Ou seja, ele está interessado no modo como as palavras são conectadas às sensações. Em contraposição aos

pressupostos de uma linguagem privada, Wittgenstein quer recusar que as palavras se refiram **diretamente** às sensações. Ele quer evitar que se interpretem palavras de sensação como designações de objetos peculiares, aos quais cada um de nós teria acesso por uma espécie de percepção interna, privada e individual, mediante a qual **estabeleceríamos**, de um modo igualmente privado, o significado de tais palavras. Desse modo, embora Wittgenstein afirme que “denominamos as sensações” e que damos “nomes à sensação”, sua tese é justamente que palavras sobre sensações não são nomes, no sentido técnico do termo, que, como tais, teriam uma referência direta a determinadas “coisas”, como seus correlatos.⁵ Em contraposição a isso, ele quer mostrar que a conexão entre a palavra e a sensação é estabelecida **indiretamente**, a saber, mediante o **comportamento**.

Para compreender mais precisamente o § 244, é preciso ter em vista um determinado princípio que perpassa toda a filosofia da linguagem wittgensteiniana e que aparece enunciado logo ao início de seu *Das Blaue Buch*: “*Die Bedeutung eines Wortes ist das, was die Erklärung der Bedeutung erklärt*” (“O significado de uma palavra é aquilo que a explicação do significado explica”)⁶. O sentido desse princípio ou máxima é o seguinte. Wittgenstein quer livrar a filosofia da linguagem da noção de essência e, de resto, da noção de objeto em geral, como algo constituinte do significado das expressões lingüísticas. Pois é muito natural supor, por exemplo, que o significado da palavra “vermelho” seja a essência do vermelho, aquilo que há de comum a uma pluralidade de objetos que tenham essa cor, o Vermelho em si. Naturalmente, esse objeto peculiar, a vermelhidão ou a essência do vermelho, não poderia ser encontrado no nosso mundo, no tempo e no espaço, onde somente coisas vermelhas podem ser encontradas, e, sim, numa esfera metafísica, com todos os problemas que acarreta a admissão de uma tal esfera. É por isso que Wittgenstein

⁵ Cf., a esse respeito, Kenny (1974, pp. 181-182).

⁶ Cf. Wittgenstein (1984, p. 15).

introduz em suas investigações o princípio acima mencionado, visando trazer a questão do significado das expressões lingüísticas, por assim dizer, “do céu para a terra”. Assim, se quisermos saber qual é o significado da palavra “vermelho”, atentemos para o modo como somos primeiramente introduzidos no seu uso, ou seja, para o modo como o significado dessa palavra nos é explicado. Pois, o que quer que nos seja explicado no processo de explicação do significado de “vermelho” será exatamente, nem mais nem menos, o significado dessa palavra.⁷ E, aí, fica claro que a explicação do significado da palavra “vermelho” não é feita mediante remetimento a uma suposta essência do vermelho que existiria num mundo metafísico. Pelo contrário, o que nos é apresentado no processo de explicação dessa palavra são objetos (físicos) vermelhos, como exemplos positivos, e objetos (físicos) não-vermelhos, como exemplos negativos, com base nos quais apreendemos não um objeto abstrato, a essência do vermelho, o Vermelho em si, e, sim, a **regra** de uso desse predicado, a qual é algo que não se deixa reduzir à categoria de objeto.

Wittgenstein aplica esse princípio geral ao caso da palavra “dor”, o que pode ser evidenciado em sua pergunta: “como um homem aprende o significado dos nomes de sensações, por exemplo, da palavra ‘dor?’”. Segundo Wittgenstein, precisamos atentar para o que é ensinado, respectivamente, para o que é aprendido na explicação do significado dessa palavra, ou seja, para o modo como somos originariamente introduzidos no seu uso. Ora, segundo Wittgenstein, **uma possibilidade** de concepção do modo como se explica o uso dessa palavra é a seguinte. A criança se fere e chora, sendo o choro uma expressão natural da dor. O adulto vem até ela, fala com ela, ensinando-lhe **exclamações**, como “ai!”, que já

⁷ Pelo menos é o que pensa Wittgenstein. Pois poder-se-ia replicar que a explicação do significado nada mais seria que uma maneira de intermediar intersubjetivamente o significado das palavras, de modo que o esclarecimento da primeira seria, no máximo, um primeiro passo para o esclarecimento do status do segundo.

são expressões convencionais, e, mais tarde, frases inteiras, como “eu estou com dor”.

Com sua concepção da situação de aprendizagem da palavra “dor”, Wittgenstein pretende mostrar que o que é ensinado ou aprendido não é propriamente uma **palavra para a sensação de dor**, um nome da sensação de dor, mas, sim, um novo **comportamento expressivo de dor**, um comportamento lingüístico e convencional que **substitui** o comportamento natural. Em suma, segundo Wittgenstein, a frase “eu tenho dor” não passa de uma maneira sofisticada de expressar o que originalmente era expresso por gemidos ou grunhidos. Isso fica completamente claro, quando Wittgenstein se esforça por marcar a especificidade de sua concepção frente a uma outra concepção, com a qual a primeira poderia ser confundida, na seqüência do mesmo § 244, dando voz a um interlocutor imaginário.

“Tu dizes, então, que a palavra “dor” significa propriamente o gritar?”
– Pelo contrário, a expressão verbal “dor” substitui o grito e não o descreve.

Ou seja, embora Wittgenstein se esforce por mostrar que a ligação da palavra “dor” com a sensação correspondente não é feita mediante uma suposta percepção interna e direta da mesma, e, sim, indiretamente, pela mediação do comportamento, ele também quer evitar que se reduza o significado dessa palavra ao comportamento correspondente. Em outras palavras, Wittgenstein quer evitar que se o tome como um representante de uma espécie de semântica behaviorista. Pois, se, de um lado, o que é ensinado não é um nome ou designação de um objeto peculiar e acessível por uma espécie de percepção interna, a saber, a sensação de dor, de outro lado, Wittgenstein também recusa que “dor” seja um nome ou designação de um objeto acessível à percepção externa, ou seja, o comportamento de dor. Em contraposição ao behaviorismo, Wittgenstein recusa que o significado da palavra “dor” seja um determinado tipo de comportamento; pelo contrário, “dor” é ela própria um modo de

comportamento, uma expressão comportamental convencional (lingüística) que substitui o comportamento natural.

A teoria wittgensteiniana das palavras de sensação apresentada no § 244 das IF modifica inteiramente aquela concepção reinante na história da filosofia, pelo menos desde Descartes. Pois Wittgenstein introduz uma explicação alternativa para a incorrigibilidade, indubitabilidade e impossibilidade de falsificação características dos enunciados que uma pessoa faz acerca de seus próprios estados. Pois essa impossibilidade de correção e de falsificação era interpretada por Descartes e por seus seguidores da seguinte maneira: se os enunciados sobre os próprios estados não podem ser falsos, então são necessariamente verdadeiros. Assim, Descartes teria circunscrito uma classe de enunciados dotados daquela característica a mais desejável para uma forma de **saber**, ou seja, a de serem necessariamente verdadeiros. Ora, quando Wittgenstein recusa que a palavra “dor” seja um nome de um objeto peculiar, acessível de uma maneira igualmente peculiar, ele está também recusando que a palavra “dor”, quando usada na composição de frases inteiras, forme frases assertóricas e, menos ainda, frases assertóricas necessariamente verdadeiras. Pois, se, como foi dito, a palavra “dor” é uma manifestação comportamental, uma expressão convencional que substitui a expressão natural da sensação de dor, as frases em que é usada são, por sua vez, **frases expressivas**, exclamações e gemidos de dor sofisticados, e não enunciados declarativos.⁸ Em suma, “eu tenho dor” não é um enunciado cons-

⁸ Apesar dessa concepção dever valer para todos os nomes de sensação e para as frases com eles formadas, algumas qualificações devem ser feitas aqui. Pois, como observa Hacker (1986, p. 294), “seria errado dizer que ‘eu tenho dor’, **sempre que** usada, tenha o mesmo status lógico de um gemido. (...) ‘Eu não tenho dor de dentes’ não **significa** nem ‘eu não estou gemendo’ nem é substituída de não gemer”. Do mesmo modo, Wittgenstein concede que algumas vezes descrevemos nossas dores. Contudo, como salienta o próprio Hacker, o importante é que estes últimos usos são secundários, pois estão enraizados e são completamente dependentes da manifestação e expressão primitiva da dor. - Em sua

tativo ou descritivo, veiculante de um saber (privilegiado) sobre um determinado estado, e, sim, um enunciado expressivo desse estado. Por conseguinte, esse enunciado não está no âmbito da verdade ou falsidade, pois não faz sentido tomar posição diante de uma expressão ou exclamação, dizendo que é verdade ou falso o que está sendo dito. Assim, contrariamente ao que pensou Descartes, os enunciados sobre os próprios estados subjetivos são incorrigíveis e indubitáveis não pelo fato de serem necessariamente verdadeiros, mas, sim, pelo singelo fato de não poderem ser nem falsos nem verdadeiros.

