

**Pablo Moreno Paiva Capistrano**

## **CRÍTICA AO FUNDACIONISMO CARTESIANO COM BASE NO ARGUMENTO CONTRA A LINGUAGEM PRIVADA**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da Faculdade de Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Metafísica.

Área de concentração: Problemas de Metafísica

Orientador: Professor Doutor Glenn Walter Erickson

Natal

2003

A dissertação Crítica ao fundacionismo cartesiano com base no argumento contra a linguagem privada, apresentada à Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Metafísica. Foi aprovada, em \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2003.

---

Profº Doutor Glenn Walter Erickson – Orientador

---

Profº Doutor Cláudio Ferreira Costa

---

Profº Doutor

Para Ana.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço de modo especial a três pessoas sem as quais a presente dissertação não poderia ter sido escrita. Inicialmente ao meu orientador, Professor Doutor Glenn Walter Erickson, pelo paciente e obstinado trabalho de orientar neófitos instáveis pelas trevas pouco firmes da reflexão filosófica e pela generosidade com que partilha de suas intuições filosóficas, sempre no intuito de engrandecer o trabalho de seus alunos. Gostaria de agradecer de modo especial ao Professor Doutor Cláudio Ferreira Costa pelas críticas incisivas e construtivas, além das valiosas informações bibliográficas, que contribuíram em muito para o sucesso da presente dissertação. Também gostaria de agradecer à Professora Doutora Sandra S. Fernandes Erickson, pelas preciosas correções estilísticas sem as quais a presente dissertação perderia uma parte muito substancial de sua graciosidade e exatidão gramatical.

Finalmente, agradeço ao companheirismo e amizade de meus colegas de turma que apostaram na viabilidade do mestrado e enfrentaram com uma obstinada abnegação todos os rigores e prazeres que uma turma pioneira enfrenta.

## VI

“As coisas que não tem nome são mais pronunciadas  
por crianças”.

## VII

“ No descomeço, era o verbo.  
Só depois é que veio o delírio do verbo.  
O delírio do verbo estava no começo, lá onde a  
criança diz: *Eu escuto a cor dos passarinhos.*  
A criança não sabe que o verbo escutar não funciona  
para cor, mas para som.  
Então se a criança muda a função de um verbo, ele  
delira.  
E pois.  
Em poesia que é voz de poeta, que é a voz de fazer  
nascimentos –  
O verbo tem que pegar delírio”.

*Manoel de Barros.*

## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO .....	11
2. PENSO, LOGO EXISTO: O ARGUMENTO CARTESIANO DO <i>COGITO</i> . .....	18
2.1 <i>Cogito</i> no Discurso do Método .....	20
2.2 Idéia da auto evidência do <i>cogito</i> nas Meditações Metafísicas .....	30
2.3 Natureza do <i>cogito, ergo sum</i> : performance ou inferência? .....	40
3. FALO, LOGO PENSO: WITTGENSTEIN E O ARGUMENTO CONTRA A LINGUAGEM PRIVADA. ....	48
3.1 O argumento contra a linguagem privada e sua estrutura.....	62
3.2 A idéia de “regra” e suas implicações na crítica de uma linguagem privada.....	65
3.3 Implicações do argumento contra a linguagem privada em relação a idéia de privacidade .....	73
4. FALO, LOGO CONVIVO: PRIVACIDADE CARTESIANA E A CRÍTICA À LINGUAGEM PRIVADA.....	92
4.1. Hipótese de Anthony Kenny e a privacidade cartesiana.....	113
4.2 Experiência de pensamento do cérebro no recipiente e objeções a hipótese de Anthony Kenny.....	126
5. CONCLUSÃO.....	143
REFERÊNCIAS .....	153

## SIGLAS

- PI -WITTGENSTEIN , Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- Z -WITTGENSTEIN, Ludwig. *Fichas (Zettel)*. Trad. Ana Berhan da Costa. Lisboa: Edições 70, 1989.

## RESUMO

A presente dissertação tem o objetivo de comprovar a pertinência do uso do argumento de Wittgenstein contra a linguagem privada como uma crítica ao fundacionismo cartesiano. Desta feita procura demonstrar: (1) num primeiro capítulo, a viabilidade conceitual de se encarar o argumento cartesiano do *cogito*, não como um simples silogismo, mas como um exemplo de uma experiência privada de adequação de um termo (*cogito*) à uma experiência mental interna (processo de pensamento); (2) num segundo capítulo a dependência do argumento contra a linguagem privada da idéia de que regras só podem ser seguidas mediante critérios de correção fornecidos por uma comunidade lingüística que seja externa ao sujeito privado, de modo a ser inviável a suposição de que é possível nomear uma experiência interna sem recorrer a critérios externos de uso de termos; (3) num terceiro capítulo, a pertinência da hipótese levantada por Anthony Kenny, de que o alcance do argumento contra a linguagem privada pode ser estendido a idéia de privacidade epistêmica e ontológica, que emprestaria validade ao fundacionismo presente no argumento do *cogito* cartesiano. A fim de tornar evidente a pertinência do uso do argumento de Wittgenstein contra o fundacionismo de Descartes, faz-se necessário também, no terceiro capítulo da presente dissertação, demonstrar a impertinência das objeções à hipótese de Anthony Kenny, com base na experiência de pensamento do cérebro no recipiente, de modo a deixar claro a incompatibilidade existente entre a idéia cartesiana de *cogito* e a noção wittgensteiniana de que a linguagem é uma atividade seguida por meio de regras, cujos critérios de correção devam ser externos e intersubjetivos.

Palavras-chaves: Wittgenstein, linguagem privada, fundacionismo cartesiano.



## ABSTRACT

This assignment aims to prove the pertinency of using the Wittgenstein's argument against private language as a criticism to Cartesian foundationalism. Therefore, I want to demonstrate in the first chapter the conceptual viability of facing the Cartesian argument of cogito not as a simple syllogism but as an example of a private experience (process of thinking). At the second chapter, the subordination of the argument against private language gives us the idea that rules can only be followed by means of corrections given by a linguistic community that is external to the private subject, in a way to be unviable the assumption that it is possible to name an internal experience without searching external rules of the use of terms. At the chapter 3 the pertinency of the hypothesis raised by A. Kenny, about the overtaking of the argument against private language can be extended to the idea of epistemic and ontological privacy that would lend validity to the foundation present at the argument at the Cartesian cogito. In order to become evident the pertinency of use of Wittgenstein's argument against Descartes' foundation, it's necessary, at the chapter 3, to demonstrate the impertinency of the objection to the A. Kenny's hypothesis, based on the experience of the thought of the brain at the recipient, to make clear the incompatibility existing between the Cartesian idea of cogito and Wittgenstein's notion that language is an activity followed by rules, with correction criterion may be external and intersubjective.

Key words: Wittgenstein, private language argument, Cartesian foundationalism.

## 1. INTRODUÇÃO

A presente dissertação procura analisar o argumento contra a linguagem privada do filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein e suas implicações no âmbito da filosofia da consciência. O referido argumento se encontra contido nos parágrafos 243 e seguintes até o parágrafo 315 das Investigações Filosóficas (*Philosophische Untersuchungen*) e, num sentido abrangente, refere-se ao campo das investigações de Wittgenstein acerca da relação entre a esfera do mental e o comportamento. Sob um ponto de vista mais restrito, o argumento contra a linguagem privada discute a idéia de uma linguagem privada, não como um código pessoal, como uma linguagem exclusivamente utilizada em monólogos e que seja falada apenas por uma só pessoa ou restrita a um só falante por questões factuais, mas sim como uma linguagem que, em princípio, não pode ser partilhada ou ensinada posto que seus termos referir-se-iam àquilo que só pode ser acessado por meio de experiências privadas imediatas.

A hipótese central deste trabalho se baseia na idéia de que o argumento contra a linguagem privada pode ser utilizado como base para uma crítica ao fundacionalismo cartesiano, expresso por meio do argumento do *cogito*. Sob esse aspecto a concepção cartesiana de que o único ponto de partida para o conhecimento seja a experimentação interior do próprio eu enquanto coisa pensante (*res cogitans*) poderia ser questionada. Baseando-se na noção de que esse fundamento único pressuporia a inexistência do mundo sensorialmente percebido, pode-se inferir que a fundamentação cartesiana também prescindiria da existência de outras pessoas e, como consequência, de qualquer comunidade lingüística possível, que pudesse emprestar valor semântico aos termos do próprio discurso cartesiano. Tais pressupostos à fundamentação do conhecimento com base na experiência interna do *cogito* vão de encontro à idéia de Wittgenstein,

que aponta para o fato de que apenas mediante a interferência de uma comunidade lingüística que funcionaria como instrumento capaz de criar e corrigir as regras que constituiriam qualquer linguagem possível, se poderia construir uma relação lingüística. Deste modo não seria razoável acreditar na possibilidade de Descartes ter realmente excluído uma comunidade lingüística externa, a fim de fundamentar a certeza de todo conhecimento numa experiência privada de reconhecimento de um eu pensante posto que, caso isso se efetivasse, não seria possível articular nenhuma linguagem significativa capaz de corporificar a experiência interna de apreensão do Eu pensante.

Uma hipótese deste tipo, baseada na noção de que o argumento contra a linguagem privada pode ser utilizado para criticar os pressupostos da filosofia da mente cartesiana já foi discutida de modo acurado por Anthony Kenny (1966)<sup>1</sup>, num artigo intitulado *Cartesian Privacy*, presente no livro *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*. Neste texto, Kenny atenta para o fato de que a análise que Wittgenstein faz acerca do uso das expressões designativas de estados de dor, põe em questão a tripartição cartesiana entre “estados internos em si”, “percepção dos estados internos” e “julgamento acerca da natureza dos estados de dor” de modo a questionar a dicotomia interno-externo e os pressupostos filosóficos e metafísicos acerca da natureza do

---

<sup>1</sup> Cabe aqui um adendo importante. A hipótese de Kenny soa curiosa porque parte de um pressuposto implícito de que Wittgenstein, de um modo ou de outro, apresentaria a intenção de construir algum tipo de modelo teórico em suas investigações. Modelo este que, por sua vez, poderia ser utilizado como base para a crítica de um outro modelo teórico, a saber, o cartesiano. Esse pressuposto, apesar de curioso, não pode ser levado totalmente a sério, tendo em vista que é evidente, na Segunda fase do pensamento de Wittgenstein, a presença de uma intenção radical de desconstrução de toda e qualquer pretensão de se fundamentar um sistema metafísico qualquer. O esforço de Kenny deve, deste modo, ser compreendido como uma digressão lúdica, destinada muito mais a expandir as possibilidades de um jogo filosófico inocente do que, propriamente, uma compressão exegética mais acurada do trabalho de Wittgenstein.

mundo físico, do funcionamento da mente e do processo de conhecimento dos fenômenos da consciência. Levando em consideração que a descrição do uso dos termos relativos a experiência de dor, podem ser considerados, nos arredores do argumento de Wittgenstein, tanto como modelos para as experiências internas, quanto como base para a discussão acerca do ensino-aprendizado de regras que, por sua vez, serviria como instrumento propedêutico para a construção do tipo de crítica que Wittgenstein se propõe a fazer, é que o tipo de objeção imposta por Wittgenstein a tripartição cartesiana da dor, vai servir como arcabouço para uma crítica mais profunda acerca da própria noção de privacidade, analisada sob um ponto de vista tanto ontológico quanto epistêmico. A fim de tentar testar a hipótese de Kenny, entendida como um simples esforço lúdico, mas ainda sim propedêutico a comprovação da hipótese descrita no segundo parágrafo desta introdução, a presente dissertação vai se ater a uma análise mais profunda das principais obras metafísicas de Descartes, a saber: *As Meditações Metafísicas*; *O Discurso do Método*; *Os Princípios de Filosofia Primeira* e *As Regras Para a Direção do Espírito*. O liame a ser estabelecido entre essas diversas obras se fundamenta sobre as versões do argumento do *cogito*, presentes, de modo direto ou não, de forma mais notável nos três primeiros textos citados. Com o mesmo objetivo serão analisadas duas obras de Wittgenstein, *As Investigações Filosóficas* e *As Fichas*. Na primeira está contido, como já foi dito no primeiro parágrafo desta introdução, o cerne do argumento contra a linguagem privada, tópicos importantes acerca da noção da experiência da dor como modelo para experiências privadas, a investigação acerca do que seja seguir uma regra, além da caracterização da linguagem como uma atividade que é, por fundamento, guiada por regras. Tais aspectos, por sua vez, mantem relação com os parágrafos das *Fichas* que tratam da experiência da dor e da sua relação com os modelos de ensino-aprendizagem de critérios para o uso de regras em uma linguagem qualquer.

Com o objetivo de estabelecer nortes para a compreensão da natureza dos argumentos presentes nas referidas obras de Descartes e Wittgenstein e da pertinência da hipótese de Kenny, serão também esmiuçados textos de outros comentadores. Acerca do problema da natureza do argumento cartesiano do *cogito* (se este pode ser entendido como uma inferência lógica ou uma performance privada) analisar-se-ão textos de Harry G. Frankfurt (196\_), John Cottingham (1989), A . J . Ayer (1967) e Jaako Hintikka (1967); assim como a crítica de Kant (1996) à Descartes que se encontra no capítulo primeiro do livro segundo da *Dialética Transcendental*, reforçando, no âmbito da discussão acerca dos paralogismos da razão pura, o aspecto performático do argumento de Descartes e alertando para o fato de que seu *cogito* não poderia ser, ao mesmo tempo, fundamento de toda experiência possível e substância pensante. Deste modo a presente dissertação busca tornar evidente a idéia de que a importância da discussão acerca da natureza do *cogito*, para a hipótese de Kenny ser pertinente, necessitaria da demonstração de que o argumento de Descartes, antes de ser um simples silogismo, deve ser observado como uma experiência introspectiva de construção de uma conexão entre uma expressão (*cogito*) e um processo ou experiência interna (processo de pensamento). Sob esse aspecto, tanto a crítica de Kant, quanto às análises de Jaako Hintikka e John Cottingham, reforçam a idéia de que o argumento do *cogito* seria um modelo de experiência privada de introspecção, na qual um processo privado de construção da linguagem, nos moldes do descrito por Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas*, poderia ser identificado. Da mesma maneira, com o objetivo de compreender a natureza da crítica de Wittgenstein à experiência da linguagem privada, será também observado de modo bastante minucioso o livro de P. M. S. Hacker (1986), *Insight and Illusion* e textos de Norman Malcolm (1968) e A . J . Ayer (196\_). Tais análises abrem caminho para o esclarecimento da natureza da relação entre a idéia do que seja “seguir uma regra” e a noção saussurreana de *langue*, presente no livro *Curso de Lingüística Geral* de

Ferdinand de Saussure, de modo que fique claro a conexão entre a noção de regra e a preponderância das relações sociais intersubjetivas no que diz respeito a constituição de critérios para o uso dessas mesmas regras.

Desta feita, como o intuito de defender a hipótese da utilização do argumento contra a linguagem privada como ferramenta para invalidar o fundacionismo cartesiano, a presente dissertação de mestrado será dividida em três capítulos. Num primeiro capítulo será analisado o argumento de Descartes com o intuito de delimitar sua natureza e apreender sua evolução no decorrer da construção do pensamento metafísico cartesiano, de modo a deixar evidente sua importância para a construção da noção cartesiana de privacidade e da natureza da *res cogitans* enquanto substância pensante. Para tal, serão analisadas versões do argumento presentes tanto no *Discurso do Método* quanto nas *Meditações Metafísicas*, assim como as referências às bases que constituem o *cogito*, citadas de modo indireto nos *Princípios de Filosofia*. Além disto, no primeiro capítulo será também discutida a questão, levantada por Frankfurt (196\_), acerca da pertinência de se encarar o argumento do *cogito* como um simples silogismo ou como uma experiência introspectiva de investigação intelectual de objetos mentais privados.

Mantendo a linha argumentativa descrita nesta introdução, será analisado, num segundo capítulo, o argumento contra a linguagem privada de Wittgenstein buscando estabelecer suas relações simbióticas com a idéia de regra e com os modelos de uso de expressões de dor, tornando, deste modo, evidente a sua abrangência, podendo esta ser estendida desde problemas relativos ao uso de um tipo mentalista de linguagem até a demonstração da incoerência das noções tradicionais de privacidade, observadas tanto de um ponto de vista epistêmico quanto ontológico. As implicações do argumento de Wittgenstein contra a linguagem privada, no que diz respeito à demonstração dessas incoerências, terão um acento especial no segundo capítulo, tendo em vista que, para a comprovação da hipótese de Kenny, faz-se necessário deixar evidente a

natureza da ligação do argumento de Wittgenstein com suas noções pouco ortodoxas acerca do funcionamento da mente e dos mecanismos de privacidade epistêmica.

Por fim, no terceiro capítulo será discutido o artigo de Kenny, *Cartesian Privacy*, com o intuito de mapear as conexões existentes entre a noção wittgensteinniana e a noção cartesiana de privacidade. Também será discutida, no citado capítulo, a experiência de pensamento do cérebro no recipiente que, supostamente, poderia invalidar a hipótese de Kenny através da idéia de que é possível a existência de critérios intersubjetivos de correção de uso dos termos calcados em bases virtuais e não reais, de modo que, a idéia cartesiana que indica, a despeito da realidade do mundo exterior não ser garantida, a possibilidade da experiência do pensamento servir de base para a fundamentação de um edifício sistêmico que fundamentasse sua metafísica, não seria um simples balbuciar desprovido de sentido. A experiência de pensamento do cérebro num recipiente, descrita de modo acurado pelo professor Cláudio Ferreira Costa (1999) apresenta-se como elemento fundamental para se construir uma objeção a pertinência do uso do argumento de Wittgenstein contra o fundacionismo cartesiano, devido ao fato de apontar para o fato de que, a base da crítica de Wittgenstein (que uma linguagem qualquer necessitaria de critérios externos de correção) não atingiria o cerne do argumento cartesiano, tendo em vista que é aparentemente possível que, ainda que a realidade exterior seja posta em questão, ainda sim existam critérios intersubjetivos de validade de uso dos termos numa linguagem qualquer. Deste modo, se torna fundamental, para a comprovação da hipótese que a presente dissertação busca defender, que se levantem objeções à experiência de pensamento descrita por Costa, sob pena de ver-se inviabilizado, não apenas a jocosa hipótese de Kenny, mas também de modo indireto, qualquer possibilidade de se construir uma crítica ao modelo de privacidade cartesiano com base no argumento de Wittgenstein.

## 2. PENSO, LOGO EXISTO: O ARGUMENTO CARTESIANO DO *COGITO*.

O argumento do *cogito* aparece inicialmente na Parte IV do *Discurso do Método* (DESCARTES, 1994, P. 67) escrita em francês (*je pense, donc je suis*) e figura como o primeiro princípio do edifício conceitual que René Descartes procurava construir. A versão em latim desse princípio basilar aparece apenas no texto *Princípios de Filosofia* de 1644 (DESCARTES, 1998) como *cogito ergo sum*. É interessante perceber que o enunciado cartesiano do argumento do *cogito* não aparece grafado do modo que se tornou famoso (*cogito ergo sum / je pense, donc je suis*) na sua obra metafísica mais completa, as *Meditações Metafísicas* (DESCARTES, 1994). Apesar desse detalhe, pode-se encontrar nas *Meditações*, de modo mais aprofundado, as bases (sendo o argumento do *cogito* seu primeiro princípio) que fundamentam o pensamento metafísico de Descartes.

Já na primeira meditação (DESCARTES, 1994) se faz notar o início do processo sistemático da dúvida metódica que, por sua vez, vai constituir o caminho por meio do qual Descartes chega no princípio do *cogito*. Esse processo de dúvida metódica, ou sistemática, se inicia com o questionamento acerca da existência do mundo como percebido pelos sentidos e culmina na certeza do meditador em relação a sua própria existência. A constatação do ser e da existência do sujeito que dúvida, apesar de desencadear toda uma cadeia de deduções que seguem mais ou menos a estrutura de verdades matemáticas (atemporais e necessárias), não se evidencia como uma verdade lógica do mesmo tipo, mas sim como uma evidência que surge ao meditador no decorrer do próprio processo do pensamento e da dúvida. Enquanto o sujeito pensante duvida,



ele tem a certeza de que pensa e, em quanto pensa, tem a certeza de que existe. Tal cadeia de constatações aparece então, no âmbito da metafísica cartesiana, não simplesmente como o resultado de um processo silogístico de dedução, mas sim como uma noção primitiva que não é produto de nenhum outro pensamento que lhe seja anterior. É nesse sentido que a certeza da existência do sujeito que pensa se torna, não a validade formal de um certo raciocínio, mas um ato individual de pensamento que valida aquilo que lhe fundamenta, ou seja, a experiência do pensamento valida a certeza da existência com base em sua própria auto evidência. Para se compreender melhor o sentido da auto evidência da experiência do pensamento e suas conseqüências para a metafísica ocidental é importante compreender suas nuances no decorrer da obra de Descartes, de modo mais atento em dois de seus textos mais importantes, a saber: o *Discurso do Método* de 1637 e as *Meditações Metafísicas* escritos em Paris no ano de 1641.

## **2.1 Cogito no discurso do método**

O *Discurso do Método Para Bem Conduzir a Razão e Buscar a Verdade Nas Ciências*, apareceu anonimamente em Leiden no ano de 1637 e incluía além da obra introdutória à metafísica cartesiana três outros textos, a saber a *Ótica*, a *Meteorologia* e a *Geometria*. Apenas em 1644 é que se publica a tradução latina do texto com a omissão da parte que trata da geometria. O texto do *Discurso* se apresenta como uma biografia intelectual que serviria de propedêutica as concepções metafísicas e metodológicas publicadas posteriormente nas *Meditações*. Com esse intuito Descartes divide a obra em seis partes. Da primeira parte até a terceira o filósofo francês discute sua formação intelectual básica no colégio de *Le Flechè*

mostrando sua insatisfação com o modo de tratamento das matérias tradicionais nos currículos e buscando justificar o abandono de toda uma tradição intelectual em prol do esforço individual de buscar as verdades obtidas através da sua própria razão natural. Nesse sentido, Descartes começa o seu *Discurso* procurando abandonar a voz do mundo exterior a partir das opiniões e dos conceitos aceitos pela tradição, no intuito de isolar-se da comunidade e encontrar os princípios que lhe surgissem a mente de modo absolutamente espontâneo e auto evidente.

mas, quanto às opiniões que até então aceitara como verdadeiras , persuadi-me que nada de melhor poderia fazer senão me dispor a suspender a sua aceitação, a fim de as substituir por outras melhores ou as aceitar de novo depois de as ter ajustado ao nível da razão. Jamais o meu pensamento foi mais longe que procurar reformar os meus próprios pensamentos, e construir em bases inteiramente minhas (DESCARTES, 1965, P. 166 – 167) .

Agregado a esse esforço de isolar-se das opiniões aceitas para, através de seu próprio pensamento, afirmá-las ou refutá-las, Descartes estrutura as bases gerais de um novo método filosófico, baseado em quatro princípios: não aceitar nada que não se apresente de maneira clara e distinta ao pensamento; dividir as dificuldades conceituais num maior número possível de parcelas (análise); manter uma concatenação entre os pensamentos de modo a seguir dos mais simples aos mais complexos, admitindo certa ordenação entre os que precedem naturalmente uns aos outros; buscar à exaustão revisões e recenseamentos de modo a nada omitir de importante. Acoplado a esses princípios metódicos básicos Descartes estrutura ainda, na terceira parte de seu *Discurso*, um esboço de código moral pessoal, composto de três ou quatro máximas. Na quinta e sexta partes Descartes discute de modo abreviado suas concepções de física e cosmologia, analisadas de modo mais extenso e profundo na sua obra *O Mundo* (COTTINGHAM, 1995)

escrita entre 1629 e 1633 e publicada apenas postumamente em Paris no ano de 1664 com o curioso título de *Le Monde de M. Descartes ou Le Traité De La Lumière*. Além desse breve comentário sobre sua cosmologia, não publicada em vida por receio do exemplo de Galileu Galilei conforme cartas endereçadas a *Marin Mersene* datadas de 1633 e 1634 (DESCARTES, 1965), Descartes se estende na quinta e sexta parte de seu discurso em apontamentos acerca da circulação sangüínea e pontos gerais acerca do papel da observação e da experimentação científicas.

A quarta parte do *Discurso do Método* carrega o cerne metafísico da obra, contendo o enunciado do *cogito* escrito em francês (*je pense, donc je suis*). Descartes inicia sua argumentação relutante em discorrer acerca de suas meditações deixando claro que, se faz realmente necessário, para fundamentar o método filosófico esboçado na terceira parte de seu discurso, explicitar o fundamento metafísico que oferece sustentação a esse mesmo método. Seguindo esse intuito afirma que o passo inicial de sua investigação é o de justamente “rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida” (DESCARTES, 2000, P. 41). A idéia parece ser a de submeter toda a cadeia de certezas estabelecidas pela tradição a um procedimento de dúvida metódica a fim de afastar tudo aquilo que fosse passível de dúvida, com objetivo de verificar o grau de indubitabilidade de tudo aquilo em que se acredita. Seguindo o engano dos sentidos e os paralogismos cometidos pelos homens que se dedicam ao estudo da geometria e as demais ciências matemáticas, Descartes rejeita (por motivos metodológicos) tanto as razões oriundas da evidência da experiência quanto as obtidas por meio de demonstrações. Desta feita, considerando que não há como estabelecer um critério de diferenciação seguro entre aquilo que se apreende e se deduz num estado desperto e num estado onírico, resolve fingir que todas as verdades, antes tomadas como certezas pelo seu espírito, são falsas ou tão verdadeiras quanto sonhos ou quimeras.

A consequência inevitável deste processo de dúvida é a constatação da evidência inquestionável do próprio processo de dúvida. Todas as certezas podem ser postas em dúvida, com exceção da certeza de se estar pondo todas as outras certezas em dúvida, no momento em que se duvida. Essa constatação inicial leva Descartes a uma outra certeza, a saber, a de que enquanto se está pondo todas as certezas em dúvida, se está também pensando. Surge, desta forma, uma curiosa identidade, pouco esmiuçada, entre o ato de duvidar e o ato de pensar. O duvidar aparece então como uma categoria do pensamento, um indicio, uma pista que informa que há uma atividade mental por trás do ato de por em dúvida o que quer que seja, inclusive os produtos do próprio pensamento. Desse passo em diante ocorre o questionável salto que liga a evidência do pensamento à evidência da existência de um sujeito que pensa. Se a relação entre a identidade da dúvida como categoria do pensamento e o pensamento em si não parece ter tido suas consequências suficientemente exploradas, ao menos no que diz respeito aos trabalhos de Descartes, o mesmo não poderia ser dito acerca da evidência da existência de um sujeito pensante (uma consciência) como propedêutica ao ato de pensar.

Descartes aceita o enunciado “penso, logo existo” como princípio primeiro de sua filosofia e ponto de partida para a confirmação de tudo aquilo que antes havia sido posto em dúvida. A auto evidência do pensamento parece assim estar intimamente ligada a auto evidência da existência de um sujeito pensante, de modo que mesmo que seja pertinente por em questão a existência de um corpo ou mesmo do mundo não pareceria coerente negar a existência desse Eu que duvida e, por conseguinte, pensa. Aparece aqui, então, o segundo salto questionável da metafísica cartesiana, a idéia de que esse Eu que duvida e, como consequência, pensa e existe não pode ser outra coisa que não uma essência ou substância, diferente da substância que constitui o corpo humano. Isso se constata de modo evidente ao se pensar ser possível imaginar a não existência de um Eu que pensa, posto que por em questão essa existência não é um ato cuja

origem está em algo que não o próprio Eu que pensa. Neste sentido, questionar o Eu que pensa é afirmá-lo posto que não há outra fonte de pensamento que não o Eu.

A questão de garantir o caráter substancial desse Eu que pensa tem implicações não apenas metafísicas mas também teológicas. No período em que Descartes escreve suas meditações já existia uma idéia desenvolvida pelos averroístas (GAUKROGER, 1999) que estabelecia a natureza da mente como parte do intelecto do universo (talvez uma reedição do princípio da *anima mundi*), que fazia com que o conceito de alma racional como sendo parte de uma unidade subjetiva portadora da dúvida parecesse absurda. De acordo com essa concepção, existiria no universo um único intelecto do qual as mentes individuais participariam, tal qual idéias que se dividem de um todo para ocupar corpos físicos. Sob esse aspecto, a morte tomaria não apenas o corpo físico mas também a parcela individual da alma que seria reintegrada a totalidade do intelecto do mundo. Sob um ponto de vista teológico essa visão era extremamente problemática posto que, mesmo se admitindo a imortalidade da alma, não seria possível admitir a imortalidade da alma individual. Esse pressuposto teórico poria em questão dogmas importantes do catolicismo da contra reforma, colocando em dúvida, inclusive a pertinência de se admitir a ocorrência de um momento de julgamento no dia do juízo. Se não existissem mais almas individuais após a morte como julgar os atos e os pecados dos homens na terra? Se o conceito de individualidade se despedaça após a morte, como estabelecer critérios de justiça e punição, com base nas atitudes realizadas pelos indivíduos em vida? Descartes procura resolver esse problema utilizando um princípio basilar de sua metafísica do *cogito*, a idéia de identificação do Eu com algo intelectual exemplificado na idéia de alma racional. O caminho argumentativo para essa vinculação é o caminho do argumento do *cogito* que advoga a possibilidade de se duvidar da existência do corpo sem se duvidar da existência do Eu. O salto de Descartes, neste ponto,

parece ser o de pular de uma constatação do tipo: há pensamento; para uma outra do tipo: há um Eu que pensa.

Cabe aqui um pequeno esclarecimento acerca da distinção entre essa substância que pensa e o corpo humano. Descartes trata de dois tipos de distinção, de um lado tem-se a distinção da razão (*distinctio rationis*) que seria puramente conceitual, uma espécie de abstração mental por meio da qual poderíamos, por exemplo, distinguir duma substância corpórea e, por isso mesmo, extensa o atributo da extensão; de outro lado tem-se a distinção real entre corpo e coisa pensante que só pode ser obtida entre duas ou mais substâncias, entendendo-se por substância aquilo que é capaz de existência independente. Deste modo a conseqüência da cadeia de deduções originada a partir da auto evidência da dúvida leva ao dualismo de substâncias. Seria justamente sob esse aspecto conceitual que a idéia cartesiana de alma racional finca suas bases na idéia de substância. Aristóteles afirma da substância que é “aquilo que não se pode afirmar de um sujeito ou em um sujeito, como, por exemplo, um determinado homem ou um cavalo” (COTTINGHAM, 1995, P. 146), de modo a estabelecer um contraste entre coisas (cavalo individual) e atributos (correr velozmente). Tomando como base esse contraste bastante caro à escolástica, Descartes identifica a idéia de substância com Deus (em sentido estrito, pois apenas Ele pode ser entendido como um atributo absoluto, independente de qualquer coisa particular), à mente e à extensão. Teria-se, então, três instâncias consideradas como substância na metafísica de Descartes: a divina, a mental e a física (COTTINGHAM, 1995). É interessante observar que não há nessa tripartição uma referência absoluta à idéia de substância como um substrato misterioso que pairaria sob atributos de mente e de corpo. A relação entre os atributos do que se chama corpo e do que se chama mente, não constituiria uma distinção conceitual, uma abstração daquilo que constituiu a mente em si e o corpo em si. Na Sexta meditação (DESCARTES, 1994), Descartes procura esclarecer a idéia de distinção a fim de dissolver possíveis conflitos conceituais que adviriam de uma análise

simplista de seu dualismo. Quando se fala numa distinção real englobando a *res cogitans* e a *res extensa* está-se referindo a idéia de que mente e corpo são coisas independentes uma da outra podendo então uma delas existir sem sua contraparte. Sob esse aspecto o conceito de distinção apenas é aplicável a duas substâncias, posto que o que constitui uma substância é o atributo desta existir independente daquilo que não a constitui em essência.

Descartes também, a partir da auto evidência da dúvida, discorre na parte IV do *Discurso do Método* acerca do tipo de certeza imbuída no enunciado do *cogito*. Tendo evidente a certeza desse princípio, Descartes estabelece desse modo as bases para uma discussão acerca da natureza dessa certeza. A clareza e a evidência do “penso, logo existo” autorizaria Descartes a tomar como regra geral que as coisas concebidas de modo claro e distinto são todas verdadeiras, encontrando-se apenas distinção entre aquelas coisas que concebemos distintamente e as que não concebemos distintamente. A consciência da dúvida leva então Descartes a uma outra evidência: a de sua própria imperfeição. Desta constatação de imperfeição, é que o filósofo francês extrai a possibilidade de se deduzir a certeza da existência de Deus posto que não há como conceber uma idéia de imperfeição sem estender-se a uma idéia de perfeição que lhe seja contraposta. Se essa idéia de perfeição pode surgir na mente do pensador cartesiano, com certeza deve vir oriunda de uma fonte que seja tão perfeita quanto o é a essa mesma idéia. Isso se torna evidente devido ao fato de não ser possível, para um ser reconhecidamente imperfeito produzir a idéia de perfeição. Nesse sentido a fonte da idéia de Deus (suma perfeição) não pode ter outra fonte que não a própria suma perfeição (Deus). Esse salto dedutivo (argumento da marca impressa) rumo à idéia de Deus se torna, então capital para o sistema metafísico cartesiano posto que é através dele que Descartes repõe o status ontológico do mundo sensorial e o status epistêmico às proposições da ciência matemática.

Verifica-se assim três importantes saltos conceituais que formam a estrutura da metafísica cartesiana e que, de um modo direto ou indireto, tem seu fundamento fincado no princípio da auto evidência do *cogito*, enunciado do argumento do “penso, logo existo”. O primeiro salto diz respeito ao vínculo entre o ato de duvidar e a existência do pensamento; o segundo leva Descartes da certeza da existência do pensamento à certeza da existência de um sujeito pensante, uma consciência, fonte da experiência do pensar; e finalmente o terceiro salto diz respeito ao argumento da marca impressa que leva da constatação da ocorrência da imperfeição do sujeito que duvida até a prova da existência de um ser sumamente perfeito, garantia das verdades matemáticas e da realidade do mundo exterior sensorialmente apreendido. A partir do que foi exposto torna-se possível construir uma idéia mais ou menos definida acerca do *modus operandi* por meio do qual Descartes vai construir suas certezas e fundamentar seu princípio metafísico. Na seção seguinte analisar-se-á a construção desse mesmo *modus operandi* nas *Meditações Metafísicas*, de modo a tornar mais claro as implicações do processo cartesiano de dúvida metódica e sua visão acerca da natureza do Eu pensante, na construção da visão tradicional acerca da posse privada de experiências e percepções intelectuais e na acessibilidade privilegiada do sujeito pensante ao seu próprio mundo mental.

## **2.2 Idéia da auto evidência do *cogito* nas *Meditações Metafísicas*.**

Como foi descrito na seção anterior, o argumento do *cogito* cartesiano aparece no Discurso do Método, na sua quarta parte grafado em francês como (*je pense, donc je suis*). Neste texto, Descartes deixa claro que seu objetivo básico será o de fundamentar um método filosófico que



pudesse chegar a verdades claras e distintas, e explicitar o princípio que oferece sustentação a esse mesmo método. A fim de chegar a esse princípio, Descartes se esforça por afastar-se daquilo que se pode levantar qualquer dúvida e acaba por chegar ao enunciado do *cogito* de modo que a auto evidência do pensamento estaria inexoravelmente ligada a auto evidência da existência de um sujeito pensante que seria uma das três substâncias existentes (as outras seriam a coisa extensa e Deus) cujo atributo fundamental seria a imaterialidade do pensamento. Cabe agora analisar de modo mais acurado o modo como Descartes desenvolve seu argumento nas *Meditações Metafísicas*.

Publicado em Paris em 1641 as *Meditationes de Prima Philosophia* ocuparam-se não apenas em demonstrar a existência de Deus e a imortalidade da alma mas em estender a distinção a todas as coisas primeiras a serem descobertas pela filosofia. A idéia de “meditação” ou “meditações” não foi despropositada, na verdade faz referência a toda uma gama de textos místicos e religiosos do século XVI e início do XVII como, por exemplo, o de Ignatius de Loyola (*Exercícios Espirituais*) fundador da ordem jesuíta, a qual a escola onde Descartes fez sua formação básica (Le Flechè) era filiada. Nesse sentido, Descartes parece ter concebido suas próprias meditações não como um conjunto de “fatos” ou revelações acerca da natureza dos primeiros princípios, mas como uma série dinâmica de exercícios (COTTIGHAM, 1995). Nesse contexto o argumento do *cogito* aparece, não de forma explícita como no segundo parágrafo da quarta parte do *Discurso do Método*, mas diluído na argumentação que compõe a primeira e a segunda meditação. Na terceira meditação o sujeito cartesiano apresenta o critério de verdade calcado na distinção (tudo que se percebe de modo claro e distinto pode ser considerado verdadeiro). Na meditação quatro, esse mesmo sujeito examina a relação entre intelecto e vontade. Na quinta meditação encontra-se a concepção de matéria como coisa extensa e o esclarecimento do argumento ontológico para a prova da existência de Deus. Na sexta meditação,

Descartes finca as bases de seu dualismo de substância argumentando a distinção ontológica entre o conceito de coisa extensa e o conceito de coisa pensante.

Apesar de apenas sublinaramente citado na primeira e segunda parte do texto das meditações o argumento do *cogito* se apresenta como esqueleto central do sistema cartesiano, ponto sob o qual toda uma cadeia dedutiva vai ser produzida, culminando no dualismo de substâncias descrito na parte final do livro. Descartes escreve as *Meditações* com a intenção clara de provar definitivamente a existência de deus e a imortalidade da alma (DESCARTES, 1994) através do uso da razão natural. Com base neste intuito apologético, o filósofo francês busca o princípio primeiro de seu sistema metafísico a fim de estabelecer as bases de seu discurso. Na Primeira Meditação, sub intitulada: *Das coisas que se podem por em dúvida*, Descartes estabelece o método de busca desse princípio, observando a idéia da dúvida hiperbólica. O esforço desse método de investigação é o de despir-se de todas as opiniões pré-concebidas, fruto de um aprendizado do senso comum oriundo de um sem número de preconceitos conceituais e da tradição escolástica jesuítica na qual o filósofo foi formado. O objetivo seria o de, justamente, por em questão todas as opiniões e reiniciar tudo, desde os fundamentos seguros que levariam, não a opiniões passíveis de questionamentos, mas a verdades claras e distintas. A intenção aqui é de fornecer uma propedêutica à construção de verdades firmes e sólidas no campo das ciências. Descartes inicia então uma ação meditativa buscando a quietude do espírito e a solidão a fim de aplicar-se seriamente ao esforço de destruir todas as opiniões que surgissem, fruto do preconceito conceitual que o senso comum e a tradição lhe ofereciam. Para distinguir todas as antigas opiniões, Descartes não precisa, entretanto, se esforçar por provar-lhes a falsidade, intento que seria em demasia desgastante e infrutífero. O critério de invalidação de proposições está centrado na falseabilidade. Caso seja possível levantar qualquer dúvida acerca da validade de uma proposição estaria já justificado o abandono da totalidade das proposições que pedem por

empréstimo sua validade. Deste modo não seria necessário invalidar proposição por proposição do sistema de crenças apreendidos da tradição, mas apenas aqueles sobre os quais todo o edifício conceitual em questão assenta suas bases.

A partir dessa delimitação estratégica, Descartes estabelece o primeiro alvo de sua retórica filosófica. Num primeiro grau a dúvida em relação a apreensão sensorial inicia-se com o questionamento acerca do erro dos sentidos, dos equívocos em relação a natureza das percepções sensoriais. Tal grau de dúvida não é, no entanto, suficiente para se demolir o edifício conceitual baseado na apreensão sensorial do mundo. Num segundo grau, encontra-se o argumento do sonho que estabelece mais ou menos o seguinte: sou um homem, portanto, durmo e sonho. Nesse sonho represento as mesmas coisas que posso apreender pelos sentidos durante o estado de vigília. Tal é a natureza das representações oníricas que as vezes não me é facultado perceber a distinção clara entre o que é fruto da apreensão dos sentidos em estado de vigília, do que é resultado das quimeras mentais produzidas durante o sono. No entanto, mesmo sendo questionáveis os critérios de distinção entre aquilo que é da natureza da apreensão sensorial e daquilo que é da natureza do sonho, é de todo implausível que não exista absolutamente nada na composição das imagens oníricas que participe, de um modo ou de outro, das percepções dos sentidos. Isso fica claro ao advogar-se a impossibilidade de se criar uma quimera qualquer que em absolutamente nada seja semelhante a algo que seja produto da percepção dos sentidos, de modo que, se radicalizarmos a dúvida acerca dessa natureza de coisas encontraremos termo no conjunto de coisas simples e universais que compõe a própria materialidade de nossa apreensão sensorial, ou seja, nas categorias como: figuras, quantidade, grandezas, números, lugar, tempo. Seguindo essa linha de raciocínio, tem-se que a dúvida pararia na base matemática e geométrica que comporia, quer a natureza básica de nossas percepções, quer a própria estrutura da matéria.

Aqui Descartes utiliza uma opinião emprestada das *Segundas Objeções* (DESCARTES, 1994) com o objetivo de por também em questão a validade dos juízos matemáticos. A idéia é que sendo Deus onipotente lhe é facultado o direito de enganar aos homens e incutir-lhes idéias falsas. Se assim for, qual a garantia de que os atributos matemáticos e geométricos básicos que compõe a natureza das percepções (grandeza, forma, quantidade, localização espacial e temporal) não sejam idéias falsas emprestadas ao homem por um Deus enganador? Do mesmo modo, poderia-se por em dúvida os axiomas básicos da matemática como, por exemplo, as somas ou subtrações da aritmética ou até mesmo os postulados da geometria. A partir desse passo, Descartes se propõe a duvidar até da natureza sumamente boa de Deus, considerando-o como um gênio maligno e ardiloso que empenha todo o esforço em enganar-lhe e pintar um mundo falso onde a terra, o céu, as cores e figuras, os sons e todas as demais coisas percebidas pelos sentidos são falsas, assim como as bases matemáticas e geométricas que moldam as categorias de nossa percepção.

Ao recapitular o roteiro de suas dúvidas, Descartes chega então ao ponto onde a dúvida não alcança. É possível duvidar dos postulados geométricos e dos axiomas matemáticos, é possível acreditar na existência de um gênio maligno que desestabilize as próprias regras da matemática, é possível duvidar da existência do próprio corpo posto que também é facultada a dúvida acerca da existência das coisas do mundo e o corpo está incluído entre essas coisas. Entretanto, não há como duvidar que existe um não sei o quê que duvida dos sentidos e das categorias da percepção, um algo que é enganado em seus postulados geométricos e seus axiomas matemáticos. Desta feita, se há algo que dúvida do mundo e é enganado, não há como negar que, ao menos uma coisa existe, a saber: um ser pensante que duvida e é enganado. Seguindo esse roteiro Descartes resume o cerne de seu argumento do *cogito* da seguinte forma:

De sorte que, após ter pensado bastante nisto e ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira, todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito (DESCARTES, 1994, P. 126).

Resta, assim definir o que é essa coisa cuja a existência parece inquestionável. Descartes esforça-se então por distinguir os atributos do corpo (extensão, figura, limitação espacial, impenetrabilidade, divisibilidade) dos atributos da alma (sentir, alimentar-se, caminhar, pensar). Dentre os atributos da alma o que lhe confere maior autonomia em relação ao corpo seria justamente o pensamento, posto que é esse atributo que fornece elemento sem o qual a alma deixa de ser aquilo que ela é. Sem o atributo do pensamento os limites da alma racional não poderiam ser traçados, de modo a que o critério da substancialidade de sua própria natureza não pudesse ser utilizado, comprometendo-se então o pressuposto metafísico da tripartição substancial da realidade (Deus/matéria/pensamento).

Passemos, pois, aos atributos da alma e vejamos se há alguns que existam em mim. Os primeiros são alimentar-me e caminhar; mas, se é verdade que não possuo corpo algum, é verdade também que não posso nem caminhar nem alimentar-me. Um outro é sentir; mas não se pode também sentir sem o corpo; além do quê, pensei sentir outora muitas coisas, durante o sono, as quais reconheci, ao despertar, não ter sentido efetivamente. Um outro é pensar; e verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. *Eu sou, eu existo*: isto é certo mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa (DESCARTES, 1994, P. 128).

Além da natureza da coisa pensante, Descartes também advoga na segunda meditação a auto evidência do conhecimento de si mesmo. A certeza do *cogito ergo sum*, independe, deste modo, da certeza ou do conhecimento de qualquer um dos elementos postos em questão por Descartes

no decorrer de suas meditações metafísicas. Desta forma mesmo que não seja garantida a existência dos objetos dos sentidos, mesmo que as categorias da percepção sejam falsificadas pela ação de um gênio maligno que incute na mente do pensador falsos postulados e axiomas, ainda sim a certeza da existência de um Eu que pensa, dúvida e é enganado, seria garantida.

De um modo sintético pode-se recompor o caminho cartesiano rumo a auto evidência *cogito* seguindo os seguintes passos: 1) o investigador busca verdades claras e distintas; 2) aplica-se o método da dúvida radical de modo a deixar de lado tudo aquilo de que se possa levantar o menor questionamento; 3) questiona-se a existência dos objetos dos sentidos; 4) questiona-se as certezas oferecidas pelas categorias da percepção; 5) questiona-se os axiomas básicos da matemática e da geometria; 6) questiona-se a natureza de Deus como sendo sumamente boa; 7) chega-se a indubitabilidade do processo de dúvida e questionamento (primeira certeza: há questionamento); 8) salta-se da certeza do questionamento para a certeza do pensamento (segunda certeza: se há questionamento, há pensamento); 9) salta-se da certeza da existência do pensamento para a certeza da existência de um Eu que pensa (terceira certeza: se há pensamento, há algo que pensa, e esse algo é uma substância); 10) constatação da existência, neste Eu que pensa, da idéia de perfeição que se contrapõe à idéia de imperfeição, derivada de modo indireto da primeira certeza (se duvido sou imperfeito, se sei de minha imperfeição é porque a comparo com a noção de perfeição que há em mim); 11) argumento da marca impressa: constatação que a idéia de perfeição tem de vir de uma fonte mais perfeita. Tal constatação se baseia no pressuposto de que a idéia de perfeição advém do ser do qual não se pode pensar nada mais perfeito. Sendo tal ser, o ser do qual não se pode pensar nada mais perfeito, deve-se pensá-lo como existente, pois o atributo de existir constitui uma das inúmeras perfeições (quarta certeza: Deus existe e é sumamente perfeito); 12) restabelecimento da garantia dos axiomas da geometria e matemática com base na garantia da existência de Deus. Tal garantia se fundamenta no argumento de que se

Deus existe e é sumamente perfeito não poderia me enganar quanto aos axiomas matemáticos e geométricos posto que o engano não é atributo da perfeição (quinta certeza: os axiomas matemáticos e geométricos estão corretos); 13) restabelecimento das categorias da percepção com base na idéia de que se os axiomas da geometria e da matemática estão corretos de modo que as categorias da minha percepção, as quais tem esses axiomas como base, também devem estar corretas (sexta certeza: as categorias da minha percepção são seguras); 14) restabelecimento dos objetos dos sentidos com base no argumento de que se as categorias da percepção estão corretas é porque o mundo, tal qual se apresenta para mim, existe e é como se apresenta.

Apesar das referências claras deixadas por Descartes de que seu argumento se basearia bem mais numa experiência privada de introspecção do que propriamente numa inferência lógica (quer seja silogística ou não), desenvolveu-se uma profícua discussão acerca da possibilidade de se encarar o argumento do *cogito* como uma inferência ou como um ato performativo. Cabe aqui um levantamento dos principais problemas derivados desse impasse a fim de seja possível estabelecer a real natureza do argumento cartesiano. Na próxima seção analisar-se-á a possibilidade de classificar-se o *cogito* como o resultado de um processo lógico-dedutivo de natureza silogística.

### **2.3 Natureza do *cogito ergo sum*: performance ou inferência?**

Como foi observado na seção anterior, as *Meditações Metafísicas*, apesar de não citarem explicitamente a estrutura argumentativa do *cogito ergo sum*, dão a entender que o intento de Descartes se baseava no estabelecimento de um princípio axiomático que fundamentaria uma

serie de verdades metafísicas acerca da natureza da substância pensante, da existência de Deus e da natureza do mundo. A idéia de “meditação” ou “meditações” faz referência a tradição mística de Inácio de Loyola e vai mostrar que o tipo de reflexão que Descartes está propondo fazer se apresenta muito mais como uma serie dinâmica de exercícios que iriam produzir no meditador um conjunto de certezas acerca da natureza da coisa pensante. Tal exercício basearia-se num conjunto de meditações que visam esgotar as possibilidades da dúvida a fim de excluir hipoteticamente tudo aquilo que pudesse erigir a menor dúvida e deixar evidente algum princípio do qual não se pudesse imputar a menor sombra de questionamento. Deste modo, como ficou explicito na seção precedente, Descartes inicia seu procedimento estabelecendo suas metas investigativas, a saber, a busca de verdades claras e distintas, após esse norteamento inicial, Descartes passa a aplicar à existência dos objetos dos sentidos, seu método de dúvida radical, num segundo momento aplica-o as certezas oferecidas pelas categorias da percepção, depois as oferecidas pelos axiomas básicos da matemática, da geometria, da natureza de Deus como sendo sumamente bom até chegar a imutabilidade do processo de questionamento. A partir deste ponto fundamental, Descartes inicia o procedimento de reconstituição das certezas que tinha buscado demolir saltando da certeza do questionamento para a certeza do pensamento e daí, para a certeza da existência de um Eu pensante. Com base na evidência do *cogito* Descartes identifica no eu pensante a idéia de perfeição que serve como esqueleto do argumento da marca impressa que reinstitui a certeza da natureza sumamente boa de Deus. A partir da noção de que Deus é sumamente bom, Descartes vai restabelecer a garantia dos axiomas da geometria e da matemática e das categorias da percepção (em cuja base se encontram justamente esses axiomas). Por fim, como foi indicado na seção precedente, Descartes acaba por reintroduzir a confiança nos objetos os sentidos. O caminho cartesiano da dúvida radical à certeza auto evidente da existência e natureza do mundo exterior, gira em torno da idéia da auto evidência do *cogito*. Cabe observar



agora qual a relação que essa auto evidência vai ter com a noção de privacidade epistêmica e ontológica, e se ela pode ser justificada simplesmente sob o aspecto de sua validade formal ou pelo seu caráter experimental de processo introspectivo de reconhecimento intelectual de verdades inatas. É bastante razoável acreditar que tal princípio estaria calcado não numa simples dedução lógico-formal de natureza silogística, mas numa experiência privada de dúvida, aonde o sujeito que pensa experimentaria a auto evidência do *cogito*, mediante um processo de investigação e de radicalização da dúvida. O caráter experimental deste processo é, no entanto, motivo de questionamento.

Harry G. Frankfurt (196\_) alerta para a discrepância de opiniões expressas pelo próprio Descartes em dois de seus textos. Na primeira parte de seus *Princípios da Filosofia*, mas especificamente na seção dez (DESCARTES, 1998, P. 56-57), Descartes deixa claro que a passagem da certeza do pensamento (*cogito*) para a evidência da existência (*sum*) pressupõe uma premissa oculta:

Além disso observei que os filósofos, ao empreenderem explicar, pelas regras da sua lógica, coisas que são manifestas por si próprias, não fizeram mais do que obscurece-las. E já disse que esta proposição: PENSO, LOGO EXISTO é a primeira que se apresenta àquele que conduz seus pensamentos por ordem, mas não neguei, com isso, que fosse necessário saber anteriormente o que é pensamento, certeza, existência e que para pensar fosse preciso ser e outras coisas semelhantes; porém, porque se trata de noções tão simples por si próprias, que não nos levam ao conhecimento de nenhuma coisa existente não considerei deverem ser aqui levadas em conta .

Nesta passagem insiua-se que entre a certeza do pensamento e a evidência da inquestionabilidade da existência, esconde-se a premissa: “não é o caso que algo que pensa não exista”, ou “tudo que

pensa, é”. O caráter silogístico do *cogito* se torna, sob esse aspecto, evidente. Teria-se então a seguinte seqüência de premissas: a) penso; b) não é o caso que algo que pensa não exista; c) existo. No entanto, nas respostas de Descartes às objeções recolhidas por Marin Mersene (DESCARTES, 2000, P. 218-219), fica registrado seguinte:

Mas quando percebemos que somos coisas pensantes, trata-se de uma primeira noção que não é extraída de nenhum silogismo; e quando alguém diz: *penso, logo sou, ou existo*, ele não conclui sua existência de seu pensamento como pela força de algum silogismo, mas como uma coisa conhecida por si; ele a vê por simples inspeção do espírito. Como se evidencia do fato de que, se a deduzisse por meio do silogismo, deveria antes conhecer esta premissa maior: *tudo que pensa, é ou existe*. Mas, ao contrário, esta lhe é ensinada por ele sentir em si próprio que não pode se dar que ele pense, caso não exista. Pois é próprio de nosso espírito formar as proposições gerais pelo conhecimento dos particulares.

Com base nesta passagem fica evidente que Descartes está procurando negar a pertinência de se admitir a existência de uma premissa oculta do tipo “tudo que pensa, é” entre o *cogito* e o *sum*; algo além da simples, pura e imediata conexão lógica representada pelo *ergo*. Tal constatação se torna evidente pelo fato de que, caso seu argumento fosse silogístico, deveria-se conhecer inicialmente a premissa geral (tudo que pensa é) para depois se chegar a premissa específica (penso) e só a partir daí encamiar-se a conclusão (existo). Entretanto, se assim fosse, como justificar o fato de que o *cogito* (penso) é o axioma básico, do qual todas as outras verdades deveriam ser extraídas? Nesta passagem Descartes também procura responder a crítica de que seu suposto silogismo nada mais encerraria do que uma falácia lógica, tendo em vista que, caso ele fosse válido, poderia também ser reescrito de outras formas sem perder sua aparente pertinência lógica. Se é correto afirmar: a) penso; b) tudo que pensa existe, c) existo; por que não afirmar também: a) ando; b) tudo que anda existe; c) existo; ou mesmo: a) flatulo, b) tudo que

flatula existe, c) existo? Descartes parece querer evitar esse tipo de objeção, apontando para a peculiaridade da evidência do *cogito*. Tal peculiaridade estaria assentada, não na estrutura lógico-formal do argumento, mas nas características próprias da experiência do pensamento. Apesar da suposta contradição expressa nas duas passagens citadas acima, Descartes tenta mostrar que, apesar do princípio “tudo que existe é” fundamentar o enunciado específico do *cogito*, no aspecto metodológico a asserção específica (penso) vem antes e o princípio geral (tudo que existe é) depois, de modo que o investigador inicialmente se daria conta da conexão entre o pensar e o existir e só depois, através desta auto evidência, chegaria ao princípio geral de que não é o caso que algo que pensa não seja. No entanto, essa observação constituiu-se apenas uma resposta para as críticas que apontam para uma inversão na seqüência tradicional do silogismo, que inicia-se com uma premissa maior de caráter geral (“tudo que pensa existe”) e posteriormente passa a uma premissa menor, de caráter específico (“penso”) que antecede a conclusão (“existo”). Não parece ser possível, com base apenas na justificativa da inversão das premissas do argumento, uma demonstração de que, se poderia validar o argumento do *cogito* sem recorrer-se a uma experiência privada do pensar que distinguiria o penso logo existo, do flatulo logo existo ou do ando logo existo.

A importância de se definir a natureza do argumento de Descartes parece estar assentada no fato de situar sua investigação no campo da psicologia ou da lógica formal. Inserindo-se nesta discussão J. A. Ayer (1967) vai alertar para o fato de que há uma distinção clara entre se afirmar: “penso, logo existo” e afirmar: “O sr X pensa, logo existe”. No primeiro caso, estaria-se diante de uma proposição lógica, no segundo de uma observação empírica. Desta feita não faria sentido em buscar uma interpretação do *cogito* com base na idéia de que este, apesar de sua natureza formal evidente, estivesse baseado em algum conteúdo experiencial que pudesse ser apreendido mediante um processo de introspecção psicológica. Cabe lembrar, que o sentido básico do termo

introspecção (LALANDE, 1999) diz respeito à observação de uma determinada consciência individual sobre si mesma, com um intuito específico que, tanto pode ser o conhecimento da própria alma, ou da alma individual enquanto tipo geral e observável do humano. Caso alguém diga a si mesmo que existe, não estaria exercendo o mesmo procedimento epistemológico que um arqueólogo ao identificar a existência de presença humana num estrato de terra datado de quarenta mil anos atrás. Dizer a si próprio: “penso, logo existo”; seria evidenciar uma tautologia do tipo: “se eu estou pensando então eu penso, e se eu estou existindo para pensar então eu existo”. Deste modo a certeza da própria existência que Descartes evidencia no seu argumento seria uma consequência puramente lógica do fato de que, se algo ou alguém apresenta um determinado estado de ser (estar pensando por exemplo) segue-se logicamente que esse algo ou alguém existe. No entanto, mesmo apelando para a natureza tautológica do argumento, não se resolve o problema da especificidade do pensar em detrimento de outras ações como andar ou flatular. Novamente estaria-se diante da necessidade de se apelar para instâncias performativas que validariam o argumento cartesiano, sem restringir sua abrangência ao aspecto puramente formal.

A noção do *cogito* como performance e não como uma simples dedução lógico-formal também é analisada por Jaako Hintikka (1967). O abandono da visão tradicional do *cogito* como um silogismo abre espaço para a sua compressão enquanto um ato simples, imediato. Uma visão mental cognitiva que forneceria ao meditador cartesiano as evidências necessárias que fundamentariam o conhecimento de si mesmo enquanto substância pensante, da existência de Deus e da natureza do mundo. A confusão envolvendo a natureza silogística ou performativa poderia se encontrar na partícula *ergo*, que indicaria, supostamente, uma inferência lógica. Uma análise apurada do argumento de Descartes indica que o ponto central de sua estrutura argumentativa se encontra na evidência de que não haveria como alguém que estivesse pensando,

pudesse negar a sua própria existência. A natureza lógica do argumento de Descartes pode ficar mais clara se compararmos seu uso de duas formas: analisando-o em primeira pessoa e em terceira. A fórmula cartesiana implica na presença da primeira pessoa, sendo incoerente afirmar “eu não existo”. No entanto, o que dizer do uso de uma terceira pessoa? Como por exemplo: “Descartes não existe”. Se tomarmos como exemplo uma sentença *P* que fizesse referência a um termo singular “a”, teríamos uma noção de inconsistência existencial numa forma lógica do tipo: “p, e ‘a’ existe”. Caso esse “a” seja o próprio meditador teria-se: “Penso, logo existo”. O problema da terceira pessoa, no entanto, poderia ser resolvido se o argumento fosse escrito numa estrutura lógica mais exata do tipo: “P e (Ex) (x=a)”, que poderia ser transcrita mais ou menos desta forma: “pensa-se e algo existe que é Descartes”. Sentenças do tipo: “Sócrates não existe” ou “Descartes não existe” não são inconsistentes por razões puramente lógicas. A inconsistência dessas proposições estaria na referência a um desses nomes em particular (Sócrates ou Descartes). Isso se dá pelo fato de que, por exemplo, não ser absurdo se ler no jornal matinal a seguinte sentença: “Sócrates deixou de existir”. O mesmo não ocorreria caso o próprio Sócrates aparecesse na casa de alguém pela manhã, no lugar do jornal, e dissesse, ao vivo: “Sócrates deixou de existir”. O que faz com que a primeira sentença não seja absurda e a segunda seja (apesar de serem gramaticalmente a mesma), não seriam razões lógicas intrínsecas, mas o contexto de sua emissão. Sob esse aspecto a função da expressão *cogito* no pensamento de Descartes vai indicar justamente a natureza performativa de seu argumento, posto que se faz evidente a referência ao ato de pensamento, através do qual a auto presença do “existo” se impõe. Neste sentido o ato performativo do pensar é que forneceria a base para auto evidência do existir, estabelecendo uma relação entre um processo (pensar) e seu resultado, ou produto (consciência da existência). A presença da palavra *ergo* como um liame entre processo e produto estaria, deste modo, mais ligada a idéia de que é através do pensamento que se percebe e evidencia a própria

existência, do que de uma implicação do tipo lógico. A importância de se conceber o *cogito ergo sum* como uma experiência privada fica claro no final do ponto quatro da segunda meditação (DESCARTES, 1994, P. 125-126) quando Descartes enuncia:

De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira, todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito.

A conexão que se pode estabelecer entre a noção de introspecção e o argumento de Descartes aparece no processo de “espiritualização” que entra em cena quando um ato externo de fala é sublocado por um ato de pensamento, de modo a se compreender o pensar como um discurso interior, uma fala sem som, dirigido a partir da mente para ela mesma.

Um outro indício que validaria a idéia do *cogito* enquanto performance pode se encontrar, como observa John Cottingham (1989) na noção cartesiana de intuição. Descartes alertava para uma base intuitiva do conhecimento do *cogito* de modo que a busca da verdade não estaria envolta numa bruma misteriosa e inacessível, mas que poderia ser facilmente acessível mediante uma determinada orientação. O método cartesiano está, deste modo, calcado nos princípios de unidade, pureza e certeza. Cada um desses princípios faz parte de um mesmo movimento intuitivo no sentido do encontro da verdade. Deve-se ler o termo “intuitivo” (*Intuit*) como sinônimo de uma apreensão intelectual imediata do objeto. Num sentido literal, o verbo latino (*Intueri*) apresenta relações com expressões do tipo: “ver”, “fixar”, “olhar sobre” (COTTINGHAM, 1989). O que pode-se observar na definição desse modo de conhecimento é uma subliminar relação existente entre a visão ocular de objetos e a apreensão mental de objetos

intelectivos. Do mesmo modo que a luz externa de uma lâmpada iluminaria um objeto em meio a uma noite escura, facultando ao investigador a possibilidade de apreender suas características fundamentais, a luz interna, inata e imaterial da razão, iluminaria os objetos da cognição, facultando ao meditador uma apreensão intelectual direta e imediata. A noção de intuição aparece deste modo como um elemento importante na caracterização do *cogito* como parte de um processo privado de investigação, uma experiência epistêmica interna de apreensão intelectual. Seguindo este raciocínio, a fonte de todo o erro estaria num desvio da vontade, que impediria o meditador de ativar mecanismos internos que proporcionariam, à luz natural do intelecto, iluminar o objeto da cognição. A escolha do que é claro e simples seria, de um modo ou de outro, o elemento fundamental para a compreensão clara, simples e imediata, dos objetos da intuição intelectual.

A idéia de uma base intuitiva para o conhecimento, desenvolvida de modo inicial nas *Regas Para A Direção do Espírito* (DESCARTES, 2000) encontra base nos conceitos metafísicos derivados da busca do princípio auto evidente que poderia situar-se na base de um edifício sistêmico que produz uma cisão cartesiana entre homem e mundo. No *Discurso do Método* (DESCARTES, 1994), escrito dez anos depois das *Regras*, Descartes parece dar nova forma ao método da apreensão intuitiva dos objetos do conhecimento. A polêmica acerca da natureza do argumento do *cogito* (se este é um simples silogismo lógico dedutivo ou uma experiência privada de investigação) pode ser dissolvida, caso se torne compreensível o seu cunho metodológico. A dúvida cartesiana está relacionada a experiência da apreensão imediata de verdades auto evidentes e é mais do que uma simples digressão lógico-dedutiva, podendo ser entendida como um mecanismo próprio da luz natural, uma ferramenta metodológica de iluminação dos objetos do entendimento. A ligação entre os argumentos das *Regas* e o *Discurso do Método* parece evidenciar tal fato (COTTINGHAM, 1989). Sob esse aspecto, Descartes, ao propor que, no

momento em que se está pensando, se está também certo da própria existência, não está simplesmente extraindo analiticamente proposições umas das outras, o que o filósofo francês está tentando fazer é demarcar o campo de uma experiência privada de dúvida, que delimita os pontos referenciais básicos para a construção de um sistema metafísico. A certeza da existência não se deriva de uma evidência estática do *cogito*, mas da inquestionabilidade da experiência privada do “eu estou pensando agora”. A clareza com que Descartes aponta para a natureza metodológica e introspectiva do argumento do *cogito*, na resposta contra as objeções recolhidas por Marin Mersenne (DESCARTES, 1994) torna claro que seu interesse fundamental na investigação desse primeiro princípio, seria o de explicitar um método de introspecção psicológica que daria conta de uma experiência privada de auto consciência de uma verdade imediata.

Antes de uma derivação lógica, o argumento do *cogito* funcionaria como um ato de atenção para o que se passa no âmbito da experiência privada do meditador. Uma decorrência das tentativas deste mesmo meditador em por em dúvida o que pensa. Desta feita, a certeza cartesiana decorre do ato privado de tentar negar o próprio pensamento, fato que não poderia ser efetivado, posto que o mecanismo de negar esse mesmo pensamento não deixa de ser uma forma de pensar. Além da caracterização do *cogito* como uma performance privada, o método da dúvida sistemática também contribui, de um modo peculiarmente substancial, para a determinação da natureza do Eu pensante. Qual a natureza do ser que pensa e que, no momento que pensa evidencia, por meio da experiência do pensamento, a certeza da sua própria existência? Na introdução da quarta parte do *Discurso do Método*, Descartes (1994) observa:

Depois, examinando com atenção o que eu era, e vendo que podia supor que não tinha corpo algum e que não havia qualquer mundo, ou qualquer lugar onde eu existisse, mas que nem por isso podia supor que não existia; e que, ao contrário,



pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas, seguia-se mui evidente e mui certamente que eu existia; ao passo que, se apenas houvesse cessado de pensar, embora tudo o mais que alguma vez imaginaria fosse verdadeiro, já não teria qualquer razão de crer que eu tivesse existido; compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material. De sorte que esse eu, isto é, a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo e, mesmo, que é mais fácil de conhecer do que ele, e, ainda que este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é.

A conseqüência imediata da auto evidência do pensamento é a idéia de substância pensante. Idéias de alma ou espírito, como compreendidas pela religião, não se encaixam na definição de Descartes. Tal constatação fica clara quando compreende-se a natureza da apreensão intuitiva dos objetos. No caso de objetos físicos a apreensão se dá pela imaginação, ao passo que, no caso dos objetos inteligíveis esta apreensão se dá pelo entendimento. Tal distinção é importante para se compreender a natureza da auto evidência do *cogito* e da substância pensante. No caso dos objetos físicos é possível utilizar a imaginação, como quando formamos uma imagem de um cubo de gelo, por exemplo, no caso de uma definição do cubo de gelo não caberia o aspecto imagético. Do mesmo modo, sob um aspecto religioso, tem-se a construção de imagens de substâncias incorpóreas e fantasmagorias designando o que se convencionou a chamar de espírito ou alma. No caso das definições de substância pensante não se encaixaria, no entanto, aspectos imagéticos deste tipo. Uma definição nada mais é do que um processo de apreensão intelectual e é justamente através de apreensões deste tipo que leva o meditador cartesiano a adquirir uma noção clara e distinta do próprio Eu. Tal constatação reforçaria a idéia de que o argumento do *cogito* deva ser compreendido como uma introspecção intelectual que, supostamente, permitiria a Descartes construir um senso exato acerca da natureza do seu próprio Eu. Quanto ao problema da natureza da substância pensante, Cottingham (1999) indica como estando situado na base dos problemas conceituais que iriam perseguir Descartes, forçando-o a tentar produzir uma teoria acerca da natureza do homem calcada na idéia de unidade psicofísica, a confusão entre verdades

epistemológicas e verdades ontológicas. Para Cottingham (1999) a forma lógica do argumento cartesiano poderia ser sintetizado da seguinte maneira: Posso duvidar da existência de C, mas não posso duvidar da existência de M, então M poderia existir sem C. No que diz respeito a distinção mente e corpo tal argumento poderia ser recomposto da seguinte forma: posso duvidar da existência do meu corpo, mas não posso duvidar da existência do meu Eu que duvida, então meu Eu que duvida pode existir sem meu corpo. O problema ocorre quando se estende essa forma para outras substâncias, por exemplo: posso duvidar da existência de carboidratos, mas não posso duvidar da existência dessa macaxeira específica que estão enfiando agora na minha boca comendo (levando em consideração que comer uma macaxeira fosse uma experiência tão autoevidente quanto a experiência do pensamento deveria ser para Descartes), então macaxeiras podem existir sem que carboidratos existam. O que Cottingham parece estar querendo deixar claro aqui é que a suposta auto evidência da experiência privada do *cogito* está relacionada com uma confusão que Descartes cria quando tenta derivar certezas ontológicas com base em certezas puramente epistemológicas.

Uma argumento definitivo acerca da natureza performativa do *cogito*, foi dado por Kant na discussão acerca dos paralogismos da razão pura (1996). No capítulo primeiro do livro segundo da *Dialética Transcendental*, Kant aponta três tipos de sofismas silogísticos: (1) o paralogismo transcendental; (2) a antinomia da razão pura e (3) o ideal da razão pura. No caso de um paralogismo meramente lógico, a falsidade do silogismo se encontra meramente na sua forma silogística, ao passo que no caso (1) o erro apresenta seu fundamento na própria natureza da razão humana. Observando-se o juízo: “eu penso”, constata-se ser este um juízo transcendental que serve como base para os conceitos em geral, sendo, portanto, um juízo puro e apriorístico. Esse juízo no entanto, faz referência as impressões dos sentidos na medida em que ordena ao menos uma espécie de objeto extraído da capacidade humana de representação. O “eu” como objeto da

psicologia (enquanto doutrina racional da alma) é alvo de um sentido interno de representação que daria forma a esse eu racional enquanto elemento distinto da estrutura corporal. O que parece estar indicado por Kant (1996) é que a noção do “eu penso”, pode também assentar-se sobre uma base empírica de percepção de si, oriunda da constituição da própria percepção interna. Mesmo que essa base empírica não possa ser considerada como um conhecimento empírico geral, ela deve ser relacionada com o campo da investigação sobre a possibilidade de toda experiência. Sob esse aspecto, pode-se ter uma dupla conseqüência em relação ao *cogito* cartesiano. O fato dele consistir-se num paralogismo transcendental, travestido de silogismo clássico, com uma premissa oculta do tipo: “tudo que pensa, existe”; não desqualifica o fato do argumento do *cogito* estar fundado sob uma base empírica que se monta a partir de um exercício de construção de uma representação universal da autoconsciência. Mesmo situando-se no campo de uma introspecção psicológica, a investigação do *cogito* não pode ser considerada isenta de contaminação por parte de conteúdos empíricos. O juízo: “eu penso”; para servir de objeto de uma psicologia racional não poderia apresentar vínculo com o mínimo predicado empírico, sob pena de por a perder a independência da investigação em relação ao campo da experiência. Haveria deste modo, uma distinção entre a apreensão intelectual do “*eu penso*” dada pelo sentido interno (que forneceria a base para uma psicologia empírica) e a auto evidência lógica do “eu penso” derivada de uma apreensão pura do *cogito*. Tal distinção implicaria numa bifurcação da idéia de sujeito, cindida entre o sujeito determinante (transcendental e formador das condições da experiência) e o sujeito determinado (psicológico, objeto do sentido interno). O problema do cartesianismo está justamente no fato deste se assentar sobre a hipótese de que o *cogito* como sujeito determinável (identificado através da experiência introspectiva da dúvida metódica) possa estar na base de toda a experiência possível, enquanto condição lógico-formal, ou princípio primeiro e axiomático de todo o conhecimento possível. Caso o *cogito*, como fica claro na análise cartesiana, aponte para a

existência de uma substância pensante, não poderia ser visto como condição lógico-formal da experiência e, ao invés de ser entendido, sob a forma de um silogismo, deveria ser compreendido como um exemplo de paralogismo transcendental. A condição das possibilidades da experiência só pode ser entendida como uma função lógica e não como uma substância qualquer. Quando Descartes aponta para a presença de um Eu que pensa, ele estaria apontando para um sujeito determinado, que não poderia ser axioma propedêutico para nenhuma experiência possível, nem princípio axiomático de nenhuma verdade lógica subsequente, posto que, para isso, teria de ser vazio. Um Eu pensante que fundamente logicamente a possibilidade das experiências e edifique um edifício sistêmico de verdades metafísicas, não deve ser entendido como uma substância, mas sim como um recurso lógico.

Com base nos pontos expostos na presente seção observar-se que não há como compreender o *cogito* como uma premissa num silogismo clássico sem incorrer em problemas conceituais complexos e comprometedores. Caso o “eu penso” cartesiano seja enxergado sob o aspecto puramente lógico, como entender a inversão da ordem clássica das premissas? Se o “eu penso”, aspecto particular do silogismo, é o princípio primeiro por meio do qual Descartes vai construir seu edifício conceitual, como justificar a anterioridade necessária da premissa “tudo que pensa existe” ou “não é o caso de que algo que pensa não exista”? Do mesmo modo, como seria possível justificar a impertinência de se estender a forma lógica do argumento silogístico do *cogito*, a outras ações humanas como andar, flatular, dormir ou arquear as sobrancelhas? Se do ponto de vista lógico não parece haver distinções evidentes entre premissas evidenciadas por ações deste tipo, deve-se então recorrer a outros critérios que não os da lógica formal para validar a experiência de Descartes. Tais critérios iriam vincular a força da premissa do *cogito* a uma determinada peculiaridade da experiência privada do pensamento, inserindo-a no campo da investigação de processos internos de um eu que, por ser substância pensante, não poderia ser

compreendido como simples condição lógico formal de toda experiência possível, mas sim, como parte de uma experiência determinada de auto observação.

Como ficou evidente na presente seção, Descartes parece ter instigado a confusão relativa a natureza do argumento do *cogito*. Ao apontar, na primeira parte dos Princípios de Filosofia, que deveria haver uma premissa oculta (tudo que pensa, existe ou, não é o caso que o que pensa não exista) entre a constatação do pensamento (*cogito*) e a conclusão da existência (*ergo sum*). Tal constatação da existência de uma premissa oculta, forneceria ao argumento do *cogito* uma estrutura formal silogística contendo uma premissa maior (tudo que pensa existe), uma premissa menor (penso) e uma conclusão (existo). Entretanto, nas respostas de Descartes às objeções recolhidas por Mersenne, nega-se que o princípio de seu sistema filosófico fosse extraído de um silogismo qualquer, mas sim que ele constituiria uma apreensão intuitiva imediata de um objeto mental (processo de pensamento) privado. A delimitação de qual das idéias é a mais plausível é, como ficou evidente na presente seção, de extrema importância para se delimitar o campo da interpretação do argumento do *cogito* cartesiano como estando vinculado à lógica formal ou ao campo da psicologia. De acordo como que foi exposto na presente seção, ficam evidente alguns problemas conceituais envolvendo a interpretação silogística do argumento cartesiano do *cogito*. Uma delas diz respeito à inversão na ordem das premissas. Se todas as verdades do sistema cartesiano devem ser extraídas de um princípio primeiro, absolutamente inquestionável e auto evidente (*cogito/penso*), então a premissa de que “tudo que pensa existe” deveria também ser extraída do princípio do *cogito*. Mas, caso isso seja o caso, estaria-se então diante de uma inversão da forma clássica do silogismo, na qual a premissa maior (tudo que pensa existe) tem preponderância cronológica e formal sobre a premissa menor ou específica (penso). Um outro problema presente na interpretação silogística do argumento do *cogito* é a da especificidade da experiência do pensar em relação a outras ações humanas. Observando-se apenas do ponto de

vista formal, dizer “tudo que pensa existe. Penso, logo existo” seria dizer substancialmente a mesma coisa de “tudo que flatula existe. Flatulo, logo existo”. Para evitar esse tipo de embaraço, Descartes teve de conceber seu *cogito* não como um simples silogismo mas como o resultado final de uma experiência privada de introspecção e pesquisa de objetos mentais.

A possibilidade de tal investigação se assentaria, no entanto, em conceitos como o de privacidade epistêmica ou ontológica, de modo que a experiência privada do *cogito ergo sum* seja compreendida como um processo privado de nomeação de objetos mentais privados. A fim de se estabelecer uma crítica a pertinência de se nomear a sensação privada de pensamento com base numa experiência privada de introspecção, cabe no próximo capítulo uma análise apurada do argumento contra a linguagem privada de Wittgenstein que vai fornecer as bases conceituais sólidas para demonstrar a inconsistência filosófica da experiência cartesiana.

A idéia do *cogito* como parte de um processo privado de introspecção abre espaço para uma série de críticas à metafísica cartesiana que se situa na base dos conceitos da psicologia popular referente as noções de interno e externo, de privacidade e publicidade. A fim de se construir uma crítica mais acurada a essas concepções tradicionais expressas pela filosofia cartesiana do *cogito* é de fundamental importância analisar de modo minucioso o argumento contra a linguagem privada, presente nas *Investigações Filosóficas*, de Ludwig Wittgenstein, a fim estabelecer nortes para se responder a questão fundamental desta dissertação, a saber: até que ponto as críticas de Wittgenstein a dicotomia interno-externo, poderiam ser utilizadas como munição conceitual contra a filosofia do *cogito*? No próximo capítulo analisaremos o argumento contra a linguagem privada de Wittgenstein, e suas implicações para a noção clássica de privacidade, assim como sua derivação da idéia de regra, de modo a fornecer as bases para uma crítica à filosofia da consciência nos moldes estruturados pelo cartesianismo.

### 3. FALO, LOGO PENSO: WITTGENSTEIN E O ARGUMENTO CONTRA A LINGUAGEM PRIVADA

Como foi observado no capítulo anterior, o argumento do *cogito*, encontrado de modo subliminar nas *Meditações Metafísicas*, de modo explícito na versão em latim dos *Princípios da Filosofia* (*cogito, ergo sum*) e na sua notação tradicional em francês (*je pense, donc je suis*) no *Discurso do Método*, aparece na obra de Descartes como um elemento fundamental da construção de seu sistema de pensamento, servindo como fundamento para os argumentos que objetivam a prova da existência de Deus e da imortalidade da alma. O processo de dúvida sistemática presente nas *Meditações Metafísicas*, vai se iniciar com o questionamento do meditador acerca da existência do mundo empírico e vai culminar na certeza que este mesmo meditador tem da sua própria existência. A certeza do *cogito* aparece então, não simplesmente como uma verdade lógica, mas como a constatação de uma evidência inquestionável que surge ao meditador no decorrer do próprio processo de dúvida, através de uma cisão intelectual interior. No capítulo precedente pôde ser reconstruído o caminho cartesiano rumo a auto evidência do *cogito*. Inicialmente Descartes busca estabelecer o norte de sua busca como estando calcado no encontro de verdades claras e distintas. Para cumprir tal objetivo, Descartes aplica o método da dúvida radical de maneira a por entre parênteses tudo aquilo do qual se pode ter a menor dúvida. A partir daí, estabelece Descartes o seu caminho destrutivo, duvidando dos objetos dos sentidos, das certezas oferecidas pelas categorias da percepção, dos axiomas básicos da matemática, da natureza e existência de Deus até que, finalmente, Descartes para seu processo na absoluta e irretocável certeza de que, enquanto se dúvida, se está duvidando, de modo a que, caso se esteja duvidando, então, também está se pensando. A partir daí urge a certeza do próprio pensamento,

tendo em vista que, se algo duvida é porque pensa e se pensa é porque existe. A partir desse processo de radicalização da dúvida é que Descartes vai estruturar a certeza auto evidente da existência do Eu pensante.

Ao se analisar, no entanto, a natureza deste Eu que pensa, surge o problema de se saber se o argumento do *cogito* deve ser lido simplesmente como um resultado formal de um processo silogístico ou como o resultado de um procedimento privado de introspecção. Com base no que foi exposto no capítulo anterior, torna-se evidente o caráter performativo do *cogito* cartesiano, tendo em vista os problemas conceituais derivados de uma análise meramente silogística de sua estrutura. É bastante razoável imaginar que Descartes, ao referir-se ao *cogito* em suas obras, tivesse em mente, não o resultado de um simples silogismo, mas o resultado de uma experiência privada de introspecção que o permitisse ver, mediante a intuição intelectual, a natureza de sua própria substância pensante. Nas respostas as objeções recolhidas por Mersenne (DESCARTES, 2000), Descartes deixa claro que seu argumento não pode ser confundido com um silogismo clássico, contendo uma premissa oculta do tipo: “tudo que pensa, existe”; posto que: (1) caso fosse assim, qual seria a distinção substancial entre um argumento do tipo “penso, logo existo” de um outro do tipo “flatulo, logo existo”? (2) como pode haver um silogismo cuja a premissa maior (tudo que pensa, existe) seja derivada da premissa menor (penso)? No caso (1), a simples validade formal do argumento do *cogito* não seria suficiente para justificar a especialidade do processo de pensamento em relação a outros processos, como o de flatular, por exemplo. No caso (2) o princípio “penso”, não poderia ser o primeiro princípio da filosofia cartesiana, por meio do qual todas as outras verdades metafísicas seriam extraídas pelo fato de que, antes deste princípio, deveria-se enunciar a premissa oculta “tudo que pensa, existe”. Tal fato tornaria evidente que o primeiro princípio que Descartes buscava não seria uma asserção acerca de um estado mental privado (penso), mas sim uma afirmação acerca da natureza do mundo (tudo que pensa, existe).



A base performativa do *cogito* vai por ênfase no aspecto da experiência privada do pensamento enquanto fundamento das verdades metafísicas que a filosofia da consciência cartesiana supostamente evidencia. Tal experiência de apreensão imediata do pensar enquanto o processo de pensamento ocorre, apresenta-se como produto de um mecanismo de introspecção que captura a certeza da existência mediante a auto evidência intelectual do Eu como substância pensante e objeto determinado desta mesma experiência interna de percepção.

A fim de estabelecer uma crítica aos pressupostos e as conseqüências da experiência do *cogito* tomada como um resultado de um processo privado de introspecção cabe no presente capítulo empreender-se uma análise acurada do argumento contra a linguagem privada de Ludiwg Wittgenstein, com o intuito de estabelecer bases sólidas para uma crítica da arquitetura conceitual cartesiana, produtora de deslizes graves como a dicotomia mente-corpo e a dicotomia interno-externo, ambas objeto de crítica por parte do filósofo austríaco.

### **3.1 Argumento contra a linguagem privada e sua estrutura.**

Inserido nas discussões acerca da relação entre interno e externo, acerca do conceito de regra e da natureza das expressões da linguagem, presentes na segunda fase de seu pensamento, é que vai aparecer o argumento contra a linguagem privada ainda na primeira parte das *Investigações Filosóficas* (PI, I 243 – 315). Wittgenstein analisa a idéia de uma linguagem privada, não no sentido de uma linguagem que não possa ser partilhada por alguma circunstância factual (como no caso de um surdo mudo ou de um Robson Crusóé), mas sim de uma linguagem que, por princípio, não poderia ser partilhada, devido ao fato de que suas palavras só poderiam se

referir ao que só pode ser conhecido pelo falante, a saber, suas experiências privadas imediatas, devendo portanto necessitar de critérios públicos de validação. Seria uma linguagem cujo conjunto de regras que serviriam para regular o uso de seus termos e expressões estaria presente apenas no âmbito da experiência privada de um sujeito qualquer. O cerne do argumento aparece então no fato de que, para Wittgenstein, a linguagem é essencialmente uma propriedade partilhável. Daí o fato de não estar referindo-se, ao se falar sobre uma linguagem privada, de uma linguagem que não é partilhada por circunstâncias factuais específicas, mas sim de uma linguagem que não é partilhável por natureza. Sua análise do argumento abrange algumas páginas do livro *Investigações Filosóficas* e mantém vínculos estreitos com outros conceitos presentes no livro como em relação ao problema de se seguir uma regra, e a dicotomia interno-externo. A versão total e final do argumento contra a linguagem privada se encontra em PI, I 243 à 315. Na primeira parte de sua análise, Wittgenstein discute de um modo geral a introdução de um tipo de linguagem privada na expectativa de mostrar que nosso vocabulário não pode ser considerado privado no sentido que exclui a possibilidade de critérios públicos de validação. Na última parte de suas observações sobre o tema, surge a idéia de que a incoerência de uma linguagem privada não vai implicar na inexistência de uma esfera mental. Mas o argumento não se restringe apenas a essas poucas páginas, na verdade ele mantém relações e implicações conceituais com outras partes do texto de Wittgenstein. Como atestam Merrill B. Hintikka e Jaakko Hintikka (1986) as raízes desse argumento já se encontram assentadas sobre o conceito de regra (PI, I 143 à 243). A idéia de que não podemos seguir uma regra privadamente já fornece um indício de que o argumento contra a linguagem privada, já poderia se encontrar completo, por exemplo no momento em que Wittgenstein afirma: “Eis porque ‘seguir a regra’ é uma *práxis*. E *acreditar* seguir a regra não é seguir a regra. E daí não podemos seguir a regra ‘privadamente’; porque, senão, acreditar seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra” (PI, I 202). Observando o

argumento contra a linguagem privada a partir desse enfoque pode-se afirmar que as passagens centrais de seu desenvolvimento (PI, I 243 –315), versam sobre a impossibilidade de se prescindir de uma comunidade real de falantes no ato de produzir um discurso dotado de significação. O que parece guiar a argumentação de Wittgenstein é a expectativa de se provar que a linguagem fenomenológica que diz respeito a vivências privadas, tem sua fundamentação em jogos de linguagem de domínio público. Tal fundamentação decorre do pressuposto de que qualquer vínculo que se possa estabelecer entre a linguagem e o mundo deve passar pela mediação semântica dos jogos de linguagem. No caso específico das vivências privadas o jogo de linguagem que serviria como mediador semântico tem um caráter público. Seria, deste modo, possível pensar numa fala por monólogos, do tipo da que é realizada por um sujeito que fala para si mesmo, encorajando-se, dando a si mesmo ordens, propondo-se questões e respondendo a essas mesmas questões. O que não seria possível é imaginar a construção de uma linguagem específica que deveria, em princípio, referir-se apenas as sensações imediatas e as vivências interiores. Uma linguagem do primeiro tipo é expressa em signos lingüísticos factíveis de serem entendidos por qualquer um. Uma linguagem do segundo tipo deveria ser, por sua própria natureza, privada. Apenas o falante poderia saber à que sensação interior as palavras dessa linguagem iriam se referir.

Surge, a partir do segundo exemplo, um primeiro problema: como as palavras poderiam se referir à sensações no âmbito de uma linguagem qualquer? Essa questão também pode ser expressa de duas outras formas: (1) como se estabelece a ligação entre um nome e um objeto por ele denominado?; (2) como um sujeito aprende o significado dos nomes que se referem, de um modo geral, a sensações? Tomando como modelo o uso da palavra “dor”, observar-se-á que uma das explicações plausíveis para dar conta, tanto da referência de um termo como do modo pelo qual uma criança aprende seu uso, está assentada na idéia de aprendizado. A criança aprende a

substituir uma expressão de dor X (choro, por exemplo) por uma outra expressão de dor Y (a palavra “dor” ou a frase “está doendo”). Neste sentido, termos e expressões que derivam de estados internos e pessoais, como por exemplo o sentir a dor, não funcionariam como descrições de estados interiores, mas, fundamentalmente, como expressões desses estados (dor, alegria, tristeza, raiva etc.).

Um segundo problema que aparece a partir da suposição de uma linguagem privada é a de se saber em que medida sensações podem ser realmente consideradas privadas? Uma resposta possível a essa questão se baseia na idéia de que apenas o sujeito que sente dores, por exemplo, pode saber se realmente sente dores, posto que o ambiente de sensações privadas desse sujeito é vedado àqueles que apenas podem observar o comportamento empírico. Tal compreensão da natureza das experiências privadas implica a idéia de que as vivências internas são posse de um sujeito e não um aprendizado. Deste modo, poderia-se pensar que se aprende a discernir a expressão das vivências internas dos outros, compreendendo, com uma certa probabilidade de erro, quando o outro está realmente sentindo dor ou está apenas fingindo. O mesmo não poderia ser dito do próprio sujeito que teria um acesso imediato e inquestionável à sua própria sensação de dor, prescindindo de critérios públicos de aprendizado (PI, I 246 –252). Uma idéia deste tipo pode ser criticada com base no uso equivocado de critérios de identidade. Quando se afirma que um outro sujeito não pode ter as dores de outro, não se está estabelecendo um critério distintivo claro acerca da noção de identidade. Poderia ser usado um critério semelhante ao utilizado em relação a objetos físicos, do tipo dos utilizados quando alguém diz que: “esta mesa é idêntica à que estava aqui ontem”? O que parece haver é uma confusão no uso dos termos que designam identidade e igualdade, de modo a se tratar sensações privadas como coisas que se possuem. Não há como designar sensações privadas por meio de palavras de modo a se desligar das manifestações naturais de sensações (caretas, contorções, lágrimas, choro, testas enrugadas etc.)

que são fundamentalmente partilháveis e, de um modo ou de outro, publicamente constituídas e apreendidas. Seria, desta feita, extremamente difícil que uma criança recém nascida soubesse naturalmente que tem uma dor, posto que, a própria noção de “dor”, vinculada de modo indissociável as expressões da dor, é aprendida e construída no espaço público.

Para evidenciar a impossibilidade de saber o que seja acerca da vivência privada (incluindo a sua existência) ao tratá-la como algo possuído e não como um processo de aprendizado intersubjetivo, Wittgenstein usa o seguinte exemplo (PI, I 258): imagine-se que um sujeito usa um signo S para designar uma determinada sensação X, anotando o referido signo num caderninho, sempre que a sensação X aparecer. Levando em consideração que uma definição do signo seja impronunciável, de que modo seria possível estabelecer um critério para que o sujeito pudesse ter certeza que a identidade entre S e X está correta? Caso não se pudesse estabelecer essa identidade (a não ser com base em critérios públicos) como o próprio sujeito poderia ter certeza de que as diversas ocorrências de X seriam realmente ocorrências de X e não novas sensações qualitativamente distintas? Parece ser neste sentido que o aprendizado da linguagem fornece coerência as vivências interiores posto que, sem um padrão de referencia fornecida por uma linguagem publicamente corrigível não haveria, nem mesmo, como identificar a recorrência da sensação X. Levando-se em consideração que, no exemplo em questão, não poderia-se recorrer a critérios intersubjetivos, a única solução plausível do problema seria a de que o sujeito “aponte internamente” para a sensação X, de modo a estabelecer uma conexão entre o momento em que a sensação ocorre e o registro do signo no caderninho. Isso, no entanto, não parece razoável, posto que não se pode dar uma definição ostensiva a uma sensação do mesmo modo que se dá uma definição ostensiva a um livro que se encontra sobre a mesa. O que o sujeito do exemplo precisaria fazer seria, no mínimo, gravar na memória a ligação entre a sensação X e o signo S.

O problema então seria: como o sujeito do exemplo poderia saber que a ligação entre X e S, que está gravada na sua memória, estaria correta num segundo ou num terceiro momento? Wittgenstein responde do seguinte modo: “Mas, em nosso caso, não tenho nenhum critério de correção. Poder-se-ia dizer aqui: correto é aquilo que sempre parecer correto” (PI, I 258). Seria justamente neste sentido que Wittgenstein vai dizer que uma regra do tipo da desenvolvida pelo sujeito do seu exemplo contido no parágrafo 258 das *Investigações Filosóficas*, não seria uma regra, mas sim um simulacro, uma impressão de regra. Ao tentar aplicar o signo S a sensação X sem utilizar nenhum critério externo de correção o sujeito estaria apenas simulando um uso de uma linguagem, não usando uma de fato. Tal fato ocorre porque, numa linguagem real é imprescindível o uso de regras para a correção do uso dos signos. A idéia de que uma linguagem privada é simplesmente uma linguagem que é falada por uma só pessoa, implica dizer que línguas mortas como o latim, o hebraico bíblico ou o copta seriam também linguagens privadas. O fato de que poucas, ou mesmo uma só pessoa compreendam uma linguagem é puramente contingente. No caso da linguagem privada que Wittgenstein busca criticar a situação é distinta. Trata-se de uma linguagem por natureza intraduzível para qualquer outro sujeito que não o portador das experiências privadas. Ao referir-se a um tipo privado de linguagem Wittgenstein está se referindo a um tipo de linguagem que sejam necessariamente privada, ou seja, que necessariamente não possa ser submetida a regras publicamente observadas. O problema da linguagem privada mantém relações com a questão de como as palavras ganham significado. Essa é uma outra forma de indicar a questão de como a linguagem estrutura suas regras. A distinção entre um monólogo do tipo realizado pelo Robinson Crusoe de Daniel Defoe e o pseudo-monólogo do personagem de Wittgenstein é que, no primeiro caso, os signos utilizados pelo personagem isolado na ilha já foram estabelecidos por uma linguagem passível de ser corrigida publicamente. Crusoe e o personagem de Wittgenstein tem critérios para o uso de sua

linguagem, no entanto, existem diversos tipos de critérios, desde aqueles que fazem com que um sujeito compreenda uma palavra até aqueles que fazem com que um sujeito pense compreender uma palavra. O critério privado, citado por Wittgenstein no seu exemplo é um critério do segundo tipo, faz com que o sujeito acredite ter uma linguagem quando na verdade só tem a sua própria crença. Para compreender melhor como se processa essa ilusão é importante entender qual a relação entre o modo como se segue uma regra e o uso da nossa linguagem.

### **3.2 Idéia de “regra” e suas implicações na crítica de uma linguagem privada.**

Como foi observado na seção anterior o argumento contra a linguagem privada, aparece no campo do pensamento do segundo Wittgenstein, conectado com as discussões envolvendo a relação interno-externo, o conceito de regra e a natureza das expressões lingüísticas. A idéia de linguagem privada aparece assim, não como uma linguagem que é falada por apenas uma pessoa, como numa espécie de monologo interior produto de motivos factuais e contingentes, mas sim como um tipo de linguagem que, em princípio, não pode ser partilhada, devido ao fato de fazer referência apenas àquilo que só pode ser conhecido pelo lingüista privado. Também foi visto na seção anterior a relação entre o argumento contra a linguagem privada e a noção do que seja seguir uma regra. Wittgenstein defende a idéia de que não se pode seguir uma regra privadamente, pelo fato de que não há como se estabelecer critérios privados estáveis que passam assegurar o uso dos termos numa linguagem. Caso alguém adeqüe uma dada expressão E à uma sensação S, num determinado instante T(1), o que iria garantir que, num outro instante T(2), a adequação E-S esteja correta? Para Wittgenstein apenas a memória privada não se constituiria de

critério suficiente para garantir uma conexão E-S correta. Deste modo, fica evidente que o lingüista privado, para estruturar uma linguagem qualquer, deva apelar para critérios públicos que possibilitem alguma estabilidade na adequação E-S, deixando claro que os critérios privados de usos da linguagem seriam apenas pseudo-critérios.

O cerne do argumento de Wittgenstein está deste modo calcado na idéia de que uma linguagem deste tipo deveria ser produzida com base em regras privadas de designação de coisas-sensações, no entanto, regras deste tipo não existiriam porque, inserido no conceito de regra, deveria necessariamente estar presente a idéia de publicidade. Fica evidente deste modo que ao se falar do uso da linguagem, deve-se também discutir a noção das regras que orientam o uso dessa linguagem. Aprender o significado de um termo implica observar a ação de alguém utilizando esse termo. Ao observar uma ação aprende-se a regra de uso do termo em questão de modo que, no processo de ensino-aprendizado da linguagem, encontra-se também um processo constituído a partir de uma concordância entre reações.

A concordância de reações, por si só, não pode se encontrar na base da possibilidade de se construir uma linguagem. Não haveria como distinguir usos corretos e incorretos de termos sem estruturar-se esse tipo de concordância, no entanto, a regularidade da concordância de ações e reações ao uso de termos é que vai produzir a base fundamental pelo meio da qual a linguagem se torna possível. A base de formação da linguagem salta assim de um critério baseado em definições ostensivas para um critério de acordos tácitos específicos entre membros de uma determinada comunidade. Saber o que significa “vermelho” não seria apenas ter a experiência de ver a cor vermelha, mas de compreender a rede de ações e reações por meio das quais o termo “vermelho” ganha sentido numa linguagem. Dizer a si mesmo “eu sei o que significa ‘vermelho’” ao olhar um exemplo de vermelho não é a mesma coisa de se seguir uma definição do que é vermelho. Seguir uma definição, por sua vez, implica compreender a rede de relações



consensuais sobre o uso do termo “vermelho”. Sob esse aspecto aparece a noção de permanência, tanto na caracterização da experiência pessoal de ver a cor vermelha quanto no aprendizado do uso da palavra “vermelho”. Em ambos os casos é necessário a permanência, quer da experiência em si ou do conjunto das relações que dão significado à palavra “vermelho”. O significado é, deste modo, algo que permanece e que não pode variar de momento a momento. É preciso uma constância do uso do termo e da sua relação com a coisa-sensação para que este ganhe sentido. A regra seria deste modo, tanto uma garantia desta permanência quanto um produto desta mesma permanência. É justamente a partir dessa noção de permanência que vai aparecer o problema de se emprestar esse tipo de permanência a sensações privadas, como o de reconhecer uma sensação só acessível a um indivíduo privado e empregar-lhe um termo? Reconhecer uma sensação é algo substancialmente diferente de reconhecer uma cor. Se não há uma segurança de se empregar corretamente a palavra “vermelho” a uma peça de roupa, com base apenas na experiência de ver a peça de roupa, que dirá reconhecer uma sensação privada? Ver uma peça de roupa vermelha é uma experiência de todo diversa de perceber internamente uma dada sensação X. A questão se define em saber se é possível que alguém tenha uma compreensão privada, ou seja, se alguém pode ser entendido por mais alguém. Isto se dá pelo fato de não ser possível se dar uma definição e decidir por si mesmo como seguir essa definição. Seria possível inventar expressões numa linguagem já existente ou mesmo produzir variações de linguagens já existentes. No entanto, o que não parece ser possível é a invenção privada da linguagem. Isso se dá pela radical impossibilidade de se produzir privadamente um contexto para o uso de termos. Não há como inventar privadamente uma forma de vida, tal impossibilidade inviabilizaria a ilusão de que alguém, privadamente, pudesse construir as bases para um tipo qualquer de linguagem. O problema em relação ao uso de regras da linguagem, não se baseia deste modo, no uso privado de uma linguagem pública, mas na formação de uma linguagem que, por natureza, prescindia do

atributo da publicidade. O cerne do problema do uso das regras aparece então como uma distinção entre o uso privado de uma regra e o uso de uma regra privada.

Comparando-se o modelo de formação da linguagem que se encontra nos livros II e III do *Ensaio Acerca do Entendimento Humano* (LOCKE, 1973), com a noção presente nas *Investigações Filosóficas* acerca do mesmo tópico pode-se entender melhor qual o tipo de concepção acerca do funcionamento da mente que a noção do processo de formação da linguagem com base no uso de regras públicas vai produzir, e também que tipo de concepção, acerca do mesmo tópico, Wittgenstein estaria procurando criticar. Ao falar da memória, Locke (183) usa a metáfora de um armazém de idéias, de modo que a mente humana, para não se sobrecarregar com idéias que necessariamente não teriam utilidade num dado momento, reviver as percepções que em outro momento lhe pertenceram. O modo como as idéias são estocadas na loja de conveniências da mente está fincado no processo de repetição e de atenção direcionada a impressões sensoriais, percepções intelectuais internas e idéias. Na maioria das vezes a repetição e a retenção dessas informações são mais eficazes quando vêm acompanhadas por dor e por prazer. Sob esse aspecto, no entendimento de Locke, o papel da memória seria tão importante na constituição do conhecimento do que quer seja, quanto no da percepção. No ponto 08, do Capítulo XI do Segundo Livro do *Ensaio Acerca do Entendimento Humano* (LOCKE, 1973, P. 186), John Locke deixa claro a idéia clássica acerca da relação existente entre memória, repetição e aprendizado do uso de sinais:

Mediante a repetição de sensações, as crianças fixam idéias em suas memórias e começam gradativamente a aprender o uso de sinais. Ao adquirirem habilidade para aplicar os órgãos da fala e formar sons articulados, começam a usar palavras para transmitir suas idéias a outrem. Às vezes recorrem aos outros para adquirir esses sinais, outras vezes os criam por si mesmas, como o atestam os

nomes novos e incomuns dados às coisas pelas crianças quando iniciam a usar a linguagem.

Mesmo que Wittgenstein não tenha feito referência explícita a essa passagem de Locke e tenha preferido apontar sua munição conceitual sobre o conceito agostiniano de formação da linguagem, fica claro que o processo utilizado pela criança lockeana é similar ao utilizado pelo lingüista privado de Wittgenstein. Em ambos os casos o falante se dá uma definição ostensiva de um determinado objeto privado e concentra sua atenção neste objeto, repetindo o processo da definição até que a relação signo-sensação possa estar estocada no “armazém de idéias da mente”.

O problema da memória não estaria, no entanto, somente no seu uso como elemento fixador da relação palavra-coisa. Tomando-se como base a idéia de “seguir uma regra”, pode-se fazer uma leitura do argumento de Wittgenstein como um argumento de treino (FOGELIN, 1987), no qual usar uma linguagem implica seguir regras que estabeleçam entre outros aspectos uma constância na relação palavra-coisa. Seguir uma regra implica uma prática de se seguir regras, um exercício constante de utilização de regras de relação palavra-coisa. O falante que segue uma regra, deve ser treinado para isso, e no âmbito de um treinamento para se seguir regras, o papel da memória é fundamental. O problema não se situa na memória em si, mas no fato dela ser utilizada como um critério (senão o único) subjetivo, privado, de treinamento. Quando Locke (1973) afirma que as crianças recorrem a outros sujeitos para adquirir a prática de usos de sinais verbais, não parece haver conflito com a idéia wittgensteiniana de “seguir uma regra”. O problema está na idéia de que elas poderiam adquirir tais sinais verbais por si mesmas, prescindindo de uma comunidade de falantes que constituíssem um sistema de correção público que estaria no cerne da prática de uso da relação palavra-coisa. A base do treinamento do uso da

relação palavra-coisa ou palavra-sensação, estaria, desta feita, impregnada na própria forma humana de ser ou de se comportar. Wittgenstein observa nas suas fichas (Z – 545):

Imagina que alguém explica deste modo como uma criança aprende o uso da palavra “dor”: quando uma criança se comporta de tal modo em determinadas ocasiões, penso que está a sentir o que eu sinto nesses casos; e se assim é, a criança associa a palavra com o que sente e emprega a palavra quando essa sensação reaparece – O que é que esta explicação explica? Interroga-te: que tipo de ignorância afasta? – Ter a certeza de que alguém tem dores, duvidar de se tem ou não, etc., são outros tantos tipos de comportamento naturais e instintivos para com os outros seres humanos, e a nossa linguagem é apenas um auxiliar e uma extensão suplementar desta relação. O nosso jogo de linguagem é uma extensão do comportamento primitivo. (com efeito, o nosso jogo de linguagem é comportamento). (Instinto)

O mecanismo de comunicação e o mecanismo de aprendizado da linguagem, aparecem assim imbricados sob o pano de fundo da convivência e do exercício de seguir-se regras. Esse exercício se encontra intimamente ligado as práticas sociais humanas mais fundamentais. Fica evidente, deste modo, que o papel da memória no processo de produção da linguagem não é relegado. O que se coloca em questão é justamente a memória como exclusivo mecanismo fixador da relação palavra-coisa ou palavra-sensação. O processo de fixação da memória deve ser compreendido no âmbito de uma prática pública de treinamento do uso de regras que, ao mesmo tempo, faz parte do aprendizado de uma linguagem e do próprio processo de comunicação. Anthony Kenny (1981) evidencia o cerne do problema da memória, no que diz respeito a construção de uma linguagem privada, como estando ligada a uma visão cética de Wittgenstein em relação a memória privada. Não haveria como fiar-se exclusivamente na memória para se estabelecer a relação palavra-coisa ou palavra-sensação, posto que não há como se ter um critério de correção. A possibilidade da memória falhar é um dado evidente, mas, o que ocorre quando a memória

falha? No caso de relações envolvendo palavras-coisa (objetos sensoriais públicos) é possível recorrer-se a um critério de correção externa, inter-subjetiva. No caso de sensações privadas a correção tornar-se-ia impossível. Estabelecer a correção de uma primeira impressão da relação palavra-sensação só parece ser possível, caso seja possível igualmente traduzir a experiência de contato palavra-sensação para uma linguagem que se insira num contexto público amplo, que envolva critérios específicos de correção.

A idéia de regra, presente no pensamento inicial de Wittgenstein, mantém relação com a sintaxe lógica, que poderia ser compreendida como um complexo sistema de cálculos que formam uma espécie de esqueleto da linguagem natural. Duas concepções que parecem não mudar do primeiro para o segundo Wittgenstein são as de que a linguagem é constituída por regras e de que o caráter apriorístico da lógica, da matemática e da filosofia, tem a ver justamente com essas regras. Ao abandonar o modelo do cálculo, na definição das regras da linguagem, Wittgenstein abandona também a idéia de que tais regras são ocultas e que guiam o comportamento lingüístico como uma espécie de força que nos comanda sob o solo pouco estável de uma linguagem natural. Não é equivocado afirmar que as regras da linguagem determinam o significado das palavras e guiam nosso comportamento lingüístico. O problema seria em definir o modo como as regras guiam tal comportamento e tais significados. Temos então cinco pontos claros acerca do uso de regras: (A) regras são padrões de correção e definem o sentido correto do falar (função normativa); (B) há uma distinção entre uma regra e o enunciado desta regra (forma lingüística); (C) é importante diferenciar regras de comandos ou ordens: as primeiras são gerais, