

## 2 UM ENCONTRO COM A ANTROPOLOGIA

Vimos no capítulo anterior que a segunda fase da obra de Wittgenstein nos fornece uma nova concepção de linguagem, que se opõe à concepção referencialista do significado. Nesse período o autor passa a afirmar que a linguagem deve ser compreendida dentro de seu contexto de uso, dentro da forma de vida e jogo de linguagem em que está inserida, e não mais com referência a uma suposta estrutura lógica universal. Defende, portanto, uma concepção de significado contextual, que nos permite falar em uma relatividade de estruturas gramaticais, já que as diferentes linguagens não são mais pensadas como derivações, mais ou menos aproximadas, dessa estrutura lógica única, mas sim como sistemas que constituem seus próprios padrões de racionalidade, que se fundamentam em formas de vida particulares.

Esse ponto de vista implica em uma nova percepção da tarefa da filosofia, que consiste agora em descrever os usos da linguagem, o seu funcionamento ordinário, inserida em uma forma de vida, opondo-se assim às concepções anteriores, que supunham que a filosofia deveria nos oferecer teorias explicativas gerais. De acordo com essa nova noção, a própria tentativa de formular teorias é a origem de nossos problemas filosóficos, pois retiramos o conceito de seu uso, gerando uma separação que impede que tenhamos uma compreensão correta de seu significado, do seu modo de funcionar. A filosofia não pretende descobrir nada de novo, mas apenas compreender o que já está aí, diante de nós. A descoberta de novos fatos, a invenção de novas teorias, não pode contribuir em nada para a dissolução dos problemas da filosofia.

Essa nova noção de linguagem e dos procedimentos próprios da filosofia que Wittgenstein nos fornece, e que rompe não só com posições estabelecidas da filosofia analítica, mas também, de acordo com o próprio filósofo, com concepções da primeira fase de sua obra, é resultado, em parte, de diálogos e debates travados entre 1929 e 1933, o chamado “período de transição” da obra do autor. O economista marxista Piero Sraffa teria sido uma de suas influências nesse

período, a quem Wittgenstein atribui o mérito de lhe proporcionar uma perspectiva “antropológica” dos problemas filosóficos<sup>70</sup>. Essa perspectiva fica evidente em sua abordagem da linguagem como parte das práticas humanas, como parte de uma forma de vida, e não mais como um sistema abstrato de precondições para a representação. As críticas que Wittgenstein desenvolve a respeito da obra *The Golden Bough* (1890), do antropólogo James George Frazer também são bastante representativas desse momento. Suas notas sobre esse estudo prefiguram algumas concepções fundamentais para a segunda fase de sua filosofia, desenvolvidas posteriormente nas *Investigações Filosóficas* (1953), e coloca questões sobre o debate, ainda em voga, quanto à possibilidade de comparar diferentes culturas.<sup>71</sup>

## 2.2. WITTGENSTEIN DE ENCONTRO A FRAZER

Durante esse chamado período de transição, Wittgenstein manifestou interesse em conhecer a obra *The Golden Bough* (1890), do antropólogo vitoriano James Frazer. Em 1931, pede a M. O’C Drury que consiga uma cópia da obra e a leia para ele. Drury revela:

*Wittgenstein told me he had long wanted to read Frazer’s The Golden Bough and asked me to get hold of a copy out of the Union Library and read it out loud to him. I got the first volume of the full edition and we continued to read it for some weeks. He would stop me from time to time and make comments on Frazer’s remarks.*<sup>72</sup>

Posteriormente, em 1936, Wittgenstein recebe uma edição abreviada do *Golden Bough* e faz mais algumas anotações referentes a passagens particulares dessa edição. Wittgenstein nunca chegou a se encontrar pessoalmente com Frazer, mas deixou importantes anotações de suas impressões sobre a obra do antropólogo. Essas anotações constituem-se essencialmente de críticas à tentativa de Frazer de postular teorias interpretativas sobre diferentes culturas. Tais observações de Wittgenstein antecipam suas concepções posteriores de “formas

<sup>70</sup> Cf. GLOCK, 1998 [1996], p. 30.

<sup>71</sup> As críticas de Wittgenstein encontram ressonância nas críticas à teoria de Frazer que partem do interior da própria antropologia.

<sup>72</sup> DRURY *apud* KLAGGE & NORDMANN. In: WITTGENSTEIN, 1993.

de vida” e “jogos de linguagem”, bem como a postura metodológica descritivista e a busca pela construção de uma visão perspicua<sup>73</sup>, que são características da segunda fase de sua obra.

### 2.1.1.A antropologia de Frazer (1854-1938)

Frazer foi considerado por seus contemporâneos um explorador da ‘experiência unitária da raça humana’, um investigador dos estágios evolutivos da civilização. Era tido como “*the great teller of the story of how humanity from its remotest and darkest beginnings gradually developed its manifold relations and its understanding of its place in nature and in the cosmos*”.<sup>74</sup> No entanto, a reputação de Frazer foi completamente eclipsada pelas críticas de antropólogos que o sucederam no tempo e que tornaram insustentável as bases de sua teoria.

Uma das contribuições de Frazer na época foi organizar os princípios de Tylor de associação no pensamento mágico em dois tipos básicos: o princípio de similaridade ou semelhança e o princípio de contágio ou contigüidade (no espaço ou no tempo)<sup>75</sup>. Esses dois princípios de associação, segundo Frazer, são leis gerais do pensamento, que quando legitimamente aplicados, produzem ciência, e quando mal aplicados, resultam na magia. Frazer dividiu os sistemas mágicos em dois tipos, de acordo com os princípios de associação em que se baseiam, a saber, a “magia homeopática” (ou imitativa) e a “magia contagiosa” (ou de contato)<sup>76</sup>, embora consciente de que esses dois tipos se sobrepõem na prática. Essas duas modalidades de magia estão compreendidas na categoria abrangente de “magia simpática”.

<sup>73</sup> Esse conceito de ‘visão perspicua’, ou ‘visão sinóptica’ (Übersicht) será discutido mais detidamente abaixo, ocasião em que apresentaremos a passagem em que o termo aparece pela primeira vez na obra de Wittgenstein.

<sup>74</sup> TAMBIAH, 1990, p. 51-52.

<sup>75</sup> Os princípios associativos de similaridade e contigüidade como características gerais da mente humana têm, desde os tempos de Frazer, sido utilizadas em outras estruturas interpretativas, descartadas suas conotações ‘causais’ como aplicadas à magia. Essas noções foram apropriadas pelo lingüista Roman Jakobson, que desenvolveu a partir delas a noção de associação metafórica e metonímica.

<sup>76</sup> “*If my analysis of the magician’s logic is correct its two great principals turn to be merely two different misapplications of the associations of ideas. Homeopathic Magic is founded on the associations of ideas by similarity. Contagious Magic is founded on the associations of ideas by contiguity. Homeopathic Magic makes the mistake of assuming that things which resemble each other are the same; Contagious Magic commits the mistake of assuming that things which have once been in contact with each other are always in contact*” (FRAZER, 1979 [1890], p. 53-54).

A magia, declarou, é de alguma forma uma precursora da ciência, pois ambas compartilham o mesmo pressuposto fundamental: a idéia de uniformidade da natureza. Ciência e Magia elaboram seus procedimentos de acordo com a noção de causalidade, acreditando que as mesmas causas vão sempre fornecer os mesmos resultados. À medida que o mágico executa a cerimônia de acordo com regras estabelecidas, acredita que inevitavelmente obterá os resultados desejados. Daí a afirmação de Frazer da existência de similaridade entre concepções mágicas e científicas do mundo:

*In both of them the succession of events is assumed to be perfectly regular and certain, being determined by immutable laws, the operation of which can be foreseen and calculated precisely; the element of caprice, of chance and of accident are banished from the course of nature*<sup>77</sup>

Frazer dispôs magia, religião e ciência em um esquema linear de evolução, no qual a magia estaria situada num estágio anterior à religião na história da humanidade, sendo a ciência o estágio mais desenvolvido. A passagem da magia à religião se deu a partir da centralização do poder iniciada pelos sacerdotes que, uma vez percebendo a ineficiência da magia, passaram a utilizar sua influência em proveito próprio<sup>78</sup>. A centralização do poder teve grande importância “*in breaking the chain of custom which lies so heavy on the savage*”<sup>79</sup>, modificando a estrutura social de forma a propiciar as condições para que os demais primitivos, aos poucos, se elevassem também da magia à religião. O Homem começou então a acreditar que os resultados obtidos pela magia não eram fruto da uniformidade da natureza ou do correto desempenho de seus rituais, mas sim da Vontade de seres superiores<sup>80</sup>, e assumiu uma dependência em relação a eles.<sup>81</sup> A magia, depois de

<sup>77</sup> Ibid., p. 56.

<sup>78</sup> “*The result is that at this stage of social evolution the supreme power tends to fall into the hands of men of the keenest intelligence and the most unscrupulous character. If we could balance the harm they do by their knavery against the benefits they confer by their superior sagacity, it might well be found that the good greatly outweighed the evil.*” (Ibid, p. 53).

<sup>79</sup> Cf. Ibid, p. 54.

<sup>80</sup> Frazer definiu a religião como “*the propitiation or conciliation of powers superior to man which are believed to direct and control the course of nature and of human life*”. (Ibid., p. 57-58).

<sup>81</sup> “*This conjecture is that the shrewder intelligences began to see that magic did not really accomplish what it was set out to accomplish and fell back on the belief that there were beings, like themselves, who directed the course of nature and who must be placated and cajoled into granting man what he had hitherto believed himself able to bring about through his own initiative [...] Not that the effects which he had striven so hard to produce did not continue to manifest themselves; they were still produced, but not by him.*” (FRAZER apud TAMBIAH).

superada pela religião, permaneceu na obscuridade a espera de uma etapa posterior onde foi recuperada e, investigando as seqüências causais da natureza, preparou o caminho para o surgimento da ciência<sup>82</sup>.

Restava ainda saber por que o homem demorou tanto tempo para detectar a falácia da magia. Segundo Frazer:

*The answer seems to be that the fallacy was far from easy to detect, the failure by no means obvious, since in many, perhaps in most cases, the desired event did actually follow, at a longer or a shorter interval, the performance of the rite which was designed to bring it about ... Similarly, rites observed in the morning to help the sun to rise, end in spring to wake the dreaming Earth from her winter sleep, will invariably appear to be crowned with success, at least within the temperate zones.*<sup>83</sup>

Aqui, Frazer, de forma indireta, acaba por tocar em uma possibilidade interpretativa interessante no que se refere ao contexto performativo de certos tipos de rituais, particularmente os ritos ligados às mudanças de estação, ritos para fazer nascer o sol ou produzir boa colheita, etc. (*'calendrical type'*). Esses ritos de natureza 'antecipatória' são guiados por mudanças regulares astronômicas ou de calendário, e são eficazes exatamente porque a natureza é regular. Frazer afirma:

*A ceremony intended to make the wind blow or the rain fall, or to work the death of an enemy, will always be followed, sooner or later, by the occurrence it is meant to bring to pass; and primitive man may be excused for regarding the occurrence as a direct result of the ceremony, and the best possible proof of its efficacy.*<sup>84</sup>

Esses rituais completam um curso de eventos que termina com o resultado se seguindo à performance. Stanley Tambiah ilustra a natureza "antecipatória" desses rituais relatando uma história narrada a ele por Meyer Fortes. "*He once invited a rainmaker to perform the ceremony for him for an attractive fee, and the officiant in question replied 'Don't be a fool, whoever makes a rain-making ceremony in the dry season?'*". De forma geral, o esquema evolutivo de Frazer e

---

<sup>82</sup> "*But when, still later, the conception of the elemental forces as personal agents is giving way to the recognition of natural law; then magic, based as it implicitly is on the idea of necessary and invariable sequence of cause and effect, independent of personal will, reappears from the obscurity and discredit into which it had fallen, and by investigating the causal sequences in nature, directly prepares the way for science. Alchemy leads up to chemistry.*" (FRAZER, 1979[1890], p. 374.

<sup>83</sup> FRAZER *apud* TAMBIAH.

<sup>84</sup> FRAZER *apud* WITTGENSTEIN, 1993 [1967].

sua caracterização da magia como ‘ciência bastarda’ bloquearam outros *insights* sobre as características dos ritos mágicos, que seriam possíveis à luz de uma explicação desvinculada da noção de causalidade.

### 2.1.2. As críticas de Wittgenstein

Wittgenstein, ao comentar a obra do antropólogo, chama nossa atenção para algumas intrincadas confusões filosóficas inerentes a este relato sobre as crenças e práticas mágicas nas sociedades ocidentais e não-ocidentais. A narrativa de Frazer sobre o rei-sacerdote da Neméia, ‘*a grim figure prowling in the sacred grove, carrying a drawn sword, and waiting for his stalking assassin*’<sup>85</sup>, a busca pelas origens desse ‘costume bárbaro’ e a concepção de Frazer da magia como uma aplicação equivocada do que considerou serem os mais simples e elementares processos da mente (a associação de idéias em virtude da semelhança ou contigüidade), suscitaram uma fervorosa crítica de Wittgenstein. A coletânea de notas *Remarks on Frazer’s Golden Bough* começa afirmando esse descontentamento de Wittgenstein com o trabalho de Frazer: “*Frazer’s account of the magical and religious views of mankind is unsatisfactory: it makes these views look like errors.*”<sup>86</sup> E afirma que as concepções mágicas e religiosas não podem ser consideradas erradas em si mesmas, mas apenas quando se estabelece uma teoria, que pretende explicar essas visões de acordo com algum paradigma exterior a elas.<sup>87</sup> Critica, portanto, a tentativa frazeriana de aplicar critérios de verdade e erro a visões mágicas e religiosas, utilizando para isso seus conceitos e categorias, característicos de um homem inglês do século XIX. Com essas críticas, Wittgenstein busca nos prevenir contra os “erros de categoria”<sup>88</sup> que cometemos quando equacionamos e comparamos o que não é comparável, e contra a fácil assimilação dos conceitos de outras culturas (formas de vida) em nossos próprios conceitos.

---

<sup>85</sup> TAMBIAH, 1990, p. 57

<sup>86</sup> WITTGENSTEIN, 1993 [1967], p. 119.