Além disso, a teoria do § 244 apresenta algo que é de suma importância para o problema da possibilidade de uma linguagem privada. Pois, se Wittgenstein tem razão; se o significado da palavra “dor” é ensinado por um adulto que tem por base a exibição de um comportamento por parte de uma criança, então, contrariamente àquela concepção cética que deu azo à pergunta pela possibilidade de uma linguagem privada, teríamos de dizer que, por princípio, tem de ser possível saber se e quando outros têm dores. Pois, do contrário, não seria possível ensinar a alguém o significado ou o modo de uso dessa palavra, não seria possível ensinar a nossa linguagem intersubjetiva sobre sensações. Assim, em contraposição a Freud, Wittgenstein alega que nós não sabemos o que seja dor ou qualquer outro estado subjetivo, ou seja, o que significa a palavra “dor”, a partir da própria experiência interna, correlacionando o signo diretamente com a sensação, por assim dizer, de dentro para dentro. Esse processo faria com que o comportamento exterior se tornasse secundário e desnecessário no estabelecimento e aprendizado do significado da palavra, conduzindo-nos ao ceticismo com relação a outras mentes dotadas de estados mentais semelhantes aos nossos e à concepção de uma

assimilação das frases sobre as sensações às expressões ou interjeições, Wittgenstein talvez tenha sido influenciado pela palavra alemã para interjeição (*Empfindungswort*), que aparece no texto em seu sentido literal, ou seja, como “palavra de sensação”.

linguagem privada.⁹ Pelo contrário, segundo Wittgenstein, nós só aprendemos o significado da palavra “dor” no contexto do comportamento, ou seja, correlacionando a palavra “dor” com a sensação correspondente **de fora para dentro**. Assim, pelo menos aparentemente, no momento do estabelecimento do significado da palavra, alguém tem de saber que outra pessoa está com dor, porque isso é condição de ensinar o modo de emprego da palavra.

Reduzida ao essencial, essa é a teoria wittgensteiniana das palavras que se referem às sensações, tal como apresentada no § 244 das IF. Passemos, agora, às minhas críticas a ela.

Em primeiro lugar, é preciso observar que Wittgenstein ainda não estará livre da acusação de estar comprometido com alguma espécie de behaviorismo, se ele se limitar simplesmente a rejeitar que o significado das palavras ou nomes de sensação se reduza aos comportamentos exibíveis, mas sem rejeitar também, por assim dizer, a “ontologia behaviorista”. O que tenho em mente aqui é que sua teoria tem de abrigar também a noção de que sensações **são** alguma coisa, ainda que não acessíveis por uma percepção interna, e a de que as palavras ou nomes de sensação são justamente expressões **de sensações**. Pois um dos objetivos do behaviorismo é destruir o “mito da interioridade”, ou seja, deixar de lado toda a gama das vivências subjetivas, como se fosse algo descartável e até inexistente, e, como decorrência disso, ficando somente com os comportamentos como possíveis correlatos das palavras que usualmente empregamos para nos referir antes às sensações e vivências propriamente ditas. Em suma, é preciso que Wittgenstein mostre que leva a sério a existência do “besouro na caixa”. E que ele não leve a sério o “besouro”, é algo que podemos depreender da seqüência do acima citado § 293.

Porém, e se a palavra “besouro” tivesse um uso para aquelas pessoas? – Nesse caso, não seria o uso para a designação de uma coisa. A coisa na caixa não pertence de modo algum (*überhaupt*) ao jogo de linguagem, nem

⁹ Cf. Tugendhat (1989, p. 99).

sequer também como um **algo**: pois a caixa também poderia estar vazia. Não, podemos “pôr de lado” essa coisa na caixa; ela se suprime, o que quer que ela seja.

