

INSTITUTO CATÓLICO DE ESTUDOS SUPERIORES DO PIAUÍ
ICESPI

José Leonardo dos Santos Leite

**REFLEXÕES ANTROPOLÓGICAS A PARTIR DA FILOSOFIA DE
WITTGENSTEIN**

Teresina-PI
2014

JOSÉ LEONARDO DOS SANTOS LEITE

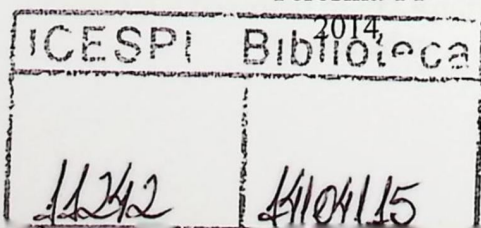
**REFLEXÕES ANTROPOLÓGICAS A PARTIR DA FILOSOFIA DE
WITTGENSTEIN**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao
Instituto Católico de Estudos Superiores do
Piauí, como requisito parcial para a obtenção do
grau de licenciado em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Dom João Santos Cardoso.

Filosofia
- Antropologia Filosófica
- Teoria da Filosofia
- Teoria da Filosofia

cod. 4831
100
65334

Teresina-PI



JOSÉ LEONARDO DOS SANTOS LEITE

**REFLEXÕES ANTROPOLÓGICAS A PARTIR DA FILOSOFIA DE
WITTGENSTEIN**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
ao Instituto Católico de Estudos Superiores do
Piauí, como requisito parcial para a obtenção
do grau de licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Dom João Santos
Cardoso.

Aprovado com conceito: _____

Teresina-PI, _____ de _____ de _____.

Banca examinadora

Prof. Dr. Dom João Santos Cardoso - ICESPI
Orientador

Prof. Dr. Gerson Albuquerque de Araujo Neto - UFPI
Examinador

Prof. Ms. Osvaldino Marra Rodrigues - UFPI
Examinador

Agradecimentos

Ao Eterno Pai, à minha família, à Província São Francisco das Chagas do Ceará e do Piauí, à Fraternidade São Benedito, aos colegas de turma, aos professores e colaboradores do ICESPI, ao professor orientador Dom João Cardoso, à minha irmã Maria Laís dos S. Leite.

O primeiro trabalho consiste de uma pesquisa bibliográfica sobre a concepção antropológica subjacente à filosofia de Wittgenstein, particularmente no âmbito da obra *Investigação Filosófica*. O principal objetivo é identificar a visão de vida antropológica da filosofia. No texto, apresenta-se uma contextualização da pesquisa, a qual se desenvolveu a partir da leitura da obra de Wittgenstein e da sua influência na filosofia contemporânea. A metodologia utilizada foi a análise documental, com ênfase na leitura crítica da obra de Wittgenstein e na identificação das ideias centrais da sua filosofia. Os resultados da pesquisa indicam que a concepção antropológica de Wittgenstein é baseada na ideia de que a linguagem é o instrumento principal para a compreensão do mundo. A linguagem, segundo Wittgenstein, não apenas descreve o mundo, mas também o constitui. Portanto, a compreensão do mundo é inseparável da compreensão da linguagem. Esta concepção antropológica de Wittgenstein é fundamental para a sua filosofia, pois ela estabelece a base para a sua crítica à metafísica e à filosofia da linguagem. A pesquisa conclui que a concepção antropológica de Wittgenstein é uma visão de vida que coloca a linguagem no centro da compreensão do mundo e da existência humana.

Palavras-chave: antropologia; filosofia; Wittgenstein; *Investigação Filosófica*.

*“Ó homem, conhece-te a ti mesmo e
conhecerás Deus e o universo.”
- Inscrição no Oráculo de Delfos -*

RESUMO

O presente trabalho consiste de uma pesquisa bibliográfica sobre a concepção antropológica subjacente à filosofia de Wittgenstein, principalmente no âmbito da obra *Investigações Filosóficas*. O principal objetivo é destacar o ponto de vista antropológico do referido filósofo. No texto, apresenta-se uma contextualização da pesquisa esboçando-se um panorama da Antropologia Filosófica na contemporaneidade, analisa-se o enfoque antropológico nas investigações linguísticas de Wittgenstein e, busca-se, finalmente, deduzir uma concepção antropológica do filósofo. A proeminência da linguagem como característica peculiar do humano e a ênfase do método linguístico na filosofia contemporânea põem a relevância de analisar a questão antropológica tendo como referencial teórico as abordagens filosóficas de Wittgenstein. Estudos anteriores sobre o tema visualizaram diferentes elementos antropológicos na produção filosófica wittgensteiniana. A abordagem antropológica insere-se numa meta de pesquisa maior do filósofo, isto é, a questão sobre o sentido das proposições. Wittgenstein partiu de uma concepção designativa da linguagem para progressivamente chegar a uma concepção pragmática. Sua teoria linguística posterior é antropológica por ele ter passado a ver a linguagem inserida no conjunto das práticas humanas, utilizar a metodologia de exemplos de comunidades humanas fictícias, e investigar a intencionalidade das proposições baseando-se em observações do comportamento humano. Da refutação do papel dos processos mentais para a formação do sentido, brota a compreensão do indivíduo humano como uma unidade psicofísica, um ser vivo no fluxo da vida. O intelecto é marcado pelos condicionamentos biológicos, como também pelo conjunto de hábitos, crenças e regras do meio social, incluindo a linguagem. A noção de “formas de vida” expressa, particularmente, a concepção antropológica de Wittgenstein, na qual a vida humana é entendida como um fenômeno complexo, contendo vários elementos tanto de ordem biológica como cultural. A pesquisa indicou que a existência humana, a partir da filosofia de Wittgenstein, é vista como um complexo irreduzível expresso na ideia de “formas de vida”, as quais se constituem nos elementos transcendentais da ação, da linguagem, e também do pensamento.

Palavras-chave: Antropologia filosófica. Wittgenstein. Formas de vida. Linguagem.

ABSTRACT

This work consists of a literature search on anthropological conception underlying the philosophy of Wittgenstein, particularly in the labor *Philosophical Investigations*. The main objective is to highlight the anthropological point of view of that philosopher. In the text, a contextualization of the research is presented, outlining an overview of the contemporary Philosophical Anthropology, is analyzed the anthropological approach on linguistic investigations of Wittgenstein, and seek to finally deduce an anthropological conception of the philosopher. The prominence of language as a distinctive feature of human and the emphasis of the linguistic method in contemporary philosophy lay the relevance of analyzing the anthropological question from the theoretical framework of Wittgenstein. Previous studies on the topic are visualizing different anthropological elements in Wittgenstein's philosophical production. The anthropological approach is part of a larger research goal of the philosopher, that is, the question of the meaning of propositions. Wittgenstein departed from a designative conception of language to gradually reach a pragmatic conception. His latter linguistic theory is anthropological because he happened to see the language inserted in the set of human practices, use one methodology of examples of fictional human communities, and investigate the intentionality of propositions based on observations of human behavior. From refutation of the role of mental processes in the formation of meaning, arise the understanding of the human person as a psychophysical unity, a living being in the flow of life. The intellect is marked by biological constraints, but also by the set of habits, beliefs and rules of the social environment, including language. The notion "forms of life" expresses, particularly, the anthropological conception of Wittgenstein, in which human life is understood as a complex phenomenon, containing several elements both of biological and cultural order. The research has indicated that human existence, from Wittgenstein's philosophy, is seen as an irreducible complex expressed in the idea "forms of life", which are constituted the transcendental elements of action, language, and also the thought.

Keywords: Philosophical Anthropology. Wittgenstein. Forms of life. Language.

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras citadas de L. Wittgenstein com prováveis datas de composição

Tb	<i>Tagebücher</i> (Diários) [citada por Spaniol (1989)] (1914-1916)
TLP	<i>Tractatus Logico Philosophicus</i> (1918)
Man	Manuscritos [citada por Spaniol (1989) e Hacker (2010)] (1929-1931)
CV	Cultura e Valor (1929-1951)
ORF	Observações sobre o Ramo de Ouro de Frazer (1931)
LA	O Livro Azul (1933-1935)
LC	O Livro Castanho (1933-1935)
IF	Investigações Filosóficas (1936-1949)
DC	Da Certeza (1949-1951)

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA NA CONTEMPORANEIDADE	12
2.1	Linhas atuais de pesquisa em Antropologia Filosófica	13
2.2	Pesquisas interdisciplinares	14
2.3	Antropologia filosófica e método linguístico	16
2.4	Filosofia da Antropologia	18
3	A PESQUISA DE WITTGENSTEIN SOBRE O FUNCIONAMENTO DA LINGUAGEM	20
3.1	Filosofia e método de Wittgenstein	20
3.2	O funcionamento da linguagem no <i>Primeiro</i> Wittgenstein	22
3.3	O funcionamento da linguagem no <i>Segundo</i> Wittgenstein	24
3.4	Análise dos verbos psicológicos	25
3.5	<i>Meinen</i> (o suposto ato mental de significar)	26
3.6	O enfoque antropológico de Wittgenstein e historicidade dos conceitos	28
3.7	“Jogos de linguagem” e “formas de vida”	34
4	IDEIAS ANTROPOLÓGICAS DESTACÁVEIS	39
4.1	As “formas de vida” enquanto complexo irreduzível do humano	41
4.2	O papel da biologia	42
4.3	O papel do meio social	44
4.4	O papel da linguagem	46
5	CONCLUSÕES	49
	REFERÊNCIAS	52

1 INTRODUÇÃO

Ludwig Wittgenstein (1889-1951), filósofo austríaco, apresentou principalmente nos escritos da sua segunda fase um enfoque antropológico que emerge de suas pesquisas no campo linguístico. Ao introduzir o papel da práxis, ele consolidou a chamada virada linguístico-pragmática da Filosofia, instituindo as expressões e as condições linguísticas e contextuais como fatores fundamentais para o enfrentamento das questões filosóficas.

O objetivo principal deste trabalho é evidenciar o ponto de vista antropológico de Wittgenstein, na obra *Investigações Filosóficas*, apoiando-se em alguns estudos anteriores sobre o tema. O trabalho consiste de uma pesquisa bibliográfica, que, segundo Lima e Mioto (2007), é uma metodologia indicada para estudos exploratórios, casos em que os conteúdos estudados devem ser esclarecidos para proporcionar a formulação de hipóteses precisas e operacionalizáveis. A pesquisa constou de sucessivas etapas de leitura: leitura exploratória, leitura seletiva, leitura reflexiva, leitura interpretativa, a partir das quais se produziu uma síntese integradora (cf. LIMA E MIOTO, 2007).

A questão sobre o que é o ser humano é um dos principais problemas dentro da filosofia. Convém lembrar que, historicamente, foi o problema que se tornou predominante nas abordagens dos sofistas, Sócrates, Platão e Aristóteles, representando a primeira grande guinada que fez o pensamento filosófico, em que as questões humanas prevaleceram sobre os problemas a respeito da natureza, que estavam no centro de interesse dos pré-socráticos. Kant (2009) e Tugendhat (2006) identificam a questão sobre o homem como a pergunta primordial em Filosofia.

As perguntas antropológicas sobre nosso lugar no mundo, nossas relações com a natureza, sobre o fim para o qual caminhamos e outras são colocadas por cada ser humano que vem ao mundo. Ter presente um referencial antropológico, para qualquer pessoa ou sociedade, é colocar-se de modo consciente diante da vida. A questão “o que é o ser humano”, tem um caráter decisivo tanto para o humano enquanto indivíduo como para as sociedades. Esta pergunta, para Mondim (1980, p. 5), é a interrogativa das interrogativas diante da qual não se pode ficar indiferente “posto que o encaminhamento da nossa vida depende dessa solução, seja individual seja social, bem como nossa conduta, nossas relações, com outrem e com o mundo”.

É possível refletir filosoficamente sobre o ser humano a partir de várias perspectivas: cultural, pragmática, intelectual, ética etc. Dada a proeminência da linguagem como característica peculiar do humano e a ênfase da análise linguística na filosofia contemporânea,

torna-se relevante analisar a questão antropológica a partir do referencial teórico de Wittgenstein, um dos filósofos mais importantes no contexto da filosofia analítica.

A obra de referência para o presente estudo são as *Investigações Filosóficas*. Nesta produção de Wittgenstein, o caráter assistemático contrasta com a pertinência das questões que são levantadas, o que demanda um esforço interpretativo para que se esclareça o foco das considerações do seu autor. Tomam-se como base os trabalhos de pesquisadores como Hacker (2000; 2010), Wagner (2011), Glock (1998), Bassols (2010), Candussi (2009) e Spaniol (1989; 1990), os quais oferecem esclarecimentos importantes sobre o tema a ser explorado. Mais explicitamente esta pesquisa objetiva responder às questões: Que elementos da obra de Wittgenstein têm uma conotação antropológica? Como estes elementos podem ser interpretados de forma a apresentarem-se como solução ao problema antropológico?

Os pesquisadores citados salientaram diferentes aspectos antropológicos dentro da filosofia de Wittgenstein. Hacker (2010) observa o enfoque antropológico de Wittgenstein na forma como ele trata dos conceitos, vendo-os como técnicas de utilização de palavras. Segundo o autor, as atividades linguísticas, como foram vistas por Wittgenstein, evidenciam dois aspectos antropológicos: a primazia da prática e o historicismo. O mesmo filósofo, em um trabalho anterior (HACKER, 2000), analisou as observações de Wittgenstein sobre Psicologia Filosófica, as quais constituem um paradigma alternativo para questões como a constituição da natureza humana, a natureza da mente, a possibilidade de autoconhecimento e a relação entre mente e corpo. Candussi (2009) destaca a perspectiva antropológica na obra de Wittgenstein enquanto método. Wagner (2011), além do aspecto observado por Candussi (2009), chama a atenção para a relação entre o termo “formas de vida” e a noção de cultura e seu papel para a constituição da racionalidade humana. Já para Glock (1998), as contribuições de Wittgenstein no campo antropológico são a discussão sobre a noção de forma de vida e da tradução radical e também suas considerações sobre o livro *O Ramo de Ouro*¹ de Frazer (1982). Bassols (2010) ressalta em Wittgenstein uma concepção de homem como ser linguístico e sua obra *Observações sobre o Ramo de Ouro de Frazer* como uma contribuição no campo da Filosofia da Antropologia. Spaniol (1989) investiga mais estritamente a discussão de Wittgenstein sobre o papel dos processos mentais para o funcionamento da linguagem.

O pensamento de Wittgenstein tem sido amplamente explorado sob diferentes prismas, contudo o enfoque antropológico na obra de Wittgenstein, centro do interesse desta pesquisa,

¹ Na referida obra, James Frazer (1854-1941), antropólogo escocês, buscou explicar ritos da Antiguidade clássica relacionando magia, religião e ciência.

tem sido explorado mais recentemente, e aparentemente de forma fragmentada, deixando algumas lacunas. Em língua portuguesa os trabalhos sobre o tema referido são praticamente escassos. Faz-se necessário expor sinteticamente e fazer ligações entre esses temas levantados pelos respectivos autores citados.

Convém indagar sobre a relevância de um estudo antropológico de caráter filosófico ante os conhecimentos desenvolvidos pelas Ciências Sociais e pela Biologia Humana. Para situar a presente pesquisa no âmbito das atuais discussões sobre a questão humana se buscará expor, inicialmente, o *status* epistemológico da pesquisa sobre o ser humano, evidenciando algumas dificuldades encontradas tanto no campo filosófico quanto no campo científico, bem como apontar as principais questões discutidas na Antropologia Filosófica e os principais paradigmas que aparecem atualmente neste campo. Para a elaboração desta parte, serviram como base os estudos de M. Oliveira (2012), Vaz (2001) e Mondim (1980).

Tendo apresentado a contextualização da pesquisa, será investigado como surge o enfoque antropológico na filosofia de Wittgenstein, considerando principalmente as questões dos processos mentais, da antropologia especulativa, dos termos de “jogos de linguagem”, de “formas de vida” e a análise do funcionamento da linguagem, fundamentando-se em Spaniol (1989), M. Oliveira (2006), Hacker (2010) e Glock (1998). Em seguida, baseando-se principalmente em Hacker (2010), Wagner (2011), Spaniol (1990) e Glock (1998), buscar-se-á evidenciar certos posicionamentos de Wittgenstein que podem oferecer pistas para a solução do problema antropológico.

Convém adiantar que a antropologia subjacente à filosofia de Wittgenstein é de perfil pragmático, aparecendo como uma terceira via entre as concepções dualistas da filosofia clássica e o fisicalismo-naturalismo de cunho empirista, tendência praticamente dominante no pensamento atual.

2 A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA NA CONTEMPORANEIDADE

É possível afirmar que a pesquisa sobre o humano na atualidade apresenta determinadas dificuldades do ponto de vista epistemológico e metodológico. Não é fácil dar unidade e sistematizar de forma coerente uma diversidade de visões a respeito do humano e das próprias disciplinas que o investigam. A aspiração filosófica por oferecer um aparato teórico universal sobre o ser humano choca-se com a dificuldade em articular os conhecimentos das várias disciplinas, uma vez que os mesmos são produzidos a partir de métodos distintos. As ciências modernas não estão isentas de problemas. Também elas ressentem muitas vezes de fundamentação conceitual consistente e, apesar dos avanços, são prisioneiras de concepções superadas historicamente e filosoficamente (cf. HACKER, 2000; SUTIL, 1993).

Acerca das dificuldades no campo da Antropologia Filosófica, Vaz (2001, p. 10), declarou que “a situação da Antropologia Filosófica em função dos novos saberes sobre o homem assume inicialmente as características de uma crise”. Disciplinas como Antropologia Cultural, Antropologia Social, Etnologia, Etnografia, Psicologia, Sociologia, Neurofisiologia e a Biologia Humana tem campos de atuação e métodos diversos que por sua vez conduzem a leituras distintas do fenômeno humano. É no excesso de especialização que reside uma das dificuldades das ciências modernas.

Segundo Vaz (2001), foi num contexto de certa confusão, diante da variedade de visões sobre o homem proporcionadas pelas ciências, que ocorreu o surgimento, alavancado por Max Scheler, da Antropologia Filosófica enquanto disciplina. Todavia, a Antropologia Filosófica não surgiu para se colocar como um conhecimento paralelo em relação às demais ciências do homem, mas de alguma maneira levar em conta a complexidade e pluralidade dos vários discursos sobre o ser humano. Segundo o autor, a Antropologia Filosófica tem como proposta “encontrar o centro conceptual que unifique as múltiplas linhas de explicação do fenômeno humano no qual se inscrevam as categorias fundamentais que venham a constituir o discurso filosófico sobre o ser do homem” (VAZ, 2001, p. 12).

Houve, na modernidade, uma supervalorização das ciências experimentais, de modo que elas foram consideradas referenciais para todos os demais saberes quanto aos princípios, métodos e desenvolvimento. Hoje, amplas discussões no campo da Epistemologia colocaram em xeque a autoridade e fundamentação das ciências empíricas. Segundo M. Oliveira (2012, p. 140), “o objetivo e as pretensões do empreendimento filosófico se definem hoje a partir de clima epistemológico profundamente transformado, cuja característica primeira é a crítica ao procedimento analítico hegemônico na ciência moderna”. Uma das consequências da

especialização das ciências foi uma visão fragmentada do mundo, diante disso se impõe como tarefa fundamental a recuperação da unidade básica da natureza e do universo.

Ao lado de sua relação nem sempre amigável com as ciências, a Antropologia Filosófica e a Filosofia, em geral, são ainda hoje profundamente marcadas pelas contribuições de Kant, pela sua filosofia transcendental. É notável que a partir de Kant, as condições da natureza humana tornaram-se importantes não apenas para o estudo antropológico, mas para a Filosofia como um todo, uma vez que este, realizando uma mudança paradigmática, define a centralidade da subjetividade humana, e não do ser, para a investigação filosófica. As reflexões kantianas levaram a Filosofia a um deslocamento de uma teoria do ser para uma teoria do conhecimento, no sentido de avaliar criticamente as faculdades de nosso aparato cognitivo e, assim, delimitar o alcance e a capacidade de nosso conhecimento, determinando a subjetividade como centro da atenção. Concebe-se o homem como um sujeito separado do ser, como um polo que estabelece o sentido de si mesmo e tudo o mais. O progresso que se faz notar, no entanto, é a consideração do ser humano no seu aspecto intersubjetivo, isto é, do papel das interações humanas na composição dos pressupostos semânticos. (OLIVEIRA, M., 2012, p: 5-8).

O diferencial da abordagem filosófica sobre o tema do ser humano distingue-se pelo fato de buscar encontrar uma resposta geral para a pergunta “o que é o homem” tanto diante de observações gerais e acessíveis, como também de dados provindos da pesquisa empírica, mediante análise conceitual e método descritivo e lógico-dedutivo. Para Bassols (2010, p. 89), independentemente do alargamento de disciplinas que analisem aspectos particulares da vida humana, permanece evidente que a reflexão sobre a natureza humana sob o aspecto geral dificilmente pode ser suprimida ou subestimada.

A seguir apresentaremos as principais tendências, o papel da interdisciplinaridade e a relevância do método linguístico para a pesquisa antropológica na atualidade e algumas contribuições da Filosofia para a Antropologia Científica.

2.1 Linhas atuais de pesquisa em antropologia filosófica

M. Oliveira (2012, p. 8-10) assinala que os principais temas tratados atualmente na pesquisa antropológica são a subjetividade e a liberdade, e que se situam três tendências básicas de interpretar o ser humano e seu lugar no universo, a saber: postura fisicalista-naturalista, filosofias da finitude e leitura pragmática do transcendental.

I) Postura fisicalista-naturalista, que se detém sobre as realidades físicas e comprováveis empiricamente. Nesta concepção, compreender o ser humano é entender suas propriedades naturais enquanto parte de um mundo puramente físico. Os estados mentais são compreendidos numa ontologia materialista na qual, por conseguinte, todos os entes são físicos. A teoria behaviorista, a teoria da identidade, o materialismo eliminativo e o materialismo funcional são teorias representativas dessa visão.

II) Filosofias da finitude, nas quais é questionado o papel de uma subjetividade finita. A intuição básica desta posição é que “as condições irrecusáveis de nosso ser no mundo são sistemas sem unidade interna e sem um centro absoluto. O ser humano vai ser visto aqui exclusivamente como existência concreta no mundo, na sociedade e na história” (OLIVEIRA, M., 2012, p. 10).

III) Leitura pragmática do transcendental, em que a objetividade da experiência e do saber humanos teria um fundamento prático-social. A tomada de consciência do homem se dá pela mediação das formas simbólicas de expressão as quais são construídas num espaço intersubjetivo.

Vaz (2001, p. 135-140) traz ainda outros tipos de abordagem: Antropologia personalista, Psicologias profundas, Linguística, Etnologia. Estes vários modos de abordar a questão humana podem não ser antagônicos, mas complementares. Conforme se compreende o ser humano como tendo muitas facetas, uma teoria antropológica será tão melhor o quanto puder abranger essas múltiplas facetas, ou descobrir as categorias mais fundamentais que unifiquem e deem sustentação às demais.

2.2 Pesquisas interdisciplinares

Diante da diversidade de conhecimentos e de abordagens sobre as questões do humano, um caminho que se abre para a elaboração de teorias mais abrangentes é a interdisciplinaridade. A seguir serão expostas algumas pesquisas que envolveram disciplinas filosóficas com algumas outras ciências.

O trabalho de Seoane (2007) pretendeu relacionar a Antropologia Filosófica com a Sociologia. Ele verifica os pressupostos antropológicos na Sociologia da Educação de Émile Durkheim e na visão sociológica de Max Weber, ressaltando o caráter metateórico e o papel transcendental que as antropologias filosóficas têm no campo da ciência social.

Relacionando Filosofia e Ciências Sociais, Jacorzynski (2011), destaca a proposta wittgensteiniana como alternativa para os enfoques dominantes tanto em Antropologia, como

nas Ciências Sociais: o cientificismo e o interpretacionismo. Ele defende cinco princípios metodológicos presentes na filosofia wittgensteiniana como relevantes para as ciências sociais: os princípios da análise gramatical; do contexto; do perspectivismo; da representação perspicua e do anti-essencialismo. Ele mostra que a aplicação desses métodos permitiu conhecer alguns fenômenos sociais ou etnológicos. Tal afirmação é exemplificada pelo autor com o estudo do ritual do sacrifício humano entre os mexicas.

Acerca das dificuldades conceituais concernentes às disciplinas científicas e à assistência que a Filosofia pode oferecer a estas, tem-se a contribuição de Sutil (1993). O autor buscou clarificar as bases conceituais do problema da relação mente-corpo a partir do argumento da linguagem privada de Wittgenstein e aplicá-las a certas psicologias. Ele observa que a concepção dualista está presente não apenas no senso comum, mas também em muitas concepções de algumas escolas da Psicologia. O autor aplicará o trabalho de Wittgenstein ao reducionismo conductista e fisiológico e à teoria de James-Lange sobre as emoções. Os comportamentalistas e os fisiologistas negam a consciência e menosprezam um aspecto fundamental do humano que é a comunicação simbólica, reduzindo as atividades intelectivas à inervação neuronal ou à contração muscular, e deparam-se com a dificuldade de explicar o paralelismo psicofísico, problema persistente desde Descartes.

Na via contrária, numa perspectiva naturalista, a recente antologia organizada por Downes e Machery (2013), *Arguing about Human Nature*, consiste em um trabalho de Antropologia Filosófica, realizado a partir de concepções elaboradas pelas Ciências. Os autores se propõem analisar e, quando necessário, extirpar certas noções filosóficas, a partir dos dados científicos, estudos genéticos e antropológicos. Na obra, entre outras questões, faz-se a verificação da possibilidade de aplicação do termo natureza humana mediante os resultados da Biologia evolutiva, da Genética e da Psicologia. A complexidade desta questão é de tal ordem que os contextos naturalistas e normativos de análise estão constantemente embaralhados.

Diante da complexidade de tratar a questão humana, torna-se relevante o trabalho interdisciplinar. Trabalhos como o de Seoane (2007), Jacorzynski (2011) e Sutil (1993) evidenciam que as ciências empíricas dependem de pressupostos filosóficos. Downes e Machery (2013) evidenciam que num paradigma cientificista, certos conceitos filosóficos podem ficar comprometidos.

2.3 Antropologia filosófica e método linguístico

Existem muitas plataformas a partir das quais é possível elaborar uma concepção do homem numa perspectiva filosófica. Aristóteles e Hume, por exemplo, dispõem de uma antropologia filosófica que tem o pensamento (embora com nuances diferentes) como plataforma. No pensamento de Karl Marx, por outro lado, transparece uma antropologia que parte da práxis humana. Assim como Aristóteles, Hume e Marx, também Platão, São Tomás de Aquino, Leibniz e muitos outros pensadores, todos eles têm suas respectivas concepções do ser humano e da vida humana a partir de suas próprias plataformas conceituais e doutrinárias. (BASSOLS, 2010, p. 90). Mondim (1980, p. 16) também ilustra o problema do método e a diversidade deles na Antropologia Filosófica:

O problema do método da antropologia filosófica foi o centro de muitas discussões neste século. Para resolvê-lo foram aventadas várias propostas. Husserl indicou o método fenomenológico, Heidegger e em geral todos os existencialistas seguiram-no; Gadamer, Ricouer e outros usaram o método hermenêutico. Fabro propôs o método da introspecção; Barbotin o da compreensão; Boros, o método fenomenológico-transcendental; Marcel, a reflexão transcendental; Polanyi, o método da validade (*validation*), Levi-Strauss, o método estrutural.

Entre o fim século XIX e o início do século XX se deu a chamada virada linguística da Filosofia, que foi o desenvolvimento de um novo método de investigação dos problemas filosóficos. As questões filosóficas, nesse novo paradigma, seriam resolvidas segundo o método de análise lógica dos termos linguísticos. Mondim (1980, p. 136-137) expõe a abrangência desse movimento e seu impacto na pesquisa antropológica:

Recentemente, portanto, se operou nova reviravolta na investigação filosófica, e ela foi orientada para o estudo da linguagem. Alguns filósofos (a partir de Moore, Wittgenstein, Russell e a escola de Viena) pensaram que os problemas filosóficos não são outra coisa senão problemas linguísticos. [...]

A favor dessa orientação dirigiram-se não só os neopositivistas e os analistas anglo-americanos, mas também os criadores da Nova Hermenêutica (Gadamer, Ricouer) e também muitos outros seguidores de Tomás e de Karl Marx.

É natural que a orientação linguística da filosofia tenha levado à revelação do aspecto linguístico do ser humano e ao estudo mais aprofundado do *homo loquens*. Alguns autores chegaram ao ponto de construir toda a antropologia partindo desse aspecto.

Investigar a natureza da linguagem é uma excelente porta de entrada para o conhecimento da natureza do ser humano, pois, como já enfatizara Hacker (2010), aprende-se a ser *homo loquens* (homem falante) antes de ser *homo sapiens* (homem sábio). Para Mondim (1980, p. 136) “o homem é frequentemente definido como *homo loquens*, pois a propriedade da linguagem distingue-o nitidamente dos seres e faz dele um ser totalmente singular.” São incisivas, para esta compreensão, as palavras de Heidegger (2003, p. 191): “A

capacidade de falar não é apenas uma faculdade humana, dentre muitas outras. [...] A capacidade de falar distingue e marca o homem como homem. [...] Desde o início estamos na linguagem e com a linguagem”.

Tugendhat (2006), que tem a particular percepção de que Antropologia Filosófica tome o lugar de Filosofia primeira, destacou a análise linguística como método singular para se investigar a estrutura do entendimento humano, pois, para ele, a linguagem consegue clarificar as características específicas do humano. Nas perguntas filosóficas subjaz um “eu” que é capaz de perguntar, de conhecer e de escolher. “É através da linguagem predicativa proposicional que o homem se reconhece como ser humano e mantém relações consigo mesmo, com os outros e com o mundo de maneira intersubjetiva.” (OLIVEIRA, D., 2012, p. 73). Tugendhat (2006. p. 85) explana a questão:

Tudo isso significa que com a linguagem proposicional aparecem vários traços antropológicos fundamentais que estão interconectados: deliberação, pergunta, racionalidade, liberdade, responsabilidade. [...] Creio que uma das vantagens dessa concepção que considera a linguagem proposicional como ponto-chave para entender o que é próprio da espécie *ánthropos* é que, quando se começa com ela, podemos dar-nos conta imediatamente das funções que tem para a sobrevivência, e assim é possível entender por que essa espécie pôde aparecer dentro da evolução biológica.

Bassols (2010) dá um parecer que legitima a visão antropológica de Wittgenstein, a qual tem como plataforma a linguagem, afirmando que esta seria a mais fundamental para a reflexão sobre o ser humano, a linguagem estaria num plano mais basal que a racionalidade ou a cultura. Segundo o autor,

Se tentarmos visualizar e hierarquizar as diferentes plataformas a partir das quais os diversos filósofos foram construindo, explícita ou tacitamente, suas respectivas concepções do homem, o que se haveria de dizer é que a plataforma adotada por Wittgenstein é provavelmente a mais fundamental, isto é, aquela que permite dar conta das demais. (BASSOLS, 2010, p. 91, tradução nossa)².

O que se percebe é que dentre todos os aspectos da vida humana, a linguagem apresenta-se como sendo uma característica primordial a ser pesquisada. As capacidades intelectivas, cognitivas e comportamentais dependem do domínio das nuances da linguagem. É a partir disso que se considera que a investigação das expressões linguísticas pode trazer elucidções sobre as características humanas constitutivas.

² Si intentáramos visualizar y jerarquizar las diferentes plataformas a partir de las cuales los diversos filósofos fueron construyendo, explícita o tácitamente, sus respectivas concepciones del Hombre, lo que habría que decir es que la plataforma wittgensteiniana es probablemente la más fundamental, es decir, aquella que permite dar cuenta de las demás.

2.4 Filosofia da Antropologia

Ainda nestas considerações preliminares, noticia-se a existência de um campo de conhecimento chamado Filosofia da Antropologia, que manifesta a forma como a Filosofia pode contribuir para a Antropologia Cultural. A Antropologia Cultural é uma ciência humana de caráter histórico e social, cujo objeto de estudo são as diversas facetas do ser humano real e sua inserção em culturas concretas (BASSOLS, 2010, p. 84). A matriz teórica da antropologia tem suas particularidades concernentes à natureza dos seus estudos. Segundo Bassols (2010, p. 85):

A verificação das teorias antropológicas não podem fazer-se ao modo como se verificam hipóteses em laboratório [...]. A antropologia apresenta seus desafios epistemológicos e metafísicos específicos. É claro, que, por exemplo, a imaginação, as avaliações e a percepção desempenham um rol muito diferente em comparação com outras áreas de saber. (Tradução nossa)³

Bassols (2010, p. 85) aponta ainda que os principais problemas apresentados no bojo da antropologia cultural estão ligados a dificuldades conceituais e o papel da interpretação por parte do pesquisador.