<sup>87</sup> “*Was Augustine in error, then, when he called upon God on every page of the Confessions? But – one might say – if he was not in error, surely the Buddhist holy man was – or anyone else – whose religion gives expression to completely different views. But none of them was in error, except when he set forth a theory.*” (Ibid., p. 119).

<sup>88</sup> Este conceito só foi cunhado posteriormente por Peter Winch (1970 [1958]).

Na visão de Wittgenstein, Frazer utiliza uma falsa analogia quando trata essas crenças e práticas mágicas como atividades pseudocientíficas, aplicando padrões científicos para testar sua racionalidade. Frazer resume sua visão da relação entre magia e ciência dizendo que: “*whereas the order on which magic reckons is merely an extension, by false analogy, of the order in which the ideas present themselves to our minds, the order laid down by science is derived from patient and exact observation of the phenomena themselves.*”<sup>89</sup>

Wittgenstein argumenta que as práticas mágicas parecem erradas ou mal concebidas somente se são (enganosamente) tratadas como práticas similares às nossas práticas científicas. Ele afirma: “*An error arises only when magic is interpreted scientifically*”<sup>90</sup>. Atividades científicas (o teste de hipóteses e teorias, mensuração das propriedades do objeto sob investigação, etc.) derivam seu sentido e justificação da instituição da ciência, enquanto as práticas mágicas derivam seu sentido e justificação da instituição da magia. Magia e ciência são instituições sociais distintas, que têm seus próprios objetivos e regras específicas. Isso significa que o que conta como “sendo um erro” pode somente ser determinado com referência aos padrões internos à instituição social envolvida<sup>91</sup>.

Assim, seria um engano dizer que as práticas mágicas derivam de “erros” que podem ser detectados por métodos científicos e “corrigidos” com base em teorias e leis científicas. Da mesma forma, é apenas pelos modelos internos à magia que se pode estabelecer o que conta como erro na performance de certo tipo de rito num caso particular.

Afirma que o erro de Frazer foi representar os nativos

*as if they had a completely false (even insane) idea of the course of nature, whereas they only possess a peculiar interpretation of the phenomena. That is, if they were to write it down, their knowledge of nature would not differ fundamentally from ours. Only their magic is different.*”<sup>92</sup>

Lembra-nos que o mesmo ‘selvagem’ que apunhala efígies também constrói sua cabana e esculpe suas armas, que o ‘primitivo’ que entrega-se à

<sup>89</sup> FRAZER *apud* SAARI.

<sup>90</sup> WITTGENSTEIN, 1993 [1967], p. 125.

<sup>91</sup> Essa posição dará origem posteriormente, nas Investigações Filosóficas, à noção de ‘jogo de linguagem’.

<sup>92</sup> WITTGENSTEIN, *op. cit.*, p. 141.

magia fornece evidências de raciocínio prático em sua tecnologia e domínio da agricultura<sup>93</sup>. O ponto é que eles não concebem a influência mágica nos termos da nossa concepção de causalidade, mesmo que falem da magia como eficaz. Os nativos estudados por Frazer fazem uma distinção entre influência mágica e causal. A principal diferença entre a noção de eficácia técnica e eficácia mágica parece estar no fato de que no primeiro caso, a causa e o efeito estão conectados por leis de causalidade que irão tornar necessária a ocorrência do efeito quando a causa estiver presente. Mas no caso da influência mágica, não existe nenhuma lei causal envolvida que torne necessária a ocorrência do efeito desejado quando a causa (a performance dos mágicos nos ritos) ocorrer. A influência mágica não supõe necessariamente uma lei causal. Do contrário, porque não executariam rituais para fazer chover em períodos de seca? Ou ritos para o sol nascer durante a noite, ao invés de ‘*simply burn lamps*’<sup>94</sup>? É nossa própria concepção de causalidade que torna difícil, para nós, compreender a noção dos nativos de influência mágica da mesma forma que eles a concebem.

Uma leitura dos ritos dos índios Norte Americanos, que envolvem espetar efígies ou atirar nelas com flechas supondo que o inimigo humano real vá sofrer, estimula comentários de Wittgenstein que tenta substituir a representação de Frazer de ‘magia homeopática’ como ação causal equivocada pela concepção de magia como ação expressiva, onde a representação já é em si a realização<sup>95</sup>.

*Burning in effigy. Kissing the picture of one's beloved. That is obviously not based on the belief that it will have some specific effect on the object which the*

---

<sup>93</sup> Bronislaw Malinowski (1884-1942), antropólogo que desenvolveu suas idéias sobre a linguagem mágica independente de Wittgenstein, também demonstra, em suas obras etnográficas, a mesma cautela que o filósofo na interpretação de outras culturas: que o mesmo nativo que se entrega à magia fornece provas de raciocínio prático em muitas esferas de sua vida cotidiana. Sua obra “*Coral Gardens and Their Magic*”(1935) apresenta muitos pontos de convergência com a concepção de Wittgenstein sobre a compreensão de linguagens pertencentes a outras formas de vida.

<sup>94</sup> “*I read, among many similar examples, of a Rain-King in Africa to whom the people pray for rain when the rainy period comes. But surely that means that they do not really believe that he can make it rain, otherwise they would do it in the dry periods of the year in which the land is “a parched and arid desert”. For if one assumes that the people formerly instituted this office of the Rain-King out of stupidity, it is nevertheless certainly clear that they had previously experienced that the rains begin in March, and then they would have had the Rain-King function for the other part of the year. Or again: toward morning, when the sun is about to rise, rites of daybreak are celebrated by the people, but not during the night, when they simply burn lamps*” (WITTGENSTEIN, 1993 [1967], p. 137).

<sup>95</sup> Essa é uma antecipação dos ‘atos performativos’ de Austin.

*picture represents. It aims at satisfaction and achieves it. Or rather: it aims at nothing at all; we just behave this way and then we feel satisfied.*

(...)

*The representation of a wish is, eo ipso, the representation of its realization. But magic brings a wish to representation; it expresses a wish*<sup>96</sup>.

Apesar dessa concepção de magia como ação expressiva de Wittgenstein suscitar algumas discordâncias<sup>97</sup>, o que nos importa aqui é que ao negar a possibilidade de uma explicação causal da magia, de uma consideração dessas ações como uma visão equivocada dos fenômenos físicos, e defender que os critérios de legitimidade e correção de uma prática social são internos à própria prática, Wittgenstein torna insustentável a tentativa de Frazer de estabelecer um esquema evolutivo linear, no qual a magia seria um estágio rudimentar da ciência.

É importante frisar que Wittgenstein não nega que a instituição da magia possa ser criticada por *outsiders*. Mas isso pressupõe, de qualquer forma, que a crítica não trate essas práticas como atividades pseudocientíficas, mas as compreenda como práticas distintas que são inteligíveis dentro do contexto em que se desenvolvem, dentro da rede de costumes, crenças, práticas e instituições em que ocorrem, e que leva em consideração o sentido que os próprios nativos atribuem a seus ritos mágicos. Só se pode dizer que um ato é inteligível em termos dos modos de comportamento que são familiares à sociedade em questão. Toda prática social é governada por considerações apropriadas ao seu contexto.