Essa passagem, como, aliás, inúmeras outras, é um testemunho inequívoco de um compromisso com uma forma de behaviorismo por parte de Wittgenstein. A “caixa pode estar vazia”, podemos supô-la vazia, e, no entanto, o jogo de linguagem com palavras de sensações continuará existindo.

Porém, ainda mais grave do que essa referência textual, uma análise do próprio § 244 permite aproximar Wittgenstein do behaviorismo. Pois não é claro para mim em que medida a explicação por ele dada para o modo como aprendemos o emprego da palavra “dor” permite compreender como se aprende que ela é uma *Empfindungswort*, ou seja, uma palavra ou um nome de sensação, e não uma palavra ou um nome de comportamento, como quer o behaviorismo. É que, de acordo com a explicação dada no § 244, a palavra em questão é sempre aprendida em conexão com a exibição de um comportamento, o que torna o último essencial para o significado do nome de sensação, **mas parece tornar a própria sensação algo dispensável para o significado**.

É claro que Wittgenstein responderia que não se trata, justamente, de uma *Empfindungswort*; ou seja, “dor” não é uma palavra que designaria um objeto peculiar, acessível por uma suposta percepção interna, cuja peculiaridade de acesso, a saber, cujo acesso se daria pelo que Russell chamava de *acquaintance*, serviria para estabelecer privada e solipsisticamente o significado de “dor”. Ou seja, “dor” não é um nome de uma sensação. Mas, por outro lado, “dor” também não designa um objeto acessível por uma percepção externa, a saber, o comportamento de dor. Em suma, Wittgenstein sustenta que “dor” é uma **expressão da sensação**, e não um nome de um objeto, seja interna, seja externamente acessível.

Diante dessa possível réplica, é preciso dizer o seguinte. O que continua duvidoso é que o modelo explicativo sugerido por Wittgenstein torne compreensível como o aprendiz da linguagem aprende, em primeiro

lugar, que “dor” é uma **expressão**, e, em segundo lugar, que é uma palavra referente justamente à **dor**, i.e. a um determinado estado subjetivo.

Com relação ao primeiro problema, deve-se notar que, na situação descrita por Wittgenstein, o adulto está numa perspectiva de 3ª pessoa, quando vem até a criança que se feriu. Desse modo, na situação propugnada por Wittgenstein, o adulto não profere ele próprio exclamações de dor, não expressa nenhuma dor: nem a sua, já que, por hipótese, não a está sentindo, nem a da criança, já que cada qual só pode expressar a sua dor, e não a de um terceiro (não faz sentido dizer “ai!” por um terceiro).¹⁰ Pelo contrário, o adulto se dirige à criança ou bem **constatando** que ela tem dor, ou bem **perguntando** se ela tem dor. Assim, as frases que o adulto profere são ou bem frases declarativas, ou bem interrogativas, enquanto *pendant* teórico das primeiras,¹¹ acerca da dor da criança. Mas, se o processo de aprendizado se dá dessa maneira, como é que a criança seria capaz de compreender que a palavra “dor”, usada em frases constativas pelo adulto, deve ser empregada na sua própria perspectiva, na perspectiva de 1ª pessoa, em frases expressivas, e não em **frases des-critivas**, por exemplo, de seu estado interno? Numa palavra, o que impediria que a criança desenvolvesse uma semântica cartesiana acerca dos nomes de sensação?

O segundo problema decorre naturalmente do primeiro. Contudo, para compreendê-lo mais claramente, precisamos fazer um rápido excursão pela crítica wittgensteiniana à noção de definição ostensiva. Esta última constitui um dos aspectos de sua crítica mais geral à assim chamada teoria agostiniana da linguagem, segundo a qual o significado dos signos seria algo da ordem de um objeto. Ora, partindo desta última suposição, é muito natural concluir que a maneira *par excellence* de definir

¹⁰ Salvo em determinadas situações, como quando, por exemplo, vemos uma entrada desleal de um jogador de futebol sobre outro e produzimos exclamações de dor, justamente porque **colocamo-nos no lugar do jogador agredido**.