Também a antropologia está atormentada de enredos conceituais e pseudoproblemas como os que geram conceitos como o de raça ou questões como a origem da linguagem. [...] A interpretação, i.e. a leitura de eventos e fatos a partir de uma plataforma cultural diferente daquela em que se localizam, é um mecanismo tanto decisivo como inevitável. (tradução nossa)⁴

Todas as ciências contêm pressupostos filosóficos, os quais determinam as premissas básicas, a relevância, a validade conceitual e a abrangência das mesmas. Cabe especificamente à Filosofia da Antropologia analisar os pressupostos da pesquisa antropológica, questionar os métodos e aprimorar a rede conceitual usada nessa disciplina. Bassols (2010, p. 85) diz que Wittgenstein é um dos poucos filósofos do século XX do qual se pode afirmar que tem uma Filosofia da Antropologia.

A partir do que foi discutido até aqui, observa-se que há algumas dificuldades nas investigações sobre o ser humano. As ciências sofrem da excessiva especialização ou podem

³ La verificación de las teorías antropológicas no pueda hacer-se al modo como se verifican hipótesis en un laboratorio (...). A antropología presenta sus retos epistemológicos y metafísicos específicos. Es claro, por ejemplo, que la imaginación, las evaluaciones y la percepción desempeñan in rol muy diferente al que juegan en otras áreas del saber.

⁴ También la antropología está plagada de enredos conceptuales y pseudo-problemas, como los que generan conceptos como el de raza o cuestiones como el origen del lenguaje. (...) A interpretación, i. e. a lectura de eventos e hechos desde una plataforma cultural diferente de aquella en la que tuvieron lugar, es un mecanismo tanto decisiva como ineludible.

11/11/15 11/11/15

ter deficiências conceituais, enquanto a Filosofia tem dificuldades de apresentar uma solução geral que concilie resultados divergentes advindos das ciências. É perceptível que atualmente há diálogo entre a Filosofia e outras disciplinas por meio de pesquisas interdisciplinares. Alguns autores defendem a investigação linguística como método peculiar para a investigação antropológica, pois a experiência linguística tem sido vista como fator especialmente determinante para a existência humana. Não obstante o desenvolvimento de diversas ciências que investigam aspectos particulares da vida humana, a reflexão filosófica no campo antropológico permanece patente pelo caráter fundante, abrangente e unificador, típicos de seu modo de abordagem. Embora Wittgenstein não seja propriamente um antropólogo, se constatará no item a seguir que de suas considerações sobre o funcionamento da linguagem emergem importantes contribuições para a reflexão antropológica.

3 A PESQUISA DE WITTGENSTEIN SOBRE O FUNCIONAMENTO DA LINGUAGEM

Excetuando-se o livro em que Wittgenstein (ORF) analisa a obra *O Ramo de Ouro* de Frazer (1982) não há muitas evidências de que o mesmo tenha tido um interesse direto sobre temas antropológicos. Todavia, como será exposto, a explicação do filósofo sobre o funcionamento da linguagem, especialmente na segunda fase de seu pensamento, tem como pano de fundo considerações de caráter antropológico. Neste tópico, serão oferecidos alguns pressupostos da concepção de Filosofia de Wittgenstein. Em seguida se discorrerá sobre como progrediu a sua compreensão sobre o funcionamento da linguagem partindo de uma concepção designativa para chegar a uma visão pragmática, onde se inserem seus pressupostos antropológicos.

3.1 Filosofia e método de Wittgenstein

Segundo Pears (2002, p. 878), “é difícil situar a filosofia de Wittgenstein na história das ideias, em grande medida porque ela é antiteórica.” Spaniol (1989), por sua vez considera que uma leitura de Wittgenstein sob um ponto de vista tradicional-metafísico estará fadada à discordância ou ao desentendimento, uma vez que o tipo de filosofia desenvolvido por Wittgenstein rompe com a maior parte da tradição filosófica. Convém, portanto, oferecer algumas premissas sobre sua visão de Filosofia e seu método filosófico.

Geralmente insere-se Wittgenstein no círculo analítico, escola filosófica da qual fazem parte Frege, Russel e Moore, com os quais o filósofo aqui abordado conviveu e de quem recebeu os fundamentos de suas reflexões. Esta vertente caracteriza-se por enxergar os problemas filosóficos como absurdos linguísticos, e, portanto, devem ser resolvidos mediante a análise linguística. São características desta escola as ideias da necessidade da lógica e a concepção de que a função primordial da linguagem seria designar fatos verificáveis no mundo. A proposta de Frege é a elaboração de regras que possibilitem a tradução dos termos da linguagem natural para termos da lógica matemática, o que permitira maior precisão na análise. Wittgenstein romperá com seus predecessores da escola linguística, pois reconheceu a linguagem normal como critério suficiente para o enfrentamento de todas as questões filosóficas, não julgando necessária a criação de uma linguagem artificial. “Nós conduzimos as palavras do seu emprego metafísico de volta ao seu emprego cotidiano.” (IF, §116). Também passou a desconsiderar a lógica como fundamento principal da linguagem, e a

reconhecer múltiplos usos válidos para a linguagem. Ele defendeu o argumento de que “o efeito da análise filosófica não é alterar nossas práticas linguísticas existentes ou questionar sua validade, mas simplesmente descrevê-las” (SEARLE, 2002, p. 9).

A permanente tentação no pensamento ocidental foi pautar-se pelo método de dar explicação (HACKER, 2000). No ponto de vista wittgensteiniano, a explicação deve ser substituída pela descrição. “Toda explicação tem que sair e em seu lugar entrar apenas descrição.” (IF, §109). O que faz com que os problemas filosóficos desapareçam, na visão wittgensteiniana, não é fornecer teorias e hipóteses, mas simplesmente descrever o emprego das palavras, pois o que se traz à mente não são os fenômenos, mas as afirmações que são feitas sobre os fenômenos. “A filosofia não deve, de forma alguma, tocar o uso real da linguagem o que pode, enfim, é apenas descrevê-lo” (IF, §124). Wittgenstein quer chamar a atenção para as diferenças conceituais onde pode haver enganos devido a similaridades conceituais (Hacker, 2010, p. 3). Tal modo de fazer Filosofia é como uma aplicação de terapias (IF, §133) onde se investiga os vários modos de uso da linguagem com a finalidade de esclarecê-los e desfazer os emaranhamentos no uso truncado dos termos e, dessa forma, solucionar ou desfazer os problemas filosóficos (cf. IF, §109). Wittgenstein declarou que “toda uma nuvem de filosofia se condensa em uma gota de gramática” (IF, p. 287).

Na literatura filosófica, é consenso que houve uma mudança teórica no pensamento de Wittgenstein, entre a fase de seus primeiros anos de estudo filosófico e o tempo após seu retorno a Cambridge (depois de cerca de 10 anos retirado da vida acadêmica). A partir disso, designam-se estas etapas de sua filosofia como *Primeiro* e *Segundo* Wittgenstein. As duas fases do filósofo são representadas principalmente pelas obras *Tractatus Logico-Philosophicus* e *Investigações Filosóficas*, respectivamente. (HELFERICH, 2006, 376-377). Geralmente, Wittgenstein é considerado como filósofo da linguagem, mas tendo em vista a amplidão de temas investigados por ele, se observa que a análise linguística não é apenas o fim de seu empreendimento filosófico, mas o ponto de partida para a investigação de temas para além da linguagem. Ele interessou-se por uma vastidão de temas como a Metafilosofia, a Ética, a Estética, a Cultura, a Filosofia da Matemática, a Psicologia Filosófica e outros, muito embora a base a partir da qual se debruça sobre estes temas permanece sendo a linguagem. (GLOCK, 1998).

Por isso, descobrir a natureza da linguagem certamente requereu atenção especial de sua parte. Efetivamente, uma questão que permeia boa parte da filosofia de Wittgenstein é sobre como se dá o sentido das palavras, isto é, qual a relação entre as proposições e os fatos da realidade. Suas investigações nesse campo levaram a progressivas compreensões.

Objetiva-se com esta pesquisa investigar a concepção de antropologia em Wittgenstein. Porém, ele não é um antropólogo, nem abordou de forma direta temas antropológicos, exceto pela obra *Observações sobre o Ramo de Ouro de Frazer*. Efetivamente, a abordagem antropológica insere-se numa meta de pesquisa maior de Wittgenstein, que está expressa na interrogação inicial de *O Livro Azul* (LA, p. 25): “O que é o sentido de uma palavra?”. Foi a partir do aprofundamento sobre esta questão que seu interesse antropológico parece ter se desenvolvido, quando veio a observar a dependência que os conceitos têm do comportamento humano e dos contextos culturais. Será exposto, de forma sucinta, como evoluiu a sua compreensão sobre o funcionamento da linguagem, sobre como se dá a relação entre a proposição e seu referente, para a partir disso destacar uma possível concepção antropológica.

3.2 O funcionamento da linguagem no *Primeiro Wittgenstein*

O *Primeiro* Wittgenstein e uma série de outros filósofos da linguagem pensaram que o pensamento e a linguagem tivessem uma base lógica ou empirista (fundacionismo), o que o *Segundo* Wittgenstein buscou refutar. Segundo Searle (2002, p. 9), “mediante uma análise esmerada do uso da linguagem, em particular pela análise de conceitos psicológicos, Wittgenstein tentou minar a ideia de que a filosofia é um empreendimento fundacionista”.

O Wittgenstein do *Tractatus* e outros estudiosos próximos a ele tais como W. James, G.E. Moore e B. Russel, “postulam claramente, ou, ao menos, pressupõem algum tipo de ato ou processo mental como indispensável ou diretamente ligado ao funcionamento da linguagem” (SPANIOL, 1989, p. 54). Na visão do *Primeiro Wittgenstein* e de praticamente toda a tradição anterior, a linguagem teria uma função designativa dos objetos do mundo. No *Tractatus*, Wittgenstein propôs a teoria da figuração (*bildtheorie* – TLP, 2.1524; TLP, 2.161) como solução ao problema da intencionalidade da linguagem. Esta teoria afirma que a linguagem proposicional tem a forma lógica em comum com os fatos que estão presentes no mundo (atomismo lógico – TLP, 2.202). Aqui se tem que a proposição é a figuração de um estado de coisas. Tal solução não se aplica apenas às sentenças declarativas sobre fatos físicos, mas a todos os usos da linguagem como comandos, desejos e expectativas etc. Com a ideia de que a totalidade dos fatos é o mundo (TLP, 1.1) e que a totalidade das proposições é a linguagem (TLP, 4.001), tem-se um paralelismo integral entre linguagem e mundo, entre lógica e ontologia.

Todavia há ainda um problema, pois existe um abismo entre a figura proporcionada pela linguagem e o que ela representa. A proposição não exaure o fato. Embora não se tenha essa

impressão, parece faltar um elemento capaz de estabelecer, nos casos particulares, a conexão entre a proposição e o estado de coisas. A solução que Wittgenstein encontrou para estas questões passa pelo recurso aos processos mentais, a significação (em alemão, *meinen*). (SPANIOL, 1989, p. 41). Tal conceito é remanescente de Russel, Moore e W. James. O sentido das afirmações se torna claro “porque seguramente significamos (*meinen*) algo com a proposição” (Tb, 159 citado por SPANIOL, 1989). As proposições e os fatos do mundo a que se referem não tem relação causal; elas precisam do atestado de uma pessoa. Qualquer “não-humano” supostamente não entenderia essa relação. Seria então, o “nosso ato mental de significar (*meinen*) que acompanharia cada vez a fala ou a escrita, como que vai além da forma vaga, e confere um sentido claro a cada proposição” (SPANIOL, 1989, p. 41).

Com o recurso aos processos mentais, à primeira vista, os problemas da questão da significação parecem ter sido solucionados. Só que não. Ainda persiste a inconveniente inconsistência de ter ficado por esclarecer a natureza do “significar” enquanto processo mental, isto é, qual a natureza do processo mental de “significar”, ao qual se deve estar preso para se sustentar uma teoria linguística designativa. Diante desse problema, em um primeiro momento, Wittgenstein, embora reconhecendo a importância de tais processos, procurou ignorar sua natureza, alegando que se tratava de uma matéria a ser estudada pela Psicologia (TLP, 4.1121). Num período transitório, o mesmo passou a investigar a questão dos processos mentais, pois “como o processo mental é exigido para o funcionamento da linguagem, pode surgir a tendência para integrar sua investigação na análise lógica.” (SPANIOL, 1989, p. 43). Wittgenstein reconhece o caráter misterioso de tais processos, pois eles seriam algo anterior à própria linguagem. Para ele os processos mentais parecem conduzir à necessidade lógica entre pensamento e realidade “de maneira misteriosa, o que não poderia ser feito por nenhum manuseio de símbolos” (LA, §71). “Tal ato não pode ser de natureza psicofísica, [...], mas deve ser de natureza espiritual” (IF §686). Ele se depara com uma situação paradoxal. De um lado para se conhecer o sentido dos termos linguísticos é preciso descobrir como são intencionados e, por outro, a intenção foge ao controle. “No fim das contas, o intencionar (*meinung*) cai totalmente fora da linguagem, e, portanto, da consideração, e resta somente a linguagem como a única realidade que podemos considerar.” (Man 108, §277 citado por SPANIOL, 1989, p. 50)

Numa fase posterior, Wittgenstein passa a rejeitar a ideia de processos mentais e buscar uma nova descrição do funcionamento da linguagem. Segundo ele, o problema está em “falarmos de processos e estados, e deixarmos indecisa a sua natureza” (IF, 308). Ao lado das dificuldades de demonstração dos ditos processos mentais, ele passa a ver que há situações

linguísticas que embora sejam amplamente funcionais não poderiam se encaixar na teoria linguística do *Tractatus*. (Lembre-se a famosa história do gesto que Sraffa lhe fez, pedindo-lhe que lhe mostre o referente – cf. Gebauer, 2013, p. 65). Diante dessas questões ele irá inserir a nova ideia de que o sentido dos termos linguísticos é dado em meio às práticas da vida humana.

Diante da impossibilidade lógica da explicação dos processos mentais, Wittgenstein, com a influência de pensadores com quem se relacionava, encontrou uma alternativa para explicar a questão sobre o sentido de nossas proposições. Recorreu, portanto, a uma explicação antropológica, no sentido de ter passado a ver a linguagem inserida no conjunto das práticas humanas, usar métodos especulativos como insinuar eventos de comunidades humanas fictícias, ou investigar a intencionalidade das proposições baseando-se em observações do comportamento humano. Como consequência dessa posição, procede a refutação de que o sentido das expressões seja proveniente de uma entidade interna.

3.3 O funcionamento da linguagem no *Segundo Wittgenstein*

Quando Wittgenstein retornou a Cambridge, desejava fazer uma revisão em certos pontos do *Tractatus*, contudo percebeu a necessidade de uma reformulação radical. Influenciado, sobretudo por Piero Sraffa, economista marxista, desenvolveu uma perspectiva antropológica dos problemas filosóficos, dentre estes problemas, a questão sobre o funcionamento da linguagem. (Glock, 1998, p. 30). Wittgenstein se empenhou em demonstrar uma perspectiva diferente para o funcionamento da linguagem e, para isso, fará uso de suas terapias, isto é, o método de explicitação do uso das palavras, dentre as quais se estabelece uma metodologia antropológica.

No tocante ao estudo sobre o funcionamento da linguagem, foi exposto que Wittgenstein em um primeiro momento procurou dar sustentação a sua teoria figurativa com o pressuposto da existência do ato mental de significar, todavia verificou a impossibilidade de demonstração do mesmo. “Se antes [o processo mental] parecia suficiente para determinar o sentido, agora se torna claro que [nenhum] processo mental, seja qual for, é capaz de desempenhar a função que lhe fora atribuída” (SPANIOL, 1989, p. 54). O foco da pesquisa será, então, outro, “o cerne da reflexão linguística de Wittgenstein deixa de ser a linguagem ideal para se tornar a situação na qual o homem usa a sua linguagem; então, o único meio de saber o que é a linguagem, é olhar seus diferentes usos.” (OLIVEIRA, M., 2006, p. 132).