Os critérios lógicos, que nos permitem julgar atos como lógicos ou ilógicos, não são dados, mas se originam e somente são inteligíveis dentro do contexto das formas de vida. Segue-se que não podemos aplicar critérios de lógica às formas de vida social como tais. Por exemplo, a ciência possui alguns critérios de inteligibilidade particulares e a religião possui outros. Assim, dentro da religião ou da ciência, as ações podem ser lógicas ou ilógicas. Mas a ciência ou a religião não podem ser julgadas lógicas ou ilógicas em si mesmas.

Wittgenstein sugere, então, que algumas vezes uma descrição sem adicionar nada ao que já se sabe é mais significativa do que uma busca forçada por uma ‘explicação’, que já pressupõe uma estrutura de ‘hipóteses’<sup>98</sup>.

---

<sup>96</sup> WITTGENSTEIN, 1993 [1967], p. 123-125.

<sup>97</sup> Sobre estes diferentes pontos de vista, ver CIOFFI, 2001 [1998].

<sup>98</sup> Wittgenstein, em sua obra ‘On Certainty’, faz alusões à suas reflexões, feitas quase vinte anos antes, sobre o ‘The Golden Bough’, que podem ajudar a entender o que ele quis dizer quando

*The very idea of wanting to explain a practice – for example, the killing of the priest-king – seems wrong to me. All that Frazer does is to make them plausible to people who think as he does. It is very remarkable that in the final analysis all these practices are presented as, so to speak, pieces of stupidity.*

(...)

*I believe that the attempt to explain is already therefore wrong, because one must only correctly piece together what one knows, without adding anything, and the satisfaction being sought through the explanation follows itself.<sup>99</sup>*

Depois, Wittgenstein explicita que a maneira de Frazer de combinar os dados de forma a sustentar uma explicação ‘evolucionista’ em termos de desenvolvimento ‘histórico’, é apenas *uma* possibilidade; e afirma sua própria preferência por um ‘esquema’ sincrônico, que destaque as conexões entre os dados em um determinado contexto. Coloca que, no entanto, o entendimento dessas relações não deve servir para elaborar nenhuma teoria, mas para desenvolvermos uma ‘representação perspicua’ que nos permitiria compreender nossa forma de interpretar e os critérios que adotamos para conectar as coisas no mundo.

*The historical explanation, the explanation as a hypothesis of development, is only one way of assembling the data – of their synopsis. It is just as possible to see the data in their relation to one another and to embrace them in a general picture without putting it in the form of a hypothesis about temporal development.*

(...)

*“And so the chorus points to a secret law”<sup>[100]</sup> one feels like saying to Frazer’s collection of facts. I can represent this law, this idea, by means of an evolutionary hypothesis, or also, analogously to the schema of a plant, by means of the schema of a religious ceremony, but also by means of the arrangement of its factual content alone, in a ‘perspicuous’ representation.*

---

associou ‘explicação’ com hipótese e teoria, e porque ele acusa o antropólogo de ‘*misplaced reasoning*’. Um ‘erro’ é algo que pode ser testado e demonstrado como estando errado. Mas a idéia de testar já implica algum sistema particular que tem como seu fundamento um conjunto de pressuposições e proposições que não podem elas mesmas serem testadas ou postas em dúvida. Wittgenstein diz: “*Whether a proposition can turn out false after all depends on what I make count as determinants for that proposition*”. “*The truth of certain empirical propositions belongs to our frame of reference*”. “*All testing, all confirmation and disconfirmation of a hypothesis takes place within a system ... The system is not so much the point of departure as the element in which arguments have their life*”. Cf WITTGENSTEIN, 1972 [1969], §§ 7, 84, 107.

<sup>99</sup> Id., 1993 [1967], p. 119-121.

<sup>100</sup> Esta frase é retirada de um poema de Goethe: “*You are confused, beloved, by the thousandfold mingled multitude of flowers all over the garden. You listen to their many names which are for ever, one after another, ringing outlandishly in your ears. All their shapes are similar, yet none is the same as the next; and thus the whole chorus of them suggests a secret law, a sacred riddle*” (GOETHE *apud* BAKER; HACKER).

*The concept of perspicuous representation is of fundamental importance for us. It signifies our form of representation, the way in which we interpret things. (A kind of 'World-view' as it is apparently typical of our time. Spengler.)*

*This perspicuous representation brings about the understanding which consists precisely in the fact that we "see the connections". Hence the importance of finding connecting links.*

*But a hypothetical connecting link should in this case do nothing but direct the attention to the similarity, the relatedness, of the facts. As one might illustrate an internal relation of a circle to an ellipse by gradually converting an ellipse into a circle; but not in order to assert that a certain ellipse actually, historically, had originated from a circle (evolutionary hypothesis), but only in order to sharpen our eye for a formal connection.*

*But I can also see the evolutionary hypothesis as nothing more, as the clothing of a formal connection.<sup>101</sup>*

O objetivo do trecho acima é enfatizar que existem diversas formas de organizar os fenômenos da experiência, diversas formas de compreender a relação entre eles. A noção de 'representação perspicua', defendida por Wittgenstein, seria uma dessas formas, e sugere que para compreendermos a diversidade dos fenômenos devemos apenas reorganizar o que já sabemos, sem acrescentar nada de novo, apenas deixando mais claras as conexões factuais entre eles. *"Here one can only describe and say: this is what human life is like."*<sup>102</sup>

Wittgenstein ressalta que o que, muitas vezes é apresentado como uma relação evolutiva pode ser não mais do que uma forma de perceber as similaridades e analogias, de chamar atenção para uma conexão formal (como no caso da 'geração' de uma elipse através de um círculo)<sup>103</sup>. De acordo com Baker e Hacker<sup>104</sup>, uma disposição apropriada dos dados apresentados no *Golden Bough* poderia iluminar muito mais os fenômenos que desconcertaram Frazer do que sua hipótese evolucionista duvidosa. Essa disposição apropriada implica em perceber que tais fenômenos não adquiriram seu sentido de explicações científicas, mas teriam se tornado inteligíveis como fenômenos da vida humana – como formas de comportamento ritual, simbólico, expressivo, característicos da humanidade.

---

<sup>101</sup> WITTGENSTEIN, 1993 [1967], p. 131-133.

<sup>102</sup> Ibid., p. 121

<sup>103</sup> Nesse ponto há uma evidente convergência com o formalismo e anti-evolucionismo expresso na teoria estruturalista de Claude Lèvi-Strauss.

<sup>104</sup> BAKER; HACKER, 2005 [1980], p.320

### 2.1.3. Visão perspícua e mitologia da nossa forma linguagem

A concepção metodológica de visão perspícua foi essencial para a filosofia do segundo Wittgenstein. Ela nos fornece um remédio contra as confusões filosóficas que derivam de nossa incapacidade de compreender a Gramática.

Essa idéia é derivada da noção tractatiana de “ponto de vista logicamente correto”<sup>105</sup>, que buscou evitar confusões filosóficas por meio de uma notação ideal que, sem dizer coisa alguma sobre as proposições, permite uma representação perspícua de suas formas lógicas. Entretanto, essa representação exige que a proposição tenha sido previamente analisada. Enquanto a análise lógica procura desvendar uma estrutura latente que há debaixo das aparências da linguagem, é por meio de uma geografia lógica, e não de uma geologia lógica, que o segundo Wittgenstein busca atingir um ponto de vista logicamente correto.