¹¹ Cf., a esse respeito, Tugendhat (1976, p. 111).

ou explicar o significado de um signo é exibindo o objeto correspondente. Ora, no início de *Das Blau Buch*, Wittgenstein argumenta que a tentativa de ensinar o significado de uma palavra fictícia (“*love*”), apontando para um lápis, ou seja, para um objeto que apresenta uma multiplicidade de aspectos e que pode estar numa multiplicidade de relações, pode conduzir a uma multiplicidade de interpretações por parte dos aprendizes, nenhuma delas correspondendo à intenção daquele que ensina. Como pode ser depreendido de inúmeras passagens, o cerne da crítica por Wittgenstein está em pôr em relevo o fato de que a definição ostensiva deixa em aberto o “posto” ou o “lugar” que a palavra ocupa na linguagem ou gramática. “Assim, se eu sei que alguém pretende me explicar uma palavra que designa uma cor, a definição ostensiva ‘Isto se chama sépia’ auxiliar-me-á a compreender a palavra” (IF § 30).

Contudo, apesar da grande importância concedida pelos intérpretes mais simpáticos a Wittgenstein, pelo menos algumas das deficiências por ele apontadas na noção de definição ostensiva podem ser remediadas. A esse respeito, Quine (1969, p. 31) mostrou que, caso queiramos, por exemplo, ensinar o significado de “*sépie*” sem explicar verbalmente o posto da palavra, basta exibir uma pluralidade de objetos que apresentem todos essa mesma cor e que variem entre si, no que tange a outros aspectos irrelevantes. Ou seja, interpretações errôneas de definições ostensivas, pelo menos das palavras que designem objetos externos ou suas propriedades, podem ser sempre ulteriormente corrigidas pela mera exibição de objetos.

Retornando à situação propugnada por Wittgenstein no § 244, dado que o adulto vem até a criança empregando frases descritivas, podemos perguntar: como é que a criança consegue discernir por si mesma o “posto” da palavra “*dor*”, a saber, que ela deve ser colocada no lugar da expressão natural, e não, como quer o behaviorismo, descrevê-la? Como é que a criança consegue discernir que o “posto” da palavra “*dor*” é: “palavra referente a um estado subjetivo”? Mais exatamente, como é que a criança compreende que a palavra expressa justamente uma deter-

minada sensação, já que, na explicação fornecida por Wittgenstein para a explicação do significado, o acento é totalmente colocado sobre o comportamento exibido, sem qualquer referência ao papel da sensação? O que é que impede que a criança tome “dor”, incorretamente, como palavra que designa um comportamento, e não como expressão de uma sensação? Pois, de acordo com Wittgenstein, a criança sempre aprende a palavra exclusivamente em conexão com o comportamento, e todas as tentativas de correção por parte do adulto terão de ser feitas sempre em conexão com o comportamento. Como seria possível uma correção nesse caso? Numa palavra, o que impediria que a criança desenvolvesse uma semântica behaviorista acerca dos nomes de sensação?

Ora, pelo que posso depreender do texto citado, Wittgenstein parece supor que o “posto” da palavra “dor”, a saber, que se trata de uma palavra referente à sensação **de dor**, e não a qualquer outra coisa e muito menos ao comportamento, é algo que não precisa ser explicado, ensinado ou aprendido, já que a palavra foi colocada no lugar da expressão natural e originária justamente da dor. Continua não esclarecido como é que a criança consegue discernir que as frases descritivas usadas pelo adulto devem ser transformadas por ela em frases expressivas, ou seja, que devem ser colocadas em substituição à expressão natural. Porém, supondo que essa transformação se opere como que por milagre, Wittgenstein parece também supor que a **ligação da expressão convencional com a sensação de dor é, por assim dizer, herdada da ligação que havia entre a expressão natural e tal sensação**, e, por isso, é algo que não precisa ser ensinado. Aliás, essa conclusão está plenamente de acordo com aquela máxima que orienta a filosofia da linguagem wittgensteiniana: o significado da palavra “dor” é nada mais nada menos que aquilo que é ensinado ou aprendido na explicação do significado de tal palavra. E, no processo de substituição da expressão natural pela convencional, a única coisa que se ensina ou se aprende é propriamente um novo comportamento ou expressão (de dor). Mas aquilo **de que** é comportamento ou expressão não precisa ser ensinado ou aprendido, pois

estava desde sempre dado com a expressão natural. Assim, o que é propriamente ensinado é somente um novo (convencional) comportamento (de dor); em outras palavras, o que é propriamente ensinado é o que seja “dor”, entre aspas, i.e. a palavra, mas não o que ela designa, a dor, sem aspas, i.e. a sensação. Contudo, se isso estiver correto, então **Wittgenstein estaria concedendo algo que está pretendendo negar, a saber, que cada qual por si mesmo é capaz de saber por experiência própria, sem necessidade de aprendizado, o que é dor** (cf. § 293). E, se isso for concedido, então Wittgenstein estaria concedendo uma importante premissa do argumento a favor da possibilidade de uma linguagem privada.