Conforme já foi afirmado, é na explicação sobre o funcionamento da linguagem que se insere o enfoque antropológico de Wittgenstein. Scruton (2002, p. 275) alega que embora Wittgenstein ainda estivesse centrado em questões relacionadas ao significado, sua ênfase posterior é fortemente antropocêntrica, pois seu ponto de partida passou a ser não mais as abstrações dos ideais lógicos, mas a dinamicidade falível da atividade humana.

É importante introduzir elementos antropológicos para descrever a linguagem, pois também a ideia da ligação do sentido com processos mentais estava ligada a uma visão antropológica, que tem sua expressão máxima em Descartes, a saber, compreender o ser humano como uma alma ou mente separada do corpo. Segundo M. Oliveira (2006, p. 122), “a concepção tradicional de linguagem esteve sempre ligada a certas concepções antropológicas, de modo especial, a concepções a respeito do espírito e atos espirituais.”.

Serão dados agora os seguintes passos: observar como por meio da clarificação do sentido de conceitos a partir de observações do comportamento humano Wittgenstein desconstruiu a ideia de processos mentais, para em seguida explicar seu método antropológico e explicar os termos utilizados por ele para demonstrar o modo de funcionamento da linguagem nesse novo estágio de compreensão.

3.4 Análise dos verbos psicológicos

“Uma das principais áreas de pesquisa de Wittgenstein”, afirma Searle (2002, p.20), “consistiu na análise de conceitos psicológicos como crença, esperança, medo, desejo, vontade, expectativa, e conceitos sensíveis como dor e visão”. Wittgenstein criticou fortemente a noção de uma faculdade interna independente em relação ao corpo ou ao meio social.

Como já foi dito, Wittgenstein está lutando contra a embaraçosa concepção, que ele mesmo tinha anteriormente e não só ele, de que o funcionamento da linguagem depende de processos psicológicos. O *Segundo* Wittgenstein tendo abandonado esta ideia fará agora grandes esforços para extirpar concepções que estão bastante arraigadas no pensamento em geral e que são influenciadas por uma concepção antropológica dualista. Para apresentar sua nova compreensão acerca da linguagem, Wittgenstein, por meio de uma série de argumentos, apresentará os pontos de fragilidade do modelo antropológico tradicional.

Segundo a tradição dualista, o pensar é uma atividade espiritual concomitante ao ato de falar que é uma atividade corporal. Ao lado de ter-em-mente (significar, *meinen*), nossa linguagem contém uma série de outros verbos tais como esperar, entender, lembrar, sentir, os

quais se referem a um estado interno. (Oliveira, 2006). Esses verbos em primeira pessoa são usados como equivalentes ao que se diz experimentar no nível psíquico ou mental, julgando-se expressar uma forma de conhecimento indubitável do interno. Searle (2002, p. 9) traduz sucintamente o pensamento de Wittgenstein sobre este assunto: “Tal linguagem [sobre o interno] seria absurda, pois, para a aplicação dessas palavras, não haveria distinção entre o que pareceria correto para o falante e o que efetivamente fosse”. Dessa forma, percebe-se a insuficiência da ideia de que um sentido interno poderia definir o significado do que é proferido.

3.5 Meinen (o suposto ato mental de significar)

Spaniol (1989) percebeu o tema dos processos mentais como central no contexto das *Investigações Filosóficas*. O autor, tendo estabelecido a compreensão de Wittgenstein de ver a “Filosofia como terapia” como chave de leitura para as *Investigações*, procurou, em seu estudo, observar como e com que finalidade as referidas terapias são aplicadas. Ele observou que Wittgenstein aplicou diversas técnicas com o objetivo de esclarecer a questão da significação e sua relação com os processos mentais, sobretudo o conceito de “ter-em-mente”, ou “significar”.

A preocupação de Wittgenstein com a questão evidencia-se pela quantidade de passagens sobre o tema nas *Investigações* (IF §2, §19-22, §33-35, §95, §187-188, §211-212, §508-510, §540, §663-655, §670, §687-693, §699, p. 214). Em suma, ele demonstrou que “ter-em-mente” é um conceito com uma multiplicidade de aplicações e que em muitos dos seus usos não há propriamente um ato espiritual, mas muitas vezes, “jogos de linguagem”. Em outros exemplos, Wittgenstein descobre que mesmo existindo, não é certo que o “ter-em-mente” exerça algum papel na formação do significado. A compreensão do significado de uma palavra não depende do fato de que alguém queira significar algo, mas sim do contexto linguístico particular que ela é usada, um *background* sócio-histórico.

É com as seguintes palavras que Spaniol (1989, p. 79) conclui seu estudo:

Num olhar retrospectivo para as diferentes técnicas ou ‘métodos’ por nós examinados, observamos que se trata de variados experimentos relativos ao emprego de “ter em mente” (*meinen*). Não nos deparamos com afirmações ou teses de caráter propriamente dito. Isto, contudo, não significa que estas técnicas e suas exemplificações, aparentemente tão diversas e isoladas umas das outras, não apresentem uma certa unidade. Nossa análise mostrou como esta multiplicidade e diversidade de casos apresentados encontra um ponto de convergência no problema dos processos mentais, ou, mais precisamente, na ideia de que ter em mente (*meinen*) se refere a algum ato mental que acompanha as palavras e lhes dá sentido.

[...] A conclusão geral do exame poderia ser: “Não há nada mais errado do que chamar o ‘querer dizer’ (*meinen*) de atividade mental. (IF, §693).

Wittgenstein justifica sua negação da importância dos ditos processos internos para a linguagem afirmando que “um processo interno necessita de critérios externos” (IF §580). A esse respeito Rovighi (1999, p. 486) explica que a linguagem não pode ser a expressão de um estado subjetivo, pois “compreender não é um processo psíquico [...]; o estado psíquico é apenas meu, enquanto a linguagem é aquilo por meio do qual eu me comunico com os outros”.

Wittgenstein estendeu suas objeções também a outros verbos psicológicos, dentre os quais estão os relativos às sensações. Ele levanta a seguinte questão: “Como é que as palavras se relacionam com as sensações: não parece haver nisso nenhum problema; pois não falamos diariamente de sensações e lhes damos nomes? [...] Como é que um homem aprende o significado dos nomes das sensações?” (IF, 244). Por exemplo, a linguagem utilizada para expressar a dor torna-se redundante e causa de falsas interpretações. “Poder-se-ia pensar que, não obstante isso, existe uma diferença entre estar com dor e saber que se está com dor, [mas na verdade] estar consciente de uma dor, no entanto, é simplesmente ter uma dor, teríamos aqui uma distinção que não aponta para diferença nenhuma.” (HACKER, 2000, p. 34). É dispensável que utilizemos a expressão de “ter consciência” de um fenômeno interno. É assim que Wittgenstein coloca a questão:

Observo-me, portanto, e percebo que vejo ou que estou consciente? E para que, afinal, falar de observações! Por que não dizer simplesmente “Eu percebo que estou consciente”? -Mas para que as palavras “Eu percebo” e por que não dizer “Estou consciente”? -Mas as palavras “eu percebo” não indicam que estou atento ao meu consciente? O que habitualmente não é o caso. Se é assim, então a frase “Eu percebo que...” não diz que estou consciente, mas que minha atenção está disposta deste e daquele modo. Mas não é uma determinada experiência que me leva a dizer “Estou consciente novamente”? - Qual experiência? Em que situação o dizemos? (IF, §417).

Ao contrário do recurso aos processos internos, a solução dada por Wittgenstein para o vocabulário das sensações incide em uma perspectiva naturalista. A base da linguagem seria o comportamento instintivo do homem. Contudo a expressão, não a descrição, das sensações objetivas é refinado, graças à aprendizagem da linguagem. Wittgenstein (IF, §244) apresenta sua conjectura por meio deste exemplo:

As palavras estão vinculadas à expressão original e natural, e são colocadas no seu lugar. Quando uma criança se machuca, ela grita; os adultos consolam-na e ensinam-lhe exclamações e, mais tarde, frases. Ensinam à criança um novo comportamento de dor. “Então você está dizendo que a palavra “dor” significa propriamente grito?” “Pelo contrário; a expressão verbal da dor substitui o grito e não o descreve.”

Contudo o objetivo de Wittgenstein não é mudar a forma como se fala sobre as sensações. “Wittgenstein não está legislando sobre o uso; está apenas descrevendo-o. Está indicando que certas formas verbais não tem o uso que parecem ter e não podem ser utilizadas para dar apoio às teorias que delas lançam mão” (HACKER, 2000, p. 36). Na interpretação de Hacker (2000, p. 41) o fato de se utilizar um “eu interno” como receptor da experiência trata-se de um jogo de linguagem e não a existência de uma entidade interna.

Então qual a natureza dos estados mentais? Eles podem ser aplicados ao que denomina-se *self* ou “eu interno”? Hacker (2000, p. 41) responde a estas questões com base em seus estudos da filosofia wittgensteiniana: “Estados mentais são estados de consciência que (como os humores e os estados emocionais) possuem duração genuína: são suspensos enquanto dormimos, podem ser interrompidos e retomados mais tarde”. Os estados mentais são, portanto, condições naturais do ser vivente consciente.

Para apresentar uma noção alternativa à noção cartesiana, Hacker (2000) oferece a explicação de Hume sobre a natureza do *self*. A tese humiana é de que a ideia de *self* se dá na verdade por meio da nossa capacidade mnemônica, porque se tem a percepção de uma continuidade da experiência e, por isso, costuma-se pensar que somos as mesmas pessoas que éramos há tempos atrás. De fato, numa crise de amnésia, não pergunta o doente: “Quem sou eu?”. Wittgenstein atenta para o fato de que perceber o que se está sentindo, ou esperando não é a vontade de um “eu” interno, mas apenas a maneira com que alguém direciona a sua atenção. (IF, §417).

Tendo sido demonstrada a insuficiência dos ditos processos mentais para serem a causa da significação, percebe-se igualmente que o vocabulário sobre as sensações não tem função descritiva, mas sim expressiva, ele não é um conhecimento a que se possa atribuir a noção de certeza, é antes um artifício que tem uma finalidade: anunciar aos outros as sensações, esperando uma resposta da parte deles. Começa a aparecer que a motivação preponderante da linguagem não é cognitiva, mas pragmática, sendo a cognição uma dentre suas múltiplas utilidades.

3.6 O enfoque antropológico de Wittgenstein e historicidade dos conceitos

Em que sentido pode-se afirmar um enfoque antropológico ou etnológico em Wittgenstein? Teria ele tenha desenvolvido pesquisas no campo da Antropologia científica? Na realidade, seu interesse não é por essa ciência diretamente, mas ele parece intuir as conclusões possibilitadas por ela. Por exemplo, na compreensão da Etnologia “há a

possibilidade de mudar a compreensão do que é o homem simplesmente mediante uma mudança de contexto [...], pois, analisa-se o homem pelo seu viver em uma determinada sociedade” (OLIVEIRA, D., 2012, p. 67). A Etnologia ofereceu também uma nova e importante noção de cultura: o singular da cultura se pluralizou, e ao pluralizar-se perdeu seu aspecto normativo e transcendente (WAGNER, 2011). Na verdade, Wittgenstein segue, em certo grau, esses princípios etnológicos, mas ao invés de investigar fatos empíricos sobre os grupos humanos ao longo da história, utilizou amplamente o método de imaginar diferentes formas de representação em sociedades fictícias.

No tópico anterior, foi exposto que Wittgenstein se utilizou da habilidade de observação do comportamento humano para clarificar termos do vocabulário psicológico. Para Wittgenstein, o filósofo é alguém capaz de descrever da melhor maneira possível realidades concretas que ajudam a ver as coisas como elas realmente são. O filósofo não deve alterar o ambiente que pesquisa, não deve tentar transcendê-lo, apenas descrevê-lo da melhor maneira possível. (cf. IF, § 109). Entretanto, de maneira aparentemente paradoxal, ele desenvolveu um tipo de técnica de analisar questões se utilizando de dados da fantasia, imaginando comunidades hipotéticas. Wittgenstein escreveu este trecho esclarecedor:

Se é possível explicar a formação do conceito a partir de fatos naturais, então, ao invés da gramática, não nos deveria interessar aquilo que na natureza constitui a sua base? Interessa-nos, sem dúvida, também a analogia de conceitos com fatos naturais muito genéricos. (Com aqueles que, por causa da sua generalidade, normalmente não se fazem notar). Mas nosso interesse não recai sobre as possíveis causas da formação do conceito; nós não fazemos ciência natural, nem tampouco história natural, pois para nossos fins podemos inventar também coisas histórico-naturais. (IF, p. 244)

Para demonstrar que os conceitos têm uma origem histórica não é preciso fazer História, retornar ao contexto histórico em que surgiu um dado conceito, nem mesmo comparar civilizações ou tribos. Tendo como dada a influência do mundo natural, da história e das culturas sobre a estrutura linguística, Wittgenstein atinge seus objetivos imaginando modos diferentes com que os fatos da história natural humana poderiam se desenvolver, e como consequência, ele faz com que se perceba que nesses casos também a nossa “gramática”⁵ seria diferente. São considerados, então, como principais métodos antropológicos de Wittgenstein dois tipos de recursos: o recurso de observação e descrição do comportamento humano, e o

⁵ Wittgenstein usa o termo “gramática” em um sentido diferente do usual, não apenas no sentido das regras que compõem a norma culta de uma língua, mas também da estrutura de aplicação dos termos da linguagem para determinadas descrições ou outros usos. (cf. Glock, p. 183)

recurso de apresentar situações ou sociedades imaginárias; ambos visando à análise de conceitos.

Na compreensão de Wagner (2011), o uso da expressão “enfoque etnológico” em relação à obra tardia de Wittgenstein ocorre em vista do método de representação das práticas de uso da linguagem. Candussi (2009) também vê a “antropologia especulativa” como método na filosofia wittgensteiniana. Por outro lado Bassols (1999) considera que muito do que é tido como metodologia, não é senão o resultado das reflexões de Wittgenstein, ou seja, não procedimento ou método senão produto de reflexão.

É comum na obra de Wittgenstein o uso de exemplos, os quais consistem de ilustrações, imagens verossímeis, ou não, de vivências humanas. Candussi (2009) tendo analisado a obra do filósofo classificou esses exemplos, dentre os quais se encontram os que chamou de antropologia especulativa. O método, que tem seus antecedentes no economista Piero Sraffa, consiste em imaginar sociedades hipotéticas, este permite entender melhor a natureza dos conceitos imaginando situações em que os conceitos são colocados sob novas considerações.

São numerosos os casos em que Wittgenstein usa o recurso dos exemplos. Já no *Tractatus* e nos *Diários* aparecem alguns casos. Mas eles aparecem, sobretudo, na segunda fase da filosofia de Wittgenstein nas obras: Observações sobre os fundamentos das matemáticas, Observação sobre as cores, Investigações filosóficas, Conferência sobre ética, Zettel, os Cadernos azul e marrom, Últimos escritos sobre filosofia da psicologia, Sobre a certeza e Gramática filosófica (CANDUSSI, 2009). Os exemplos são variados e tem numerosos objetivos. Em algumas passagens de seus textos, o próprio Wittgenstein explica e diz a razão de utilizar tal método conforme exemplificamos:

Um dos meus métodos mais importantes é imaginar um desenvolvimento histórico de nossas ideias diferente do que realmente ocorreu. Se nós fizermos isso, o problema mostra-nos um lado bastante novo. (Man 162b, 68v citado por Hacker 2010, p. 7, tradução nossa).⁶

Se imaginamos os fatos diferentemente do que são, certos jogos de linguagem perdem alguma importância, enquanto outros se tornam importantes. (DC, § 63)

Segundo Candussi (2009), essa metodologia de Wittgenstein tem as funções de iluminar alguma problemática, analisar a partir de um lugar diferente, dar visibilidade a aspectos diferentes. Eis alguns dos exemplos considerados como antropologia especulativa na obra *Investigações Filosóficas*:

⁶ One of my most important methods is to imagine a historical development of our ideas different from what has actually occurred. If we do that the problem shows us a quite new side.