*Consider the geography of a country for which we have no map, or else a map in tiny bits. The difficulty about this is the difficulty about philosophy; there is no synoptic view. Here the country we talk about is language and the geography grammar. We can walk about a country quite well but when forced to make a map we go wrong.*<sup>106</sup>

A representação perspícua deve ser obtida através de uma cuidadosa descrição de nossos usos ordinários da linguagem. A estrutura interna da nossa linguagem, constituída pelas regras que determinam o uso de sentenças e seus constituintes, é a nossa forma de representação, a rede de conexões conceituais por meio da qual nós concebemos o mundo. Obtemos uma compreensão adequada de nossa forma de representação, uma visão perspícua, quando somos capazes de descrever as interconexões de regras para o uso de expressões.

As regras gramaticais não estão ocultas; são visíveis em nossas práticas lingüísticas. No entanto, elas não estão incorporadas em um meio estático, que nos permite instantaneamente uma visão perspícua; mas está incrustada em nossas práticas lingüísticas dinâmicas, na confusão de regras e seus métodos de aplicação. Embora dominemos a gramática de nossa língua, estamos propensos, na reflexão filosófica, a distorcer ou ignorar certas diferenças existentes entre expressões ou conexões lógicas entre proposições.

<sup>105</sup> WITTGENSTEIN, 2001 [1921], 4.1213.

<sup>106</sup> MICHAELMAS *apud* HACKER.

Essa representação perspicua deve ser utilizada para evitarmos essas armadilhas preparadas pela gramática de superfície da nossa linguagem, que nos ilude, ocultando diferenças entre tipos de usos de expressões atrás de uma similaridade de forma; ou ainda para evitarmos os “erros de categoria”, que derivam de uma tentativa descuidada e apressada de equacionar os conceitos de outras culturas aos nossos próprios conceitos.

Uma outra fonte de incompreensões filosóficas está no que Wittgenstein chamou de “mitologia das formas de nossa linguagem”<sup>107</sup>. Essa tendência mitificadora do nosso entendimento obscurece as conexões conceituais que compõem nossa forma de representação. Tal tendência é apresentada por Wittgenstein no contexto de mais uma réplica a Frazer.

Em sua descrição de algumas crenças dos nativos, como no caso do tabu que recai sobre os guerreiros que retornam a suas vilas após matar inimigos – algumas vezes mesmo trazendo suas cabeças – Frazer insiste em tratar essas crenças como ‘medos supersticiosos’, ‘ditados pelo medo dos fantasmas do morto’. No entanto, utiliza palavras perfeitamente inteligíveis para nós. Nos seguintes comentários Wittgenstein coloca a questão da ‘tradução entre culturas’, indagando se, ao utilizar as palavras em inglês “*ghosts*” e “*gods*” para representar os conceitos selvagens, Frazer não estaria equacionando termos nativos àqueles familiares a sua própria experiência cultural como um Europeu moderno. Se essa correspondência é feita, então o antropólogo deve ter percebido que existe algo nele que “*speaks in favor of those savages’ behavior*”.

*Frazer: “... that these observances are dictated by fear of the ghost of the slain seems certain ...” But why then does Frazer use the word ‘ghost’? He thus understands this superstition very well, since he explains it to us with a superstitious word he is familiar with. Or rather, this might have enabled him to see that there is something in us which speaks in favor of those savages’ behavior. – If I, a person who does not believe that there are human-superhuman beings somewhere which one can call gods – if I say: “I fear the wrath of the gods”, that shows that I can mean something by this, or can give expression to a feeling which is not necessarily connected with that belief.*

*Frazer is much more savage than most of his savages, for they are not as far removed from the understanding of a spiritual matter as an twentieth-century*

---

<sup>107</sup> Wittgenstein atribuía essa idéia ao escritor Austríaco Paul Ernst, mas Baker e Hacker afirmam que, na verdade, esse termo já havia sido utilizado antes por Nietzsche, ao afirmar que as estruturas gramaticais podem nos desencaminhar para ilusões metafísicas. Cf. BAKER; HACKER, 2005 [1980].

*Englishman. His explanations of primitive practices are much cruder than the meaning of these practices themselves.*

*I would like to say: Nothing shows our relationship with the former savages better than that Frazer has at hand a word that is familiar to him and to us, such as “ghost” or “shade”, to describe the views of these people.*

*(This is of course different than if he were to write, for instance, how the savages imagined that their head falls off when they have killed an enemy. Here there would be nothing superstitious or magical about our description).*

*Yes, this peculiarity is related not only to the expressions “ghost” and “shade” and we have made much too little fuss over the fact that we count the word “soul”, “spirit” as part of our own educated vocabulary. In comparison to that, it is a trifle that we don’t believe that our soul eats and drinks.*

*An entire mythology is stored within our language.*

*(...)*

*And whenever I read Frazer, I would like to say at each point: all these processes, these changes of meaning, we still have before us in our language of words.<sup>108</sup>*

Essas palavras, que Frazer utiliza para descrever o comportamento dos nativos, não são resíduos de uma ciência ruim, mas são imagens incrustadas em uma época ou cultura, e desempenham um papel crucial no pensamento e imaginação desta, um papel não diferente daquele de uma forma de representação. Tais ‘figuras’ incorporadas na linguagem, que carregam um parentesco com o mito, estão presentes mesmo em nossa cultura. Falamos do tempo voando, do correr dos fatos, etc. e a maneira como essas frases são usadas não nos causa problemas. Mas somos tentados a interpretar a ‘figura’ sem examinar sua aplicação, a inventar uma mitologia ao invés de dizer o que constatamos na prática. Isto é, somos propensos a tomar a figura literalmente e então buscar por alguma forma de aplicá-la (por exemplo, como exemplificam Baker e Hacker<sup>109</sup>, ao tomarmos a figura dos números literalmente e inventarmos o ‘mito’ de um outro mundo, nem temporal nem espacial, em que estes ‘objetos’ residiriam).

“Frazer”, diz Wittgenstein, “*doesn’t notice that we have before us the teaching of Plato and Schopenhauer*”<sup>110</sup> (e mesmo o Wittgenstein do *Tractatus*, que sucumbiu à tendência mistificadora ao postular coisas como o ‘objeto simples’ ou ‘forma proposicional’). Nossa linguagem muitas vezes nos engana. “Lá onde nossa linguagem autoriza a presumir um corpo, e não existe corpo algum, lá desejaríamos dizer, existe um *espírito*”<sup>111</sup>. Falhamos, nesses casos, em

<sup>108</sup> WITTGENSTEIN, 1993 [1967], p. 131-133.

<sup>109</sup> Cf. BAKER; HACKER, 2005 [1980].

<sup>110</sup> WITTGENSTEIN, op. cit., p. 141.