Em defesa de Wittgenstein, poder-se-ia aqui objetar que minha crítica estaria fundada numa compreensão frouxa e até mesmo ingênua da palavra “saber”. Com efeito, se por essa palavra entendermos especificamente saber proposicional, ou seja, saber que algo é o caso de um conceito, então poder-se-ia sustentar contra minha linha de argumentação que o aprendiz não pode saber por si mesmo o que é dor. Pois, para isso, ele teria de poder dispor do conceito de dor, algo que, de acordo com a tese geral da filosofia analítica da linguagem, só se torna primeiramente possível quando se é inserido numa linguagem intersubjetivamente compartilhada dotada das expressões lingüísticas correspondentes. Contudo, as premissas em que se funda semelhante objeção não estão ainda disponíveis na passagem das *Investigações* por mim criticamente analisada. Pois se aquela tese da filosofia analítica da linguagem é válida também para as palavras que designam sensações ou os próprios estados subjetivos em geral, é algo que ultrapassa os quadros do § 244, dependendo antes de uma avaliação crítica do famoso § 258, no qual Wittgenstein apresenta um argumento direto contra a possibilidade de estabelecimento privado do significado de semelhantes palavras.

Diante do exposto, como Wittgenstein afirmou no § 244 que estava apresentando **uma possibilidade** de explicação do modo de ensino da palavra “dor”, ofereço uma outra possibilidade, que, creio, dará conta

das dificuldades anteriormente apontadas. Poderíamos argumentar, em conformidade com o que foi dito logo acima, que cada qual sabe por experiência própria o que seja dor, i.e. que cada qual consegue distinguir esse estado subjetivo de outros estados subjetivos, identificando-o sempre que ele ocorre e podendo, por princípio, inventar por si mesmo um nome para esse estado. Depois, a partir da observação do comportamento dos adultos, cada qual aprende o nome que se dá intersubjetivamente a isso que por si mesmo já sabia ser dor. Porém, a palavra intersubjetivamente aprendida, diferentemente da inventada por si próprio, não diz respeito propriamente ao estado, mas ao comportamento. Talvez se possa dizer também o seguinte: o que se aprende **depois** é como **expressar** a dor de uma maneira intersubjetivamente partilhada. E a criança terá aprendido a palavra “dor” exatamente como uma expressão, porque, diferentemente da situação descrita por Wittgenstein, ela a teria aprendido colocando-se na perspectiva de 3ª pessoa, na qual ela própria só pode fazer enunciados descritivos, observando e constatando as expressões de dor feitas por adultos colocados na perspectiva de 1ª pessoa.

Desse modo, o argumento do § 244 parece mesmo recorrer implicitamente à suposição de uma identificação privada dos próprios estados, defendida pelos proponentes da linguagem privada, ao invés de descartá-la. Além disso, um exame mais cuidadoso da situação de aprendizado concebida por Wittgenstein mostra que, na verdade, ele compartilha de outros pressupostos com seu adversário, mais exatamente, daquele procedimento de inferência analógica que, ironicamente, ele queria despachar. Pois, com efeito, poderíamos descrever da seguinte maneira a situação propugnada por Wittgenstein no § 244. A criança se fere e grita, e o adulto vem até ela. Baseado na sua própria experiência da sensação de dor, que, no passado, foi acompanhada de um comportamento análogo ao agora exibido pela criança, o adulto infere que a criança está tendo algo semelhante, a saber, a sensação de dor, ensinando-lhe, então, as palavras correspondentes. Em nada disso há uma prova de que, por princípio, tem de ser possível **saber** que outros sentem dores.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- FREUD, S. "Das Unbewusste". *Gesammelte Werke*. Band X. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999.
- KENNY, A. *Wittgenstein*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974.
- HACKER, P. M. S. *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*. Second edition revised. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- QUINE, W.V.O. *Ontological Relativity and other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969.
- TUGENDHAT, E. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976.
- _____. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen*. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995.
- _____. *Das Blaue Buch*. Band 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.