É naturalmente concebível que num povo, que não conhece jogos, duas pessoas se sentem a um tabuleiro de xadrez e executem os lances de uma partida de xadrez; e inclusive com todos os fenômenos psíquicos concomitantes. (IF, §200)

Imagine que você fosse como pesquisador a um país desconhecido cuja língua você desconhece completamente. Em que circunstâncias você diria que as pessoas de lá dão ordens, entendem as ordens, cumprem ordens ou se insurgem contra elas etc.? (IF, §206)

Poder-se-ia também imaginar homens que falassem somente monólogos, que fizessem acompanhar suas atividades com solilóquios. Um pesquisador que os observasse e escutasse seus discursos poderia conseguir traduzir sua linguagem para a nossa? (IF, §243)

Poderíamos imaginar pessoas que possuíssem algo que não fosse tão dissemelhante da linguagem: gestos sonoros, sem vocabulário ou sem gramática. (IF, §528)

Não é objetivo desta pesquisa explicar o que Wittgenstein insinua com esses exemplos e outros semelhantes, mas com a ajuda dos pesquisadores já aludidos, extrair deles algumas principais conclusões no que diz respeito ao funcionamento da linguagem. Cordua (1997) vê a relação da metodologia de exemplos com uma nova concepção (anti-universalista e funcional) dos conceitos por parte de Wittgenstein, em que a universalidade se torna multivocidade. Os conceitos, nessa compreensão, não teriam uma base metafísica, mas uma base histórica. Hacker (2010) observa, do mesmo modo, que o uso de exemplos antropológicos imaginativos está relacionado com uma nova concepção sobre a natureza dos conceitos. Ele sintetiza a nova concepção de Wittgenstein sobre os conceitos da seguinte forma:

Os conceitos empregados por diferentes grupos linguísticos e sociais são produto de interação social, respostas às necessidades compartilhadas, criatividade e descoberta, interesses comuns suscitados pela variação das circunstâncias da vida social, que evoluem de formas idiossincráticas em diferentes sociedades em diferentes épocas e lugares. (HACKER, 2010, p. 5, tradução nossa)⁷.

O que Candussi (2009) chama de antropologia especulativa parece ter uma ligação com o que Hacker (2010) chamou de historicismo sem história. “Encontramos na abordagem de Wittgenstein um poderoso ponto de vista historicista. Mas [...] é um historicismo sem história.” (HACKER, 2010, p. 5 – tradução nossa)⁸ O autor diz isto pelo fato de Wittgenstein analisar a questão dos conceitos sob um ponto de vista historicista, porém sem recorrer à ciência histórica, mas sim ao referido método especulativo. A conclusão a que se chega é uma nova visão sobre os conceitos, que passam a ser vistos como técnicas.

Conceitos são criações humanas, fabricados não encontrados. Eles são comparáveis aos instrumentos feitos para fins humanos, e a aquisição deles é comparável ao domínio da técnica de uso de um instrumento. Eles são governados pelas técnicas do

⁷ The concepts employed by different linguistic and social groups are the product of social interaction, responses to shared needs, inventiveness and discovery, common interests called forth by the varying circumstances of social life, that evolve in idiosyncratic ways in different societies at different times and places.

⁸ (...) we find in Wittgenstein's approach a powerful historicist point of view. But, (...) it is historicism without history.

uso das palavras. São dados por explicações do significado das palavras, e suas técnicas de aplicação são mostradas no uso das palavras na prática. (HACKER 2010, p. 4, tradução nossa)⁹.

Na sua nova concepção, Wittgenstein considera “a proposição como um instrumento e seu sentido como seu emprego” (IF, §421). Se a linguagem é uma ferramenta da vida humana para o manuseio de situações da vida e do mundo, ela deve estar relacionada com a natureza do mundo e dos seres humanos. A formação de conceitos, de acordo com Hacker (2010, p. 9), é dependente de várias maneiras da natureza empírica do mundo em torno a nós e da nossa natureza empírica. O autor explica melhor a relação:

O mundo em que os grupos sociais humanos formam conceitos, em que as crianças adquirem conceitos e no qual seres humanos usam os conceitos é em geral um mundo regular de objetos materiais distribuídos no espaço e tempo e sujeitos a uma regularidade causal, e de criaturas vivas exibindo padrões regulares de atividades teleológicas e ciclos de vida. A persistência de tais regularidades é a condição para a usabilidade e utilidade de conceitos que nós possuímos.

Estes muitos fatos gerais de natureza são condições de fundo para a formação de conceitos, a posse de conceitos, a aplicação de conceitos e a utilidade dos conceitos. Eles poderiam ser de outro modo. (HACKER, 2010, p. 9, tradução nossa)¹⁰

Porém, aqui há uma diferença em comparação com a visão tradicional da relação entre pensamento e natureza, pois tal dependência é para o uso e para utilidade, não para verdade ou a certeza. (HACKER, 2010). Nossa gramática profunda tem a ver com o mundo que é experimentado por nós, não para quaisquer mundos possíveis. A forma da nossa gramática é como é somente porque os fatos naturais do mundo decorrem como decorrem. Rovighi (1999, p. 486) sintetiza a concepção pragmática da linguagem de Wittgenstein dizendo que “a linguagem exprime não um mundo de coisas, mas nossa atividade sobre as coisas e com as coisas”.

Hacker (2010) exemplificou este posicionamento sobre questão da natureza dos conceitos por meio da análise da gramática de cores (tema também explorado por Wittgenstein) evidenciando que não há uma linguagem que seja relacionada a uma ontologia das cores, mas simplesmente regras para a utilização. “A proposição que ‘vermelho é mais

⁹ Concepts are human creations, made not found. They are comparable to instruments made for human purposes, and their acquisition is comparable to the mastery of the technique of using an instrument. They are rule-governed techniques of word use. They are given by explanations of word meaning, and their techniques of application are exhibited in the use of words in practice.

¹⁰ The world in which human social groups form concepts, in which children acquire concepts and in which human beings use concepts is by and large a regular world of material objects distributed in space and time and subject to causal regularity, and of living creatures exhibiting regular patterns of teleological activity and life cycle. The persistence of such regularities is a condition for the usability and usefulness of the concepts we possess.

These very general facts of nature are background conditions for concept-formation, concept possession, concept-application and concept-utility. They could be otherwise.

escuro que rosa é algo gramatical – é uma regra para o uso das palavras-cor, ‘vermelho’ e ‘rosa’ e para o termo relacional ‘mais escuro que’. [...] é uma licença de inferência, e não uma descrição de um fato necessário” (HACKER, 2010, p. 8, tradução nossa)¹¹. A linguagem compara-se, deste modo, com a Matemática. Pode-se, talvez, pensar na Matemática como tendo uma estrutura metafísica unitária, mas ela é, na verdade, um conjunto de várias técnicas que foram produzidas ao longo da história (Hacker, 2010). A matemática também não é como um corpo de verdades sobre entidades abstratas, mas algo que faz parte das práticas humanas. Glock (1998, p. 243) reforça este posicionamento a partir dessas considerações:

As proposições matemáticas não descrevem nem entidades abstratas nem a realidade empírica; tampouco refletem o funcionamento transcendental da mente. Seu estatuto apriorístico se deve ao fato de que, a despeito de sua aparência descritiva, seu papel é normativo: nada que as contrarie pode ser considerado uma descrição inteligível da realidade.

Já foi esclarecido que Wittgenstein observa que no plano básico da utilização da linguagem estão as expressões de nossos instintos corporais. Por outro lado os planos superiores são decorrentes da convivência humana, ou seja, partem das regras e crenças recebidas da matriz social. Tal aspecto sociológico da linguagem manifesta-se no fato de que as palavras com que os humanos aprenderam a fazer coisas são governadas por regras. A linguagem funciona em vista de uma regularidade que pressupõe o reconhecimento de uma uniformidade (HACKER, 2010). A linguagem só é útil quando as regras de uso de palavras são compartilhadas. E o que dá a regularidade das relações entre as palavras e sua aplicação é a comunidade falante, que corrige e firma tais relações.

As práticas normativas de uso das palavras são cercadas por atividades normativas de correção de erros, explicando o que se quer dizer, [por meio de] respostas adequadas para o uso correto, manifestações de entendimento, desentendimento, e não-entendimento. (Hacker, 2010, p. 5, tradução nossa)¹².

Quanto ao aprendizado da linguagem se tem que este não se caracterizaria tanto como um ensino, mas como um adestramento. As regras de linguagem ordinária “não são codificações abstratas, são *habitus*”. (ROVIGHI, 1999, p. 487). Na maioria dos casos os indivíduos seguem às cegas as regras implicadas na prática de interpretação e atuação. O modo humano de falar e agir está marcado pelas regras, que compõem as bases de nossa

¹¹ The proposition that red is darker than pink is a grammatical one – it is a rule for the use of the color words, ‘red’ and ‘pink’ and for the relational term ‘darker than’. [...] The grammatical proposition is an inference license, not a description of a ‘necessary fact’.

¹² The normative practices of using words are surrounded by normative activities of correcting mistakes, explaining what is meant, appropriate responses to correct use, manifestations of understanding, misunderstanding, and not understanding.

linguagem e atuação. O papel da crença nas regras que seguem nosso atuar cotidiano é essencial, pois não se é empirista diante de tais crenças. Quando se anda, não se olha continuamente para trás para verificar se ainda há um chão por onde retornarmos. (WAGNER, 2011). Assim também quando se usa uma palavra não se pergunta a ligação que ela tem com o referente, a não ser quando se reflete filosoficamente sobre a linguagem. De certa forma as crenças que embasam o nosso atuar são semelhantes a uma mitologia (DC, §95). Em última análise, a consequência desta visão é que não há como obter uma fundamentação última para as regras de uso das expressões linguísticas, consequentemente, não há um fundamento último para o conhecimento humano, uma vez que a nossa gramática profunda é normatizada pelo próprio uso da linguagem.

A abordagem antropológica na investigação do significado por parte de Wittgenstein leva a compreensão de que a linguagem não é um sistema hermético, em que as palavras são títulos para nomear conexões diretas entre pensamento e mundo, mas antes, um meio pelo qual os elementos do mundo são apreendidos. Em verdade, a linguagem é parte de uma intrincada rede onde inter cruzam-se diversos fatores que envolvem a natureza dos humanos, do mundo e dos contextos sociais e culturais. Wittgenstein expressou essa compreensão utilizando as noções de “jogos de linguagem” e “formas de vida”.

3.7 “Jogos de linguagem” e “formas de vida”

Quando Wittgenstein escreveu o *Tractatus* ele parecia estar alheio à dimensão histórica dos conceitos, o que o levou à concepção de que o esquema conceitual teria uma estrutura lógica atemporal, ou seja, à ideia de que a estrutura da linguagem com seus termos e relações espelhava a estrutura dos elementos do mundo e suas relações. Contudo, a partir de uma perspectiva antropológica essa concepção foi substituída por uma visão dinâmica, pragmática e sócio-histórica da linguagem. (HACKER, 2010). Searle (2002, p. 9) sintetiza a concepção linguística posterior de Wittgenstein:

Deveríamos pensar as palavras na linguagem como peças num jogo. Não devem ser compreendidas pelo exame de alguma ideia associada na mente, ou seguindo algum procedimento de verificação, nem tampouco pelo exame de algum objeto no lugar em que elas estão. Em vez disso, deveríamos pensar nas palavras em termos de seu uso, e a referência a objetos no mundo é apenas um dos muitos de seus usos.

Elementos importantíssimos para compreender os meandros da linguagem no contexto da obra tardia de Wittgenstein são as ideias de “jogos de linguagem” e “formas de vida”. O objetivo aqui não é dissecar o possível significado desses termos, mas apenas mostrar como

esses termos são concebidos no bojo da nova compreensão wittgensteiniana sobre a linguagem.

O termo jogo de linguagem (em alemão, *sprachspiel*) surgiu quando a partir de 1930 Wittgenstein passa a comparar sistemas axiomáticos ao jogo de xadrez. Tal analogia tem origem nos formalistas, que tratavam a aritmética como um jogo praticado com símbolos matemáticos (Glock, 1998). Já foi discutido que a visão tradicional da linguagem estava centrada na função designativa da linguagem, na qual era pressuposta uma ligação ontológica entre mundo e linguagem. Wittgenstein agora observa que o significado é produzido não por uma ligação ontológica entre elementos objetivos e termos linguísticos, mas pelo contexto em que as palavras são utilizadas. O uso das palavras, portanto, seria comparável ao uso das peças em um jogo de xadrez, pois “o significado de uma peça (uma figura) é seu papel no jogo” (IF, §563); e “um significado de uma palavra é um gênero de utilização desta” (DC, § 61).

Várias razões são perceptíveis para que Wittgenstein tenha feito a analogia entre as variações linguísticas e os jogos. O uso da analogia da linguagem com os jogos permite que Wittgenstein se desvencilhe da necessidade de expressar sua nova concepção sobre linguagem por meio de conceitos, pois assim como há vários contextos linguísticos, há também vários tipos de jogos e não há uma definição que encerre todos eles, mas somente características semelhantes.

Ao invés de indicar algo que seja comum a tudo o que chamamos linguagem, digo que não há uma coisa sequer que seja comum a estas manifestações, motivo pelo qual empregamos a mesma palavra para todas, - mas são aparentadas entre si de muitas maneiras diferentes. Por causa deste parentesco, ou destes parentescos, chamamos a todas de "linguagens". [...] Observe, p. ex., os processos a que chamamos "jogos". Tenho em mente os jogos de tabuleiro, os jogos de cartas, o jogo de bola, os jogos de combate, etc. O que é comum a todos estes jogos? Não diga: "Tem que haver algo que lhes seja comum, do contrário não se chamariam 'jogos'" - mas olhe se há algo que seja comum a todos. - Porque, quando olhá-los, você não verá algo que seria comum a todos, mas verá semelhanças, parentescos, aliás, uma boa quantidade deles. (IF, §65-66)

Outro elemento considerável é que os jogos assim como a linguagem possuem regras e tais regras costumam ser aprendidas por observação e repetição, ou seja, sem que sejam formalmente ensinadas. Isso também ocorre com a linguagem: “A linguagem é uma atividade guiada por regras. Assim como um jogo, a linguagem possui regras constitutivas, as regras da Gramática” (Glock, 1998, p. 225). Ainda pode ser levado em conta o fato de que ao passo que existem jogos oficiais com regras precisas, também novos jogos podem ser criados. É possível fazer um paralelo entre a situação descrita abaixo e o uso da linguagem, pois além

das normas oficiais de uma gramática, novas situações linguísticas são constantemente criadas:

Podemos muito bem imaginar pessoas que se divertem num campo, jogando com uma bola, de sorte que começassem diversos jogos conhecidos, não levassem alguns até o fim entrementes atirassem a bola para o alto sem objetivo, corressem uns atrás dos outros com a bola por brincadeira e atirassem-na uns nos outros, etc. (IF, §83).

O aprendizado dos termos aplicados a objetos do mundo (como na concepção agostiniana – cf. IF, §1) deixa de ser o mecanismo de acesso à linguagem, pois em si, já é um jogo de linguagem que conta com pressupostos (IF, §2, §10, §30-31). Se na visão tradicional havia uma absolutização da função designativa da linguagem, expõe-se agora toda uma multiplicidade de usos ou “jogos de linguagem”, como expôs Wittgenstein:

Tenha presente a variedade de jogos de linguagem nos seguintes exemplos, e em outros: Ordenar, e agir segundo as ordens- Descrever um objeto pela aparência ou pelas suas medidas- Produzir um objeto de acordo com uma descrição (desenho) Relatar um acontecimento- Fazer suposições sobre o acontecimento- Levantar uma hipótese e examiná-la- Apresentar os resultados de um experimento por meio de tabelas e diagramas- Inventar uma história; e ler- Representar teatro- Cantar cantiga de roda- Adivinhar enigmas- Fazer uma anedota; contar- Resolver uma tarefa de cálculo aplicado- Traduzir de uma língua para outra- Pedir, agradecer, praguejar, cumprimentar, rezar. (IF, §23)

Cada “jogo de linguagem” tem regras próprias. As palavras tomam significados diferentes em jogos diferentes. “Quando os jogos de linguagem mudam, há uma modificação nos conceitos e, com as mudanças nos conceitos, os significados das palavras mudam também” (DC, § 65). E dentro do jogo linguístico, como no jogo de xadrez, as possibilidades de uso das palavras, como o uso das peças dependem da situação. “Assim como no caso dos jogos, os lances possíveis dependem da situação (posição no tabuleiro), e, para cada lance, certas reações serão inteligíveis, ao passo que outras serão rejeitadas” (Glock, 1998, p. 226).

Um passo adiante é compreender que os “jogos de linguagem” estão interligados com atividades não-linguísticas, o conjunto de hábitos e crenças de uma sociedade. Os exemplos de antropologia especulativa de Wittgenstein mostram que “jogos de linguagem” só podem ser adequadamente avaliados quando é explicitado o modo como se enquadram nas práticas gerais de uma comunidade (cf. IF, §7). A questão é tratada por M. Oliveira (2006, p. 132):

Wittgenstein percebe que as diferentes linguagens fazem parte da totalidade dessa situação de vida humana, que ela é parte da atividade humana, ou, em sua expressão, uma “forma de vida” do homem (IF, §23). É por essa razão que a significação das palavras só pode ser esclarecida por meio do exame das “formas de vida”, dos contextos em que essas palavras ocorrem, pois é o uso que decide sobre a significação das expressões linguísticas (IF, §432).

A expressão “formas de vida” [em alemão, *lebensform(en)*] é utilizada com moderação nas *Investigações Filosóficas*; ocorre nos parágrafos 19, 23, 241, e nas páginas 173 e 218 da segunda parte. Wittgenstein pode ter tomado a expressão “formas de vida” de uma obra de E. Spranger, ou então, a sua origem estaria antes em O. Spengler (SPANIOL, 1990, p. 12). Wittgenstein, no entanto, não dá um conceito claro para o termo.

É nítida a relação entre os termos “jogos de linguagem” e “formas de vida”. O certo é que há um cruzamento entre esses termos, e em algum ponto eles se confundem. Por exemplo: “Chamarei também o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada de ‘jogo de linguagem’ (IF, §7)”. Todavia compreende-se que as “formas de vida” seriam algo mais amplo do que os “jogos de linguagem” fazem parte. “Falar uma linguagem é parte de uma atividade ou de uma ‘forma de vida’” (IF § 23). Como afirma Spaniol (1990, p. 13), “se as “formas de vida” situam-se no nível do agir, elas, contudo, não se identificam simplesmente com determinadas atividades”, neste caso, as atividades da linguagem.

Costuma-se relacionar o termo “formas de vida” de Wittgenstein com a noção de cultura, tendo como base algumas declarações do Livro Castanho como a seguinte: “imaginar uma linguagem significa imaginar uma cultura” (LC, p. 76). Alguns autores ousaram dar uma definição para a noção de “formas de vida”. Glock (1998, p. 174), por exemplo, afirmou que “uma forma de vida é uma formação cultural ou social, a totalidade das atividades comunitárias em que estão imersos os nossos ‘jogos de linguagem’”. Wittgenstein declarou: “Ordenar, perguntar, contar, conversar, fazem partem de nossa história natural assim como andar, comer, beber, brincar” (IF, §25).

As “formas de vida” teriam um papel decisivo tanto para os nossos conceitos quanto para o nosso modo de pensar e agir. Wagner (2011, p. 7) assume a visão habermasiana de que as “formas de vida” seriam algo quase transcendental, produzindo nossas imagens de mundo. Se há diferença entre as pessoas, muito mais é o que concordam. É a partir dos acordos linguísticos que se pode discutir alguma questão. “Certo e errado é o que os homens dizem; e os homens estão concordes na linguagem. Isto não é uma concordância de opiniões, mas da forma de vida” (IF, §241). O uso da linguagem, portanto, é algo primordial para o agir humano.

Constata-se que a linguagem é o resultado de práticas provadas, que assumem a forma de regras. Spaniol (1990) faz uma relação das “formas de vida” com as regras que dirigem nosso atuar. Ora sabe-se que as regras de atuação, incluindo às do uso linguístico, não tem uma explicação última. Elas são apenas acordos, como regras de quem participa de um jogo. A figuração da realidade foi uma prática que, dentre outras, os humanos aprenderam a fazer utilizando a linguagem, mas ela não é a única nem a prática mais fundamental, pois a

linguagem também é usada para dar ordens, para exprimir sentimentos e nossas sensações corporais e tantas outras funções.

É a totalidade das práticas da vida humana que dá sentido a linguagem. O uso das palavras é integrado nas atividades dos seres humanos na corrente da vida. Diz-se que Wittgenstein apresenta um holismo semântico, pois na sua visão, não se pode deter-se sobre um juízo sem levar em conta os demais. (WAGNER, 2011, p. 5; DC, §419). Esta concepção serviu como base para o Pragmatismo linguístico, tendência filosófica que se encontra numa posição equidistante entre o Pragmatismo norte-americano e a Hermenêutica alemã. (cf. SOMBRA, 2008)

Estas observações permitem que se compreenda a linguagem de forma anti-essencialista e antifundacionista, isto é, não como um elo metafísico de ligação entre o sujeito e a realidade, mas como apenas mais uma ferramenta desenvolvida pelo ser humano no seu processo de adaptação e sobrevivência ao ambiente externo. Não se pode ir além das “formas de vida” em busca de uma fundamentação para as expressões humanas. Para ilustrar isso, Wittgenstein usou a metáfora da pá que entorta:

“Como posso seguir uma regra” - se esta não é uma pergunta pelas causas, então é uma pergunta para justificar minha maneira de agir de acordo com a regra. Se esgotei as justificativas, cheguei então à rocha dura, e minha pá se entorta. Estou inclinado a dizer então: “É assim mesmo que ajo”. (IF §217)

A linguagem tem um fim para a utilidade, e o sentido da linguagem é de natureza consensual, e, portanto cultural, é parte das “formas de vida”. As atividades linguísticas são parte da vida humana, tais como as atividades de trabalhar, comer, andar, viajar... Afirmar que o fundamento da linguagem são os “jogos de linguagem”, que são parte das “formas de vida”, é afirmar que a linguagem consiste de construções e reconstruções coletivas dentro do contexto das comunidades humanas, onde cada “jogo linguístico” é a razão de ser de si mesmo. A importância do *Segundo* Wittgenstein no horizonte do pensamento ocidental se dá justamente no fato de ele ter descoberto o papel da práxis para a formação dos conceitos. Esta ideia foi basal para o que ficou conhecido como virada pragmática da filosofia. (OLIVEIRA, M, 2006).

Depreende-se diante do exposto, que a compreensão do funcionamento da linguagem em Wittgenstein partiu de uma concepção designativa para progressivamente chegar a uma concepção pragmática. Da noção de uma ligação necessária entre pensamento e mundo, o filósofo passa para uma visão da linguagem como uma ferramenta útil para as relações entre seres humanos socialmente agrupados e das relações destes com o mundo empírico. Partindo dessas observações, analisar-se-á adiante quais dados antropológicos podem ser deduzidos das referidas considerações wittgensteinianas.

4 IDEIAS ANTROPOLÓGICAS DESTACÁVEIS

As considerações realizadas até aqui evidenciaram que Wittgenstein dispôs de um novo paradigma sobre o funcionamento da linguagem. Este feito foi possível pelo fato de ele ter visualizado a linguagem em ligação direta com as vicissitudes da vida humana, descobrindo assim o universo antropológico da linguagem em que esta situa-se em estreita relação com as práticas e atividades humanas. Além disso, já foi sinalizado que as reflexões linguísticas de Wittgenstein comprovaram a insuficiência da ideia de processos mentais, noção que daria suporte a certas compreensões filosóficas e antropológicas. Agora, será averiguado se é possível deduzir uma concepção antropológica em Wittgenstein, mesmo tendo em vista a sua aversão a teorias explicativas.

Gebauer (2013) discorda que Wittgenstein tenha apresentado algum tipo de teoria antropológica. Por outro lado Hacker (2000, 2010), Glock (1998), M. Oliveira (2006), Wagner (2011) e Bassols (2010) alinham-se por terem destacado aspectos da filosofia de Wittgenstein a partir dos quais pode ser formulada uma concepção antropológica. Esta concepção entra em conflito com o modelo tradicional cartesiano (o ser humano constituído de uma alma separada do corpo) e apresenta-se como tendo uma base naturalista e historicista, na qual, **os humanos são vistos como seres vivos participantes de “formas de vida”**, dentro das quais se estabelecem os parâmetros de significação.

Na verdade, Wittgenstein chegou a expor a ideia de que a Filosofia pudesse adotar um ponto de vista antropológico como forma de poder ver as coisas mais objetivamente (cf. CV, §83). Segundo Wagner (2011), esta ideia pode ter sido desenvolvida a partir de discussões com etnólogos, psicólogos e antropólogos como Bronislaw Malinowski, Eduard Sapir, Charles Samuel Myers, Arthur Maurice Hocart e, sobretudo, com o economista Piero Sraffa. A autora especula ainda que Wittgenstein almejava empreender um livro que tratasse de uma nova Antropologia Filosófica, ou de uma Filosofia Etnológica. Este livro que nunca foi escrito abordaria os humanos em sua diversidade de práticas, tradições e crenças (cf. ORF, § 62).

Prova mais contundente do interesse antropológico de Wittgenstein é o estudo analítico que o mesmo fez da obra *O Ramo de Ouro* (1982) de Frazer, antropólogo escocês, um clássico da literatura antropológica. Na obra de Frazer, são colocadas uma série de explicações sobre práticas de grupos humanos antigos sobre magia, religião, e costumes. Wittgenstein ataca as explicações e os argumentos de Frazer, sobretudo em dois pontos: numa visão evolucionista da cultura e no cruzamento de “jogos de linguagem” diferentes

(WAGNER, 2011). Frazer (1982) tem uma visão evolucionista da cultura, e se apoia em noções de racionalidade e modernidade da civilização ocidental para medir o grau de desenvolvimento das culturas. Na visão de Wittgenstein, Frazer projetou sua própria imagem de mundo sobre culturas com racionalidades e lógicas diferentes elaboradas a partir de demandas diferentes. Tal visão leva Frazer a cometer outro erro, diante da ótica de Wittgenstein: o intercruzamento de “jogos de linguagem” distintos. Isso ocorre quando Frazer (1982) analisa aspectos religiosos a partir de uma noção causalista estritamente científica. A religião seria um “jogo de linguagem” distinto do que pertence à investigação científica. Bassols (2010) considerou que a análise de Wittgenstein sobre a obra de Frazer (1982) se constitui em uma Filosofia da Antropologia, uma vez que a partir das críticas aos pressupostos do trabalho da Frazer (1982), pode-se estender recomendações aos etnólogos, para que não venham a cometer falhas semelhantes quando se põem a tarefa de entender, avaliar e criticar costumes de outras culturas.

A partir das reflexões feitas até aqui, é possível destacar algumas contribuições feitas por Wittgenstein no campo antropológico. A primeira e mais evidente delas seria a sua crítica à obra antropológica de Frazer na qual questiona a visão evolucionista da cultura e o indevido cruzamento de “jogos de linguagem” no estudo empreendido pelo antropólogo, onde afirma um pluralismo cultural. Outra contribuição seria suas investigações sobre Psicologia Filosófica, isto é, a análise do vocabulário sobre a linguagem privada e os processos mentais, da qual se obtém uma crítica ao dualismo da experiência. Ele também adotou uma postura antropológica no seu método especulativo de exemplos de sociedades imaginárias, do qual se depreende uma visão sócio-histórica dos conceitos. Completando, Wittgenstein observou o papel das crenças e regras para as práticas humanas, incluindo a linguagem, o que ele expressou por meio das noções de “jogos de linguagem” e “formas de vida”. Corroborando com estas observações, Scruton (2002, p. 275) afirma que a investigação do humano em Wittgenstein se realiza por meio de reflexões *a priori* sobre a natureza da mente humana e sobre o comportamento social que dota essa mente de sua estrutura característica. Adiante veremos a possibilidade de formulação de uma concepção antropológica.

A percepção de Spaniol (1990), Glock (1998) e Wagner (2011), a qual servirá de base para a explanação seguinte, é que a compreensão antropológica de Wittgenstein está particularmente ligada com a noção de “formas de vida”. Spaniol (1990, p.11) afirma que a noção de “formas de vida” “não só confere ao pensamento de Wittgenstein uma posição especial em face das diversas correntes filosóficas, mas também lhe dá um significado para outras áreas do conhecimento e da vida humana”.

Wittgenstein compreende a vida humana como um fenômeno complexo, contendo vários elementos, todavia estes estão interligados, formando uma unidade. A vida humana é um complexo irreduzível expresso na ideia de “formas de vida”, que são elementos transcendentais do agir, do falar e compreender o que é falado e mesmo do pensar. M. Oliveira (2006, p. 125-126) explica que as considerações de Wittgenstein “tendem a uma superação do dualismo corpo-espírito na concepção do indivíduo, e do dualismo indivíduo-sociedade na concepção da pessoa humana”.

4.1 As “formas de vida” enquanto complexo irreduzível do humano

A noção de “formas de vida” já foi discutida no âmbito da linguagem, todavia este conceito serve para abranger outros aspectos da vida humana. Tanto as propriedades biológicas quanto o conjunto das práticas sociais, com destaque para a linguagem que marcam profundamente a existência humana podem ser abarcados pelo termo “formas de vida”.

Segundo Spaniol (1990, p. 14), as “formas de vida” têm uma dimensão naturalista, mas não se resumem a um naturalismo biológico estrito. Num primeiro plano da expressividade humana estariam os elementos biológicos ou instintivos (como gritar ou gemer de dor), porém há também outros que são claramente de natureza cultural, como, por exemplo, continuar a série dos números naturais. As “formas de vida” dessa maneira superam uma visão naturalista determinista, pois a natureza humana estaria perpassada igualmente por elementos de caráter cultural. Sobre o papel das propriedades biológicas e culturais sobre o comportamento humano Hacker (2010, p. 9) argumentou:

Os seres humanos têm, em geral, capacidades de percepção similares. Têm quase os mesmos poderes discriminatórios, comparáveis habilidades mnemônicas, propensões naturais semelhantes, necessidades básicas em comum e formas compartilhadas de disposição do comportamento natural. Eles compartilham formas naturais de comportamento expressivo – de dor, desgosto, prazer, diversão, medo e raiva. Estou convicto que estas formas de expressão são devidamente moldadas pela aculturação. Não obstante, elas reterem suas raízes no comportamento natural. (Tradução nossa)¹³

Os elementos que compõem as “formas de vida” são tanto biológicos como culturais, mas nem mesmo estes últimos são adquiridos, de maneira consciente e reflexiva, mas

¹³ Human beings have, by and large, similar perceptual capacities. They have much the same discriminatory powers, comparable mnemonic abilities, similar natural reactive propensities, common basic needs and shared forms of natural behavioural disposition. They share natural forms of expressive behavior – of pain, disgust, pleasure, amusement, fear and anger. To be sure, these forms of expression are duly molded by acculturation. Nevertheless, they retain their roots in natural behavior.

principalmente por meio de adestramento, de modo que se tornam hábitos. Segundo Spaniol (1990, p. 14) “as “formas de vida” não são adquiridas através da explicação ou ensino propriamente ditos, mas antes através de treinamento”. (cf. §IF 6). A seguir explanaremos como alguns fatores como a biologia, a cultura e a linguagem se destacam dentro do que a noção de “formas de vida” expressa.

4.2 O papel da biologia

Segundo a interpretação de Hacker (2010), o indivíduo é capaz de entrar em acordo com outros seres humanos, ou seja, participar da comunidade humana graças a um conjunto de condições compartilhadas de ordem biológica. Segundo o autor:

Nossos conceitos de cores, sons, sabores, cheiros, bem como os nossos conceitos de qualidades térmicas e táteis são determinados pelas amostras que utilizamos para explicar o significado de predicados de qualidades perceptivas, e as formas em que podemos usá-los como padrões de correta aplicação. A menos que possamos ver e discriminar amostras de cores da mesma forma, não teremos uma gramática de cor comum. (HACKER, 2010, p. 12, tradução nossa)¹⁴.

A raiz do entendimento mútuo se dá pela similaridade do sistema sensorial entre os humanos e em certo grau com os demais seres vivos. É possível identificar-se com os demais seres vivos, pois, é admissível conceber que um ser vivo tenha sensações semelhantes às nossas, ao contrário de uma pedra ou uma máquina que só se pode admitir ter sensações figurativamente. Wittgenstein ilustra a questão:

Olhe uma pedra e imagine que ela tenha sensações! Alguém diz: Como é que se pode chegar à ideia de atribuir uma sensação a uma coisa! Poder-se-ia atribuí-la, igualmente, a um número! - Olhe agora uma mosca irrequieta, e esta dificuldade desaparece imediatamente e a dor parece poder atacar aqui, onde tudo antes estava contra ela, por assim dizer, sem dificuldade. (IF 284)

Alguém que possui uma deficiência em algum dos órgãos do sentido terá dificuldades em dominar o campo da gramática relacionada com o órgão em questão. Hacker (2010 p. 12) exemplificou a ideia expondo que o cego não pode dominar o uso da gramática de cores precisamente porque não pode usar nossas amostras de cores - e eles não podem usá-los porque eles não podem vê-las, ou porque não podem distingui-las como fazemos.

¹⁴ Our concepts of colors, sounds, tastes, smells, as well as our concepts of thermal and tactile qualities are determined by the samples we use in explaining the meaning of predicates of perceptual qualities, and the ways in which we use them as standards of correct application. Unless we can see and discriminate color samples in the same way, we shall not have a common color grammar.

Segundo Glock (1990), a concepção que emana da visão wittgensteiniana, faz com que se veja o homem como parte de um contínuo no reino animal. Sendo assim, compreende-se que no nível basal de nossa expressividade está o compartilhamento das propriedades orgânicas entre os seres humanos, em certo grau assemelhadas aos animais, e esses condicionamentos biológicos não estão desconectados do universo ao nosso redor.

A noção de ser vivo, em Wittgenstein, implica em um caráter de unicidade da natureza da experiência humana. O indivíduo é visto como um ser vivo, não como um ser mental dotado de um corpo. Wittgenstein defende esta ideia com o argumento a seguir:

Mas não é um absurdo dizer de um corpo que ele sente dor?-E por que se vê nisso um absurdo? Até que ponto não é a minha mão que sente dor, e sim eu na minha mão? Que controvérsia é esta: é o corpo que sente dor?-Como decidi-la? Como se faz para que não seja o corpo a sentir dor?-Mais ou menos da seguinte maneira: quando alguém sente dor na mão, não é a mão que o diz (a não ser que escreva), e não se consola a mão, e sim a pessoa que está sofrendo; olha-se nos olhos da pessoa. IF §286.

Na interpretação de Hacker (2000, p 57) “não seria nem a mente, nem o cérebro que vê, sente ou pensa, mas o ser humano vivo”. Esta compreensão deduzida de Wittgenstein choca-se com a concepção antropológica de Descartes. Com isso concordam Searle (2002), Hacker (2000) e M. Oliveira (2006). “Wittgenstein pôs o ser humano como uma unidade psicofísica, e não uma *anima* ligada a um corpo – uma criatura viva no fluxo da vida.” (HACKER, 2000, p. 8).

As reflexões de Wittgenstein levam a compreensão de que o que se entende por “*self*” seria apenas resultado de um “jogo de linguagem” utilizado para se referir às próprias experiências como se fossem a experiência de um terceiro (HACKER, 2000). O indivíduo é um ser vivo, mas o intelecto é, em grande parte, fruto do compartilhamento da forma de vida humana, pois “um processo interno necessita de critérios externos” (IF §580).

Além da visão cartesiana, o argumento de Wittgenstein tem impacto direto sobre a psicologia neurofisiológica contemporânea, pois “os cientistas têm a tendência de atribuir ao cérebro as funções que, na tradição cartesiana eram erroneamente atribuídas à mente”. (HACKER, 2000, p. 56). O que diferencia as visões dos dualistas e a de Wittgenstein é que “enquanto cartesianos e behavioristas representaram o comportamento como um mero movimento corporal, Wittgenstein enfatizou que o comportamento humano está [...] impregnado por significação, pensamento, paixão e vontade” (HACKER, 2000, p. 9).

Foi exposto o papel dos elementos biológicos e instintivos e sua relação com os elementos culturais como a base da nossa expressividade. Para Wittgenstein, o humano é visto como um ser vivo, refutando o dualismo corpo-mente (ou corpo-alma), uma vez que nosso

modo de ser depende necessariamente dessas duas categorias. Outro paradigma a ser tocado adiante é a dicotomia indivíduo-sociedade, pois como será visto o intelecto depende das práticas do meio social acumuladas ao longo da história.

4.3 O papel do meio social

Assim como o intelecto humano está marcado por condicionamentos biológicos, está igualmente marcado pelo conjunto de hábitos, crenças e regras dos grupos sociais, que inclusive leva a modos específicos de compreensão sobre nossas próprias sensações corporais. Para Wagner (2011, p. 4):

Não só as bases epistemológicas da concepção do mundo resultam de práticas de interpretação e estão profundamente arraigadas em “imagens de mundo”, senão também os critérios de racionalidade, isto é, o fundamento normativo da justificação, argumentação e atuação. (Tradução nossa)¹⁵

Nesta visão, a racionalidade não é uma capacidade desligada da vida concreta e de alguma forma sobrenatural, mas sim uma capacidade marcada pelas convenções sociais adquiridas, na forma de regras e crenças, sendo aprendidas de um modo essencialmente prático. De acordo com Wittgenstein: “As proposições que descrevem uma imagem do mundo poderiam pertencer a uma espécie de mitologia. E o seu papel é semelhante ao das regras de um jogo. E o jogo pode ser aprendido puramente pela prática, sem aprender quaisquer regras explícitas.” (DC §95).

Segundo Wagner (2011, p. 5), estas práticas e tradições são incorporadas e impregnam até o nível perceptivo e emocional, e marcam inclusive nossas intuições morais. Hacker (2000, p. 61) confirma esta ideia de Wagner afirmando que “pensar é um fenômeno da vida que é exibido numa infindável variedade de tipos de comportamento no interior do fluxo da vida. Suas formas são aspectos de uma forma de vida, de uma cultura”.

Uma questão que se coloca neste tema é se as “formas de vida” são constritivas sobre o comportamento humano. Ora, a solução é que uma vez que as “formas de vida” não têm um caráter necessário, o comportamento humano individual poderá divergir das regras públicas. Searle (2002, p. 20-21) expõe como Wittgenstein tocou a questão:

A análise de Wittgenstein sublinha a diferença entre a maneira pela qual as regras guiam o comportamento humano e o modo pelo qual os fenômenos naturais resultam de causas. [...] Segundo a avaliação mais extremada das observações de Wittgenstein sobre a obediência a regras, ele é defensor de determinado tipo de

¹⁵ No sólo las bases epistemológicas de la concepción del mundo resultan de prácticas de interpretación y están profundamente arraigadas en “imágenes del mundo”, sino también los criterios de racionalidad, esto es, el fundamento normativo de la justificación, argumentación y actuación.

ceticismo. De acordo com certa interpretação, ele está sustentando que as regras não determinam sua própria aplicação, que qualquer coisa pode ser interpretada para concordar com uma regra e, por conseguinte, que qualquer coisa pode divergir de uma regra. Se levado a seu extremo, esse argumento teria a consequência de que, logicamente falando, as regras absolutamente não constroem o comportamento humano. Se isso está certo, então os conteúdos mentais, tais como o conhecimento dos significados das palavras ou os princípios de ação, ou mesmo crenças e desejos, não obrigam o comportamento humano, pois estão sujeitos em toda parte a uma gama indefinida de interpretações diferentes. A solução de Wittgenstein para esse ceticismo é propor que a interpretação termina quando aceitamos as práticas culturais da comunidade na qual estamos inseridos. A interpretação termina, e apenas cumprimos uma regra.

O agir humano é motivado pela obediência às regras existentes, mas não totalmente determinado por elas. Por essa razão o modo de existir humano está em constante devir. Mudam-se as visões de mundo, os hábitos e mesmo os critérios de atuação. Vale ainda discutir sobre a forma com que novas crenças são adicionadas ou modificam as antigas tradições. Wagner (2011, p. 9) levando em conta estudos no campo da Epistemologia, traz a noção do *mecanismo de equilíbrio reflexivo* que pode trazer elucidações para a questão:

Tal mecanismo descreve a adaptação de máximas, ações e interpretações à estrutura normativa do mundo da vida ou também em direção contrária, sempre com a intenção de estabelecer uma certa coerência (ou de aproximar-se dela). [...]. Semelhante transformação não tem que vir a cabo de maneira radical e imediata. Se pode efetuar paulatinamente de tal maneira que princípios e convicções particulares alcancem uma validade geral e se convertam em regras da prática social. (Tradução nossa)¹⁶

Sobre a tese de uma transformação progressiva das “formas de vida” e dos fundamentos interpretativos de uma cultura, Wittgenstein apresentou a seguinte imagem, em que mostra que mesmo os princípios mais basais do conhecimento e atuação humanos, o que ele chama de “mitologia”, são fluidos:

Poderia imaginar-se que algumas proposições com a forma de proposições empíricas, se tornavam rígidas e funcionavam como canais para as proposições empíricas. [...] A mitologia pode regressar a um estado de fluidez, o leito do rio dos pensamentos pode desviar-se. Mas eu distingo entre o movimento das águas no leito do rio e o desvio do próprio leito; ainda que não haja uma demarcação entre eles. (DC, §97-97)

Se a racionalidade depende das práticas culturais, tantas sejam as culturas, tantas podem ser as racionalidades. Wagner (2011, p. 6) defende que a pluralidade de imagens de mundo leva consigo uma pluralização das formas de racionalidade. Pode-se, portanto, pensar em uma

¹⁶ Tal mecanismo describe la adaptación de máximas, acciones e interpretaciones a la estructura normativa del mundo de la vida o también en dirección contraria, siempre con la intención de establecer una cierta coherencia (o de aproximarse a ella). (...) Semejante transformación no tiene que llevarse a cabo de manera radical e inmediata. Se puede efectuar paulatinamente de tal manera que principios y convicciones particulares alcancen una validez general y se conviertan en reglas de la práctica social.

coexistência de distintas racionalidades de acordo com a variedade de tipos, conceitos e teorias de racionalidade elaborados em abordagens filosóficas, sociológicas e antropológicas, em teorias das ciências, da economia e da política.

A partir desse argumento, e retomando as críticas de Wittgenstein a Frazer (1982), constata-se que ao invés de uma visão universalista de cultura, da noção de prevalectimento de uma cultura sobre a outra, ele mostra o caráter pluralista das culturas, pois baseadas em demandas próprias, elas têm racionalidades próprias. Por outro lado, parece haver não uma universalidade, mas uma unidade da vida humana, pois há uma forma de vida comum para a humanidade “o comportamento humano comum”, que é “o sistema de referência por meio do qual interpretamos uma língua desconhecida” (IF §206).

4.4 O papel da linguagem

É a forma de vida humana (este complexo irreduzível envolvendo seu organismo, suas práticas e o meio cultural) que caracteriza o humano. Dentre os aspectos culturais que contribuem de forma particular para a formação intelectual e expressiva do humano está posto o uso da linguagem. Segundo Rovighi (1999, p. 487) “não existe um entender, como processo psíquico, anterior ao emprego desta inteligência na linguagem”. Já foi visto o papel das propriedades biológicas e culturais para a forma de vida humana. Contudo, é somente graças a linguagem, que é parte do mundo cultural, que o ser humano desenvolve vários modos específicos de compreensão do mundo, a partir de sua capacidade de significar aquilo que é apreendido pelos sentidos. Nas palavras de Bassols (2010, p. 95):

O Homo sapiens tem órgãos sensoriais por meio dos quais se move no mundo. O Homo sapiens vê. Porém graças à linguagem o Homo sapiens não apenas vê, mas também contempla, observa, visualiza, percebe, avalia. Ver é uma ação natural, fundada nos órgãos sensoriais, mas as variedades de ver são causa e efeito dos verbos subalternos da percepção visual. [...] Obviamente, o que vale para ver e os verbos de estados visuais derivados vale para muitos outros verbos tanto de percepção como outros. (Tradução nossa)¹⁷

Sobre o papel da linguagem para a racionalidade, Wagner (2010, p. 7) observa que a racionalidade, em última instância, está fundada na lógica dos “jogos de linguagem”, está imersa nas práticas que constituem uma forma de vida. A linguagem é parte da forma de vida,

¹⁷ El Homo sapiens tiene órganos sensoriales por medio de los cuales se mueve en el mundo. (...) el Homo sapiens ve. Sin embargo, gracias al lenguaje el Homo sapiens no sólo ve, sino que también mira, contempla, observa, visualiza, percibe, divisa, etc. Todas estas modalidades de ver las posibilita el lenguaje. Ver es una acción natural, fundada en órganos sensoriales (oro, nervio óptico, etc.), pero las variedades de ver son causa y efecto de los verbos subalternos de percepción visual. (...) Obviamente, lo que vale para «ver» y los verbos de estados visuales derivados vale para muchos otros verbos, tanto de percepción como otros.

é ainda o traço das sociedades que mais influencia a formação do indivíduo. Hacker (2010, p. 4) compreende o uso da linguagem como meio de inserção na comunidade humana:

O que as crianças aprendem não é como traduzir seus pensamentos e desejos em palavras, mas como pedir, exigir, implorar, importunar, fazer e responder perguntas, chamar as pessoas e responder aos chamados, dizer às pessoas coisas e ouvir o que os outros dizem; em resumo, elas aprendem a serem humanas – não *homo sapiens*, mas *homo loquens*. (Tradução nossa)¹⁸

Linguisticamente se dá o significado ao que percebemos, então “não existe um mundo em si independente da linguagem, que deveria ser copiado por ela. Só temos o mundo na linguagem; nunca temos o mundo em si, imediatamente, sempre por meio da linguagem. (IF 101-104, 737, 380, 379, 384)” (OLIVEIRA, 2006, p.127). Como consequência verifica-se que a abrangência das capacidades intelectuais dependem da abrangência do repertório linguístico que se dispõe, como explica Hacker (2010, p. 4):

Como o repertório linguístico-comportamental da criança cresce, assim também o horizonte possível de pensamento, sentimento e volição se expandem. A criança se torna capaz de pensar coisas que ela não poderia conceitualmente ter pensado, sentir as coisas que ela não podia sentir, e querer coisas que nenhum animal usando uma não-linguagem poderia inteligivelmente querer dizer. Os limites do pensamento, do sentimento e da vontade são os limites da expressão comportamental do pensamento, sentimento e vontade. (Tradução nossa)¹⁹

O que já foi dito acima sobre o aprendizado das regras de atuação (que são aprendidas por meio de adestramento) também é válido para o aprendizado da linguagem, que não seria tanto uma atividade cognitiva, mas um hábito. Para Wittgenstein “ensinar a linguagem [...] não é explicar, mas treinar” (IF §5). Hacker (2010, p. 5) desenvolve este assunto:

Não somos introduzidos em uma comunidade humana por aprender, e muito menos por estarmos sendo ensinados, a profundidade gramática de nossa língua nativa; nem mesmo por sermos ensinados sobre a sua comum (superficial) gramática – Mas sim por sermos treinados para imitar, exercitados para repetir, e mais tarde: aprender e ser ensinado como fazer as coisas com palavras, como se envolver em inúmeros “jogos da linguagem” na comunidade humana da família e amigos, e mais tarde com os estranhos também.

Diante do que foi apresentado, fica demonstrado o papel das “formas de vida” para definir o gênero humano, pois o que nos faz participantes da comunidade humana é a forma

¹⁸ What children learn is not how to translate their thoughts and wishes into words, but how to request, demand, beg, nag, ask and answer questions, call people and to respond to calls, tell people things and to listen to what others tell; in short, they learn to be human – not *homo sapiens*, but *homo loquens*.

¹⁹ As the linguistic behavioural repertoire of the child grows, so too the horizon of possible thought, feeling and volition expands. The child becomes able to think things he could not conceivably have thought, to feel things he could not possibly have felt, and to want things that no non-language using animal could intelligibly be said to want. For the limits of thought, feeling and volition are the limits of the behavioural expression of thinking, feeling and volition.

compartilhada de vida, comuns poderes de memória e discriminação, acordo de definições, ou mais em geral explicações do significado das palavras, e amplo consenso nos julgamentos. (HACKER, 2010, p.12).

O que molda a vida humana é a forma de vida humana. É por isso que Wittgenstein defende a ideia de que se animais falassem, os humanos não poderiam entendê-los; e de que as máquinas, por mais avançadas que venham a tornar-se, possam de fato pensar, pois pensar é algo que decorre da especificidade daquilo que só os humanos podem fazer. “Somente de um ser humano e daquilo que lhe é semelhante (se comporta de modo semelhante) se pode dizer: possui sensações; vê; é cego; ouve; é surdo; está consciente ou inconsciente (IF §281, §282-287, §359-361)”. Glock (1998, p. 328)

Foi exposto neste capítulo que autores como Spaniol (1990), Hacker (2000, 2009), Glock (1998), M. Oliveira (2006), Wagner (2011) e Bassols (2010) vislumbraram elementos antropológicos na produção filosófica wittgensteiniana. Spaniol (1990, p. 29-30) fala das implicações da obra de Wittgenstein:

Ela é essencialmente investigação conceitual, lógica. Mas, precisamente por ser tal, ela nos obriga a tomar consciência de nossos modos de agir e pensar. Neste sentido trata-se de fornecer observações sobre a nossa “história natural” (IF §25, §415). Trata-se de revelar as bases de nossa cultura, o tipo de seres que somos. Deste modo a investigação conceitual como que se transforma numa ‘espécie de antropologia’ (N. Malcolm, 1970:22). Talvez seja esta a razão por que, à medida que avançamos nestas investigações, experimentamos a sensação de descobrir algo sobre nós mesmos. Não algo novo, mas algo que já sabíamos, e no qual não reparamos por estar “sempre diante de nossos olhos” (IF, §129, §415). Desta forma, aquilo que é rigorosa investigação conceitual torna-se, ao mesmo tempo, uma contribuição para as mais diversas ciências relacionadas com a nossa cultura, em especial, aquelas ligadas com a educação.

O combate de Wittgenstein à ideia de um sentido interno e seu entendimento posterior sobre a linguagem apresentaram a concepção do ser humano como um ser vivo participante das “formas de vida”, confrontando-se com as posições cartesiana e behaviorista. Deu-se destaque aqui à posição de que a noção de “formas de vida” seria um conceito capaz de unificar as propriedades biológicas, culturais e linguísticas que moldam a existência humana e compõem a base para suas manifestações.

Sendo assim, as intuições antropológicas wittgensteinianas, interpretadas por seus comentadores e sintetizadas aqui, parecem satisfazer as exigências expostas por Vaz (2001) para a Antropologia Filosófica, a capacidade de unificar compreensões, e apresentar uma categoria fundamental para os aspectos da vida humana. Ora, uma concepção antropológica, se constitui em um paradigma teórico, mas também em paradigma existencial e traz consequências tanto científicas como éticas.

5 CONCLUSÕES

A partir do estudo empreendido infere-se que são próprias da Antropologia Filosófica as tarefas de sintetizar dados das várias áreas de pesquisa sobre o humano e apresentar uma categoria fundamental para os aspectos da vida humana. Constatou-se que estudiosos de Wittgenstein destacaram alguns aspectos de sua filosofia que contêm compreensões antropológicas. Estas intuições levaram à compreensão do humano como um organismo vivo que interage com o mundo a partir da reinterpretação das construções simbólicas elaboradas ao longo da história.

A relação dos humanos com a natureza foi constantemente aprimorada, por sua capacidade de desenvolver e compartilhar ferramentas e técnicas para lidar com os desafios impostos pelo ambiente, e dentre estas técnicas encontra-se a linguagem. Em última análise, isto significa uma primazia, não da linguagem, como defenderam alguns, mas da *prática*. A linguagem é parte do mundo da práxis, muito embora a habilidade linguística possibilite a ampliação das possibilidades de atividades no âmbito da vida humana.

A compreensão linguística de Wittgenstein se moveu de uma noção universalista para uma visão pragmática da linguagem. Graças a esse deslocamento teórico, ele pôde visualizar o universo da linguagem como sendo o contexto das práticas humanas. Os princípios da expressividade são elementos tanto linguísticos como extralinguísticos. Com tais observações, Wittgenstein mostrou a contingência das estruturas das linguagens, as quais dependem diretamente das demais práticas das comunidades humanas. Estas contribuições serviram como base para o Pragmatismo linguístico, tendência filosófica que se encontra numa posição equidistante entre o Pragmatismo norte-americano e a Hermenêutica alemã.

As vertentes pragmáticas colocaram em xeque a possibilidade de teorizar um absoluto universal, que era a grande meta perseguida ao longo da história da Filosofia. Wittgenstein tem seu papel nesta virada teórica por meio da demonstração dos “jogos de linguagem”, nos quais os sentidos das palavras não se encontram em um plano extramundano e pré-empírico, mas são dados num contexto comunitário humano, o que acarreta uma noção construtivista não somente da linguagem mas também da própria racionalidade humana.

A compreensão antropológica deduzida das observações de Wittgenstein tende a superar as noções do dualismo corpo-espírito na concepção do indivíduo e do dualismo indivíduo-sociedade na concepção da pessoa humana. Ela está diretamente ligada à noção de “formas de vida”. Nas obras do *Segundo* Wittgenstein a vida humana pode ser visualizada como sendo um fenômeno complexo, contendo vários elementos tanto de ordem biológica quanto cultural,

todavia estes estão interligados, formando uma unidade. Deste modo, o que faz alguém ser um participante da comunidade humana são, entre outros fatores, as habilidades perceptivas e intelectivas em comum, os costumes compartilhados e o acordo no uso da linguagem.

Wittgenstein afirmou que a Filosofia poderia adotar um ponto de vista antropológico, como meio de poder ver as coisas mais claramente. Que ponto de vista será esse? Compreende-se que trata-se de considerar as atividades humanas relacionando com as condições sob as quais elas se desenvolvem. Essas condições são certamente suas determinações biológicas e as atividades desenvolvidas no contexto das culturas.

A partir das observações wittgensteinianas se obtém uma concepção de ser humano: “O ser humano é um ser vivo participante das formas de vida”. Ele é ser vivo, pois essa é a categoria que lhe cabe na natureza. Ele não existe dissociado do mundo ao seu redor, mas compartilha características com os outros animais. Ele também é participante das formas de vida, pois seu modo de existência é intensamente dependente e se produz somente no contexto dos hábitos, crenças e regras dos grupos sociais.

Esta abordagem opõe-se às visões universalistas sobre a natureza humana e emancipa os humanos para o mundo e para a história, conferindo-lhes a responsabilidade diante dos processos de composição das “formas de vida”. O ponto de vista do pesquisador sobre o humano também se modifica, não pode mais ser uma posição localizada na fronteira do mundo, mas o lugar de participante no “mundo” das “formas de vida” e dos “jogos de linguagem”. O método filosófico proposto por Wittgenstein conduz a um novo modo de olhar os fatos do mundo humano. Como ele afirmou, “(...) você encontrou uma nova concepção. É como se tivesse inventado uma nova maneira de pintar, ou mesmo um novo metro ou uma espécie de canto” (IF, §401).

As consequências últimas da filosofia de Wittgenstein relacionam-se à questão da impossibilidade da fundamentação das proposições, o que tem certas implicações para a reflexão filosófica e particularmente, para a Ética. Por causa de sua visão pluralista das culturas humanas, as colocações de Wittgenstein podem dar margem a uma interpretação relativista. Contudo, suas considerações não parecem estimular o isolamento dos agrupamentos humanos em suas “formas de vida”, mas apoiam a necessidade de respeito e solidariedade dialógica. Wittgenstein admite uma forma de vida comum humana, e, portanto, faz-se necessário encontrar os laços capazes de unir as culturas. Considera-se ainda que seus conceitos de “jogos de linguagem” e de “formas de vida” abrem margem para a valorização dos discursos não-factuais, como os da ética ou da religião, em relação aos discursos

científicos, pois na base tanto destes como daqueles está uma forma de mitologia, de axiomas que não tem fundamento empírico.

Contrapondo-se a um existencialismo centrado no indivíduo, apregoadado por uma parte dos filósofos contemporâneos, a posição deduzida das considerações de Wittgenstein apresentaria um componente ético que prioriza o grupo, tendo ele colocado a existência humana justamente em função da comunidade e não do indivíduo. Deduz-se também a ideia da parcialidade dos conceitos em ambientes culturais distintos, não sendo possível elaborar conceitos absolutos e, por consequência, são requeridas posturas mais tolerantes para com os discursos divergentes. Obtém-se ainda a percepção do papel que as pessoas têm para a construção conjunta do meio social, ideia que Wittgenstein exprimiu não somente por meio de seus escritos, mas por uma vida sempre engajada nos movimentos de transformação intelectual e social de seu tempo.

Dado que Wittgenstein não elaborou propriamente uma teoria antropológica, fica por esclarecer como se formam as particularidades dos indivíduos humanos, dentro dos limites determinísticos das regras sociais, e neste sentido, também ficou ausente uma explicitação sobre a autonomia do indivíduo humano enquanto capaz de transcender a cultura nativa.

A visão antropológica deduzida das considerações linguísticas de Wittgenstein atrai sobre o homem a responsabilidade pela construção da vida comunitária e pela convivência entre as culturas. Como foi visto, tal concepção pode ter uma série de desdobramentos, como ocorre com toda “teoria” antropológica. Outros estudos podem ser suscitados a partir das considerações expostas aqui para que se analisem as consequências tanto científicas, como éticas desse poderoso ponto de vista wittgensteiniano sobre a existência humana, desenvolvidas nas gerações posteriores de filósofos.

Acrescenta-se finalmente que, ao chegar ao final do processo de construção deste trabalho, foi possível ao autor ter uma visão geral da pesquisa sobre o ser humano na atualidade e ampliar sua compreensão acerca do tema no contexto da filosofia de Wittgenstein, captando algumas consequências advindas da análise, aprofundando conhecimentos e a capacidade de pesquisa e reflexão, adquiridos ao longo do curso de Licenciatura em Filosofia.

REFERÊNCIAS

- BASSOLS, Alejandro T. Los sofistas, Wittgenstein y la argumentación en filosofía. **Tópicos**, Universidad Panamericana, México, n. 17, p. 241-259, 1999. Disponível em: <http://topicos.up.edu.mx/topicos/wp-content/uploads/2012/12/TOP17_Tomasini_sofistas_wittgenstein.pdf>. Acesso em: 28 ago. 2014.
- _____. Wittgenstein. Filosofía de la Antropología y Antropología Filosófica. In: GALVEZ, J. P. (Ed.). **Antropología de Wittgenstein**, Reflexionando con P. M. S. Hacker. Madrid: Plaza y Valdes, 2010, p. 83-103.
- CANDUSSI, Mauricio. **La antropología especulativa en L. Wittgenstein**: Un análisis de la metodología wittgensteniana. (Trabalho de Conclusão de Curso) Licenciatura. Esc. de Filosofia. Fac. de Filosofia y Humanidades, UNC, Córdoba, 2009. Disponível em: <<http://rdu.unc.edu.ar/handle/11086/464>>. Acesso em: 27 dez. 2013.
- CORDUA, Carla. *Wittgenstein*. Reorientación de la filosofía. Santiago de Chile: Dolmen, 1997.
- DOWNES, Stephen; MACHERY, Edouard. **Arguing about human nature**: contemporary debates. New York: Routledge, 2013.
- FRAZER, James G. **O Ramo de Ouro**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- GEBAUER, Gunter. **O pensamento antropológico de Wittgenstein**. São Paulo: Loyola, 2013.
- GLOCK, Hans-Johann. **Dicionário Wittgenstein**. Tradução: Helena Martins; Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- HACKER, Peter. M. S. **Wittgenstein**: Sobre a natureza humana. Tradução: João V. G. Cuter. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- _____. Wittgenstein's Anthropological and Ethnological Approach. In: GALVEZ, J. P. (Ed.). **Philosophical Anthropology**: Wittgenstein's Perspective. Frankfurt: Ontos Verlag, 2010, p. 15-32. Disponível em: <<http://info.sjc.ox.ac.uk/scr/hacker/docs/EthnologicalMethod.pdf>>. Acesso em: 07 fev. 2014.
- HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Tradução: Marcia S. C. Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.
- HELFERICH, Christoph. **História da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- JACORZYNSKI, Witold. La filosofía de Ludwig Wittgenstein como una nueva propuesta para la antropología y las ciencias sociales. **Sociológica**, México, v. 26, n. 74, set.-dez., 2011. Disponível em: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732011000300006&lng=es&nrm=iso>. Acesso em: 26 abr. 2014.

KANT, Immanuel. **Lógica**: [Excertos da] Introdução. Covilhã: Lusosofia, 2009. Disponível em <http://www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_logica_introducao.pdf> Acesso em 04 mai. 2014.

LIMA, T. C. S. de; MIOTO, R. C. T. Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. **Katál**. Florianópolis, v. 10, p. 37-45, 2007. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/katalysis/article/download/1030/5742>>. Acesso em: 04 mai. 2014.

MONDIM, Batista. **O homem, quem é ele?** Elementos de Antropologia Filosófica. 10. ed. São Paulo: Paulus, 1980.

OLIVEIRA, Débora F. de. O papel da Linguagem na Antropologia Filosófica de Tugendhat. **Intuitio**, Porto Alegre, v. 5, n. 2, p. 62-74, 2012. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/12647>>. Acesso em: 10 fev. 2014.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. **Antropologia filosófica contemporânea**: subjetividade e inversão teórica. São Paulo: Paulus, 2012.

PEARS, David. Wittgenstein. In: BUNNIN, Nicholas; TSUI-JAMES, E. P. (Org.). **Compêndio de Filosofia**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 877-892.

ROVIGHI, Sofia V. **História da Filosofia Contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1999.

SCRUTON, Roger. **A Short History of Modern Philosophy**: From Descartes to Wittgenstein. 2. Ed. London and New York: Routledge; Taylor & Francis e-Library. 2002.

SEARLE, John R. Filosofia Contemporânea nos Estados Unidos. In: BUNNIN, Nicholas; TSUI-JAMES, E. P. (Org.). **Compêndio de Filosofia**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 1-24.

SEOANE C, Javier B. Antropología filosófica y teoría social. **Episteme**, Caracas, v. 27, n. 2, dez. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-43242007000200008&lng=es&nrm=iso>. Acesso em: 23 abr. 2014

SOMBRA, Laurenio L. Wittgenstein: vertentes pragmáticas e hermenêuticas do pensamento tardio. 2008. 87 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

SPANIOL, Werner. **Filosofia e Método no Segundo Wittgenstein**. São Paulo: Editora Loyola, 1989.

_____. "Formas de vida": Significado e função no pensamento de Wittgenstein. **Síntese**, Faje, Belo Horizonte, v. 17, n. 51, p. 11-31, 1990.

SUTIL, Carlos Rodrigues. Reseña de la Publicación: SUTIL, C. R. El problema mente-cuerpo. Un ensayo de antropología wittgensteiniana. **Estudios de Psicología**, n. 49, p. 107-120, 1993. Disponível em <http://perso.wanadoo.es/quipuinstitut/quipu_instituto/pdf/Sutil_Wittgenstein.PDF>. Acesso em 24 Fev. 2014.

TUGENDHAT, E. Antropologia como Filosofia Primeira. Trad. Ernildo Stein. In: STEIN, Ernildo (Org.). **Hermenêutica e Filosofia Primeira**. Ijuí: Editora Unijuí, 2006, p.77-94.

VAZ, Henrique. **Antropologia Filosófica**. v. 1, 6. ed. São Paulo: Loyola, 2001.

WAGNER, Astrid. **Etnología y antropología filosófica en Ortega y Wittgenstein**. Seminario Ortega y Wittgenstein, CCHS (Centro de Ciencias Humanas y Sociales), CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Madrid, 2011. Disponível em: <http://www.academia.edu/2191377/Etnologia_y_antropologia_filosofica_en_Ortega_y_Wittgenstein>. Acesso em: 15 jan. 2014.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **O Livro Azul**. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **O Livro Castanho**. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **Da Certeza**. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **Tractatus Logico-Philosophicus**. 3ª ed., São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

_____. **Cultura e Valor**. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. Observações sobre o Ramo de Ouro de Frazer. **Revista Digital AdVerbum**, v. 2, n. 2, p. 186-231, Jul-Dez. 2007. Disponível em: <http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbium/Vol2_2/observacoes_ramo_de_ouro.pdf>. Acesso em 04 mai. 2014.

_____. **Investigações Filosóficas**. Tradução: Marcos G. Montagnoli. 7. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.