<sup>111</sup> Id., 1999 [1953], §36.

fazer o que precisa ser feito, a saber, tomar o sentido da figura de sua atual aplicação, o que nos leva a postular teorias metafísicas ou idealistas, o que pode ser visto, é o que Wittgenstein parece sugerir, como um tipo de mitologia. Backer e Hacker<sup>112</sup> comparam a metafísica com a mitologia primitiva, afirmando que a metafísica, embora geralmente assuma os objetivos de uma super-ciência, não é uma ciência errônea, mas sem sentido. Já o ritual tem um importante papel expressivo na vida de sua comunidade e se entrelaça com as formas de vida da cultura na qual está enraizada. A metafísica oferece pseudo-respostas para questões mal-compreendidas, e essas questões, quando corretamente resolvidas, enfraquecem a metafísica. Já o ritual e a magia não são respostas a questões como um todo, elas são representações expressivas, imaginativas, de características essenciais da vida humana e do mundo em que vivemos.

## **2.2.A DETERMINAÇÃO CONTEXTUAL DO SIGNIFICADO E A EXIGÊNCIA DE UM “SOLO COMUM”.**

A denúncia que Wittgenstein faz da impropriedade dos julgamentos de Frazer a respeito dos ritos primitivos como sendo equívocos, nos confere uma idéia do contraste entre uma tentativa de “explicação” e o método defendido por Wittgenstein para compreendermos uma cultura diferente. Nas observações de Wittgenstein apresentadas acima, no entanto, existe uma aparente tensão entre sua defesa de um “solo comum” e sua ênfase nas particularidades de formas de vida.

Para criticar a atribuição de Frazer de medos supersticiosos e erros de raciocínio aos primitivos, Wittgenstein tenta demonstrar como nós “civilizados”, em nossa natureza humana e em nossas construções lingüísticas e culturais, temos algo em comum com os “selvagens”. Ao propor essa unidade da humanidade, Wittgenstein levanta uma questão muito debatida por antropólogos e filósofos contemporâneos: que a tradução de concepções de outra cultura em nossas categorias lingüísticas necessariamente implica um “espaço compartilhado”, algo como uma interseção entre os sistemas, uma semelhança mínima que permita a compreensão.

---

<sup>112</sup> Cf. BAKER; HACKER, 2005 [1980].

No entanto, como vimos anteriormente com as noções de “formas de vida” e “jogos de linguagem”, que já começam a ser explicitadas nas críticas a Frazer apontadas no começo deste capítulo, a filosofia defendida pelo segundo Wittgenstein pode ser vista como argumentando pela particularidade e natureza contextual de culturas e gêneros lingüísticos. A particularidade de formas de vida e jogos de linguagem alerta contra a prática de “erros de categoria”, contra uma assimilação e equação de conceitos incompatíveis pertencentes a diferentes contextos.

Veremos que essas posições não são conflitantes, mas antes, estabelecem os limites da metodologia de Wittgenstein. Quando conseguimos compreender como essas concepções se articulam chegamos a um entendimento mais completo das propostas do filósofo quanto à relatividade de culturas e gramáticas.

Para esclarecer essa questão, primeiro apresentarei a concepção contextualista de linguagem de Wittgenstein opondo-a as críticas céticas quanto à determinação do significado; depois, discutirei a noção do filósofo de “espaço compartilhado” com o objetivo de mostrar que essas duas requisições não são incompatíveis.

Como vimos no capítulo anterior, ao refutar o ‘fundacionalismo’ semântico, mostrando que não há “fatos superlativos” que determinam o significado, que tais fatos são ficções filosóficas, Wittgenstein abre caminho para sua nova abordagem do uso cotidiano da linguagem. Nos alerta: “(...) necessitamos então o *atrato*. Retornemos ao solo áspero!”<sup>113</sup>, devemos voltar ao solo áspero das nossas práticas lingüísticas cotidianas. O fundacionalismo da linguagem nos mantém presos à falsa expectativa de encontrar uma essência oculta que possa servir de fundamento ontológico para justificar o significado de nossas palavras. Quando nos damos conta de que essa expectativa é mera ilusão, somos tentados a concluir que qualquer interpretação semântica é igualmente válida. Sendo assim, de acordo com o realismo do significado, na ausência de fundações semânticas, o significado é radicalmente indeterminado<sup>114</sup>. No entanto,

---

<sup>113</sup> WITTGENSTEIN, 1999 [1953], §107.

<sup>114</sup> Medina defende que os argumentos de indeterminação de Wittgenstein e Quine ocupam um papel negativo semelhante contra o realismo do significado: estes argumentos minam o ponto de vista de que o significado de uma palavra ou frase é uma coisa definida e pré-determinada, que pode ser preservada na tradução e pode ser completamente captada numa interpretação. No entanto, após haver rejeitado o realismo do significado, Wittgenstein e Quine usam os seus

essa indeterminação *radical* do significado desaparece quando retornamos aos contextos comuns da comunicação cotidiana. As situações particulares de interação lingüística, assim como as várias circunstâncias sócio-históricas que afetam o uso de um termo, limitam as interpretações semânticas, tornando muitas possibilidades interpretativas não-razoáveis.

Como já citamos no capítulo anterior, o funcionamento da linguagem depende de um acordo entre os seres humanos, que consiste, não em um acordo de opiniões, mas de modo de vida. Esse acordo de forma de vida não se esgota em uma concordância quanto a definições/juízos, mas inclui também “um consenso de ação”, de aplicação de uma mesma técnica<sup>115</sup>. Sem um consenso quanto à aplicação e resultados, uma regra perderia o sentido.

O acordo comunitário, no entanto, não é a única condição prévia e restritiva para a prática de certos jogos de linguagem. Nossos conceitos relativos à medição, por exemplo, funcionam somente em um mundo que contenha objetos rígidos, relativamente estáveis – da mesma forma, os ritos de natureza antecipatória têm como pré-condição a regularidade nas mudanças astronômicas e climáticas –; entretanto, as regras do sistema métrico não especificam essa condição. E assim, aquilo que Wittgenstein denomina “fatos da natureza” também exerce uma limitação sobre os jogos de linguagem.

Glock divide as condições restritivas em três grupos:<sup>116</sup>

Regularidades gerais relativas ao mundo que nos cerca. Os objetos não desaparecem ou passam a existir, crescem ou diminuem de modo súbito ou caótico<sup>117</sup>.

Fatos biológicos e antropológicos que nos dizem respeito. Nossas capacidades perceptuais nos permitem discernir tais e tais cores [...], nossa memória nos permite efetuar cálculos de um determinado grau de complexidade [...]; os padrões de reação que temos em comum tornam possível o ensino [...] – a definição ostensiva, por exemplo, pressupõe que os seres humanos olhem para a direção que o dedo aponta, e não para o próprio dedo (como fazem os gatos).

---

argumentos de indeterminação para desenvolver pontos de vista muito diferentes sobre a linguagem. Quine generaliza as conclusões de seus argumentos e afirma que a indeterminação radical é um traço básico e inevitável da linguagem. Por outro lado, para Wittgenstein a indeterminação radical de nossas práticas lingüísticas só surge quando adotamos uma perspectiva desligada e absoluta, quando tornamo-nos persuadidos por teorias filosóficas descontextualizadas, que destorcem o uso da linguagem ao procurar por fundamentos inatingíveis. (MEDINA, 2007, p. 97-98).

<sup>115</sup> Cf. WITTGENSTEIN, 1999 [1953], §241-2.

<sup>116</sup> GLOCK, 1998 [1996], p. 308.

<sup>117</sup> Cf. WITTGENSTEIN, op. cit., §142.

Fatos histórico-sociais que dizem respeito a determinados grupos ou períodos. Nossas maneiras de falar expressam necessidades e interesses práticos [...] moldados pela história.

Dadas essas ‘condições’, certas formas de representação são “práticas” e outras não. Se certas condições de base contingentes mudassem, veríamos como plausíveis ou úteis procedimentos alternativos, e como impraticáveis ou descabidos os nossos próprios procedimentos. Modos alternativos de calcular e medir, empregados em condições semelhantes às nossas, e com as mesmas finalidades, nos parecem bastante inapropriados. Da mesma forma, se tais fatos da natureza sofressem mudanças drásticas, nossas regras poderiam não apenas perder a praticidade, como também se tornarem inaplicáveis. A física poderia nos informar que uma mudança em certas leis da natureza levaria os objetos a crescer ou diminuir caoticamente. Mas não é preciso recorrer à física para estimar que, nessas circunstâncias, não faria sentido medir tamanhos.

Apenas em casos normais, o uso das palavras nos é claramente prescrito; não temos nenhuma dúvida, sabemos o que é preciso dizer neste ou naquele caso. Quanto mais o caso é anormal, tanto mais duvidoso torna-se o que devemos dizer. E se as coisas se comportassem de modo totalmente diferente do que se comportam de fato – e se não houvesse, por exemplo, expressão característica da dor, do terror, da alegria; se o que é regra se tornasse exceção e o que é exceção, regra, ou se as duas se tornassem fenômenos de frequência mais ou menos igual – então nossos jogos de linguagem normais perderiam seu sentido. – O procedimento de colocar um pedaço de queijo sobre uma balança e fixar o preço segundo o que marca o ponteiro perderia seu sentido, se acontecesse frequentemente que tais pedaços, sem causa aparente, crescessem ou diminuíssem repentinamente.”<sup>118</sup>.

Se os objetos desaparecessem ou surgissem no mundo de forma imprevisível, o jogo de linguagem de contar se tornaria inutilizável. Da mesma forma, se os objetos mudassem de cor aleatoriamente, os nossos conceitos de cor perderiam o sentido. “Não se inclui entre as regras do tênis o preceito de que esse esporte deve ser praticado sob a força da gravidade da Terra. Mas o tênis seria um jogo descabido na Lua”.<sup>119</sup> As condições de base não determinam quais são as regras do jogo de linguagem, mas determinam parcialmente quais jogos de linguagem podem ser praticados. Sendo o modo como falamos parte das práticas

<sup>118</sup> WITTGENSTEIN, 1999 [1953], §142.

<sup>119</sup> GLOCK, 1998 [1996], p. 308-9.

humanas, está sujeito aos mesmos tipos de fatores que determinam o comportamento humano em geral. Assim, essas condições naturais limitam nossa possibilidade de adotar diferentes regras gramaticais.

Contudo, a existência de fatos da natureza não implica em uma justificativa determinista para nossa gramática. A aparente necessidade de algumas regras é passível de ser modificada por um processo educacional, por exemplo; ela é relativa a pessoas e circunstâncias. “Uma mudança nas condições de base não tornaria nossas regras incorretas (falsas em relação aos fatos), mas apenas descabidas ou obsoletas”<sup>120</sup>. As condições de base não nos forçam a adotar determinados jogos de linguagem, elas apenas impõem algumas restrições: explicam em parte por que não seguimos um determinado caminho, sem, contudo, explicar por que seguimos um outro. A estabilidade relativa do mundo material é uma condição para o jogo de linguagem de medição, mas não nos obriga a adotar o sistema métrico, que depende de um acordo de nossa comunidade. Da mesma forma, uma capacidade humana comum para discriminar as cores e a relativa constância dessas cores são condições de base para qualquer gramática de cores, e, no entanto, são compatíveis com uma grande variedade de gramáticas de cores que existem entre as línguas humanas<sup>121</sup>.

As restrições contextuais a nossas interações lingüísticas conferem certo grau de determinação aos nossos significados, mesmo que alguns graus de indeterminação ainda subsistam. Assim, os significados tornam-se *contextualmente determinados*, isto é, determinados o suficiente para que a comunicação possa continuar com sucesso.

Esta forma de determinação obtida contextualmente vai de encontro à idéia de determinação *absoluta*, definida por realistas do significado, que envolve a *tese da unicidade semântica*<sup>122</sup>, isto é, a tese de que há somente uma interpretação que fixa o sentido de um termo. A *determinação contextual* não exclui a possibilidade de interpretações alternativas do significado e, portanto, admite certos graus de indeterminação. No entanto, essa indeterminação em graus deve ser distinguida da indeterminação radical, defendida por céticos do significado, que envolve a tese de que todas as interpretações rivais são igualmente dignas de crença, ou cuja

---

<sup>120</sup> GLOCK, 1998 [1996], p. 309.

<sup>121</sup> Para mais sobre o assunto, ver SAHLINS, 1976.

<sup>122</sup> Sobre essa discussão acerca do contextualismo do significado, ver MEDINA, 2007, p. 96-105.

aceitação é igualmente racional. Em outras palavras, podemos aceitar que nossas interpretações são *subdeterminadas*, sem sermos forçados a concluir que elas são *radicalmente indeterminadas*.

É somente quando fomos anteriormente persuadidos pelo fundacionalismo que faz sentido argumentar que na ausência de fundações semânticas não há qualquer tipo de determinação. Medina afirma que Wittgenstein procura esboçar um quadro do significado não-fundacionista, com o propósito de mostrar que a impossibilidade de fundação semântica, enquanto tal, não garante o ceticismo semântico. No cerne desse quadro está a *tese da determinação contextual*, afirmando que nossos significados não estão à altura dos padrões de determinação e fixidez absolutas do realismo semântico, mas não são radicalmente indeterminados: eles são *contextualmente determinados*, adquirem uma forma transitória e sempre imperfeita, frágil e relativizada de determinação em contextos particulares da comunicação, dados os propósitos das trocas de comunicação, as condições e práticas anteriores, as perspectivas dos participantes, seus padrões de interações, etc.

Do ponto de vista de Wittgenstein, a perspectiva de um falante competente é a perspectiva engajada de um participante em uma prática<sup>123</sup>. A partir da perspectiva dos participantes em um jogo de linguagem, não há nenhuma indeterminação radical. O significado é contextualmente definido pelas técnicas de uso compartilhadas pelos membros da prática particular em ação. Tais técnicas não estabelecem uma fronteira bem-delineada ao redor do significado de nossos termos, mas tornam o significado tão determinado quanto necessário na troca de comunicação em andamento. A normatividade de um jogo de linguagem não pode ser inteiramente capturada em uma lista de regras ou em um manual de tradução (como pretendia Quine). As normas que regulam as atividades lingüísticas tornam-se inteiramente indeterminadas quando são descontextualizadas, separadas de suas técnicas de aplicação. Estas técnicas não são apenas um conjunto de

---

<sup>123</sup> Aqui pode-se traçar um paralelo com um movimento iniciado no interior da própria antropologia por Bronislaw Malinowski. O antropólogo polonês, que se enamorou pela antropologia quando leu a obra “The Golden Bough”, viria a revolucionar os objetivos e técnicas do trabalho de campo. A novidade de seu trabalho era a de ser um estudo intensivo, feito por um antropólogo que havia vivido com um povo por aproximadamente dois anos, que falava fluentemente a língua nativa, que procurava participar das atividades sociais do dia-a-dia dos nativos e era capaz de elaborar descrições com uma vividez e uma proximidade nunca antes vistas. O chamado método da “observação participante” buscava romper a barreira de comunicação entre observador e observado, que impede o acesso ao significado do comportamento manifesto.

regras, mas uma atividade que exige competência e que só pode ser demonstrada na ação.

Assim, a indeterminação *radical* é um artefato de teorias filosóficas que perdem de vista o caráter contextual do uso da linguagem. O significado é crucialmente dependente do contexto particular de uso da linguagem, e portanto, não pode ser encapsulado numa interpretação. Medina<sup>124</sup> ressalva que, dado o espírito anti-teórico da filosofia tardia de Wittgenstein, seus argumentos não envolvem um apelo a teorias de fundo<sup>125</sup>. O contexto do uso da linguagem requerido pelos argumentos de Wittgenstein não é um contexto teórico: é o contexto de uma prática compartilhada. Wittgenstein afirma que as atividades de falar, traduzir e interpretar só são possíveis quando se tem um certo pano de fundo, constituído por um conjunto de técnicas ou de procedimentos comuns, isto é, pelos modos de fazer as coisas que os falantes competentes compartilham.

A abordagem que Wittgenstein faz da linguagem como uma prática, reflete um holismo orientado para a ação. É para enfatizar a estreita relação entre linguagem e ação que Wittgenstein introduz a expressão “jogos de linguagem”<sup>126</sup>. A unidade mais básica da significação, o todo dentro do qual as palavras adquirem significação, não é um conjunto de frases, mas uma prática de uso, uma atividade. Compreender uma frase é saber o que fazer com ela; é saber o papel que ela desempenha numa atividade lingüística compartilhada, ser capaz de usá-la apropriadamente no jogo de linguagem.<sup>127</sup>

---

<sup>124</sup> MEDINA, 2007, p. 101.

<sup>125</sup> Diferente de Wittgenstein, a abordagem da linguagem de Quine baseia-se no holismo que defende que, uma vez que os significados são sempre relativos às suas respectivas teorias, a linguagem cotidiana deve conter um estoque de teorias de base, a partir das quais nossas palavras adquirem seus significados. Para Quine, teoria e linguagem tornam-se mais ou menos intercambiáveis, e tudo que se necessita para falar uma língua é aceitar seu corpo doutrinário. Quine incita-nos a pensar que a linguagem é uma vasta teia de frases interconectadas, “como um único tecido interligado incluindo todas as ciências e, na realidade, tudo que possamos dizer a respeito do mundo”. Cada falante individual domina somente uma pequena parcela desta vasta rede. Esta porção da linguagem, “a teia de crenças do falante”, contém as teorias de fundo de acordo com as quais o falante compreende as frases de sua língua. Falantes diferentes podem compreender frases de acordo com teorias de fundo diferentes, assim como tradutores diferentes podem interpretar locuções de acordo com manuais de tradução diferentes. Uma vez que não há significados que sejam independentes de teorias particulares, o significado, de acordo com essa concepção de Quine, permanece inevitavelmente indeterminado. Cf. *Ibid.*, 2007.

<sup>126</sup> O termo aparece pela primeira vez nas *Investigações Filosóficas*, §7.

<sup>127</sup> Já para Quine, o que é necessário para que uma frase tenha sentido é que ela seja relacionada a outras frases dentro se uma estrutura teórica; compreender uma frase é assimilá-la a uma cadeia de frases interconectadas ou uma “teia de crenças”.

O relativismo cultural adotado por Wittgenstein, que decorre do relativismo conceitual presente na idéia de autonomia da linguagem, baseia-se na idéia de que “cada forma de representação estabelece seus próprios padrões de racionalidade, o que implica que até mesmo justificações pragmáticas são inerentes aos jogos de linguagem particulares”<sup>128</sup>.

Wittgenstein defende que há requisitos mínimos a serem satisfeitos por uma forma de comportamento lingüístico para que possamos compreender uma comunidade diferente da nossa (real ou fictícia). Como vimos anteriormente, o pano de fundo sobre o qual se dá a compreensão é algo intrinsecamente social, uma “forma de vida” compartilhada<sup>129</sup>, é um conjunto de padrões normativos realmente compartilhados pelos membros de uma prática. A linguagem envolve um “consenso de ação”. “Para uma compreensão por meio da linguagem, é preciso não apenas um acordo sobre as definições, mas (por estranho que pareça) um acordo sobre os juízos”<sup>130</sup>. Contudo, para que possamos julgar se uma pessoa está falando a verdade, precisamos compreender o que ela diz. Portanto, o que está no fundo de nossas práticas lingüísticas, “a pedra fundamental” da linguagem, é um acordo prático: compartilhar uma linguagem “não é um acordo sobre as opiniões, mas sobre o modo de vida”<sup>131</sup>. Pela mesma razão, compreender uma linguagem que nos seja estranha é algo que não pressupõe uma convergência de crenças, mas sim de padrões comportamentais, que, por sua vez, pressupõe capacidades perceptuais, necessidades e emoções comuns: “O modo de agir comum a todos os homens é o sistema de referência, por meio do qual interpretamos uma linguagem desconhecida.”<sup>132</sup>

Conforme afirma Tambiah, é necessário esclarecer que:

*[...] the doctrine of the psychic unity of mankind or human universals and the doctrine of diversity of cultures/societies are not contradictory dogmas.*

*The doctrine of human universals is applicable to certain basic human capacities and operations, both physical and mental. (I leave out of this account, of course, malformed individuals with birth or acquired defects.) All humans have within a common range similar sensory and motor skills, the ability, for instance physiologically to see – or the possibility of being trained to discriminate – the same range of colors, and to taste the same range of tastes (sweet, salty, bitter,*

<sup>128</sup> GLOCK, 1998 [1996], p. 176.

<sup>129</sup> Cf. WITTGENSTEIN, 1999 [1953], §19, 23.

<sup>130</sup> Ibid., §242

<sup>131</sup> Ibid., §241

<sup>132</sup> Ibid., §206

*astrigent, sour, etc.), although the cultures/societies they belong to may label, classify or emphasize only some of these colors and tastes, and invest them with different ranges of meanings. All humans see the same colors but color may have different meaning and significance for them”.*<sup>133</sup>

Assim, a requisição de Wittgenstein de um “solo comum” de comportamentos humanos que constituam nosso sistema de referências para interpretar linguagens diferentes das nossas não entra em conflito com a defesa da particularidade e peculiaridade de formas de vida. Não nos seria possível “tomar pé” em uma comunidade de seres humanos que possuíssem um repertório comportamental inteiramente distinto do nosso. Mas isso não nos leva a supor que seu sistema de representação é semelhante ao nosso. *“In short, Human nature, conceived in terms of common human needs and capacities, always underdetermines a way of life”*<sup>134</sup>.

---

<sup>133</sup> Cf. TAMBIAH, 1990., p.112.

<sup>134</sup> Ibid., p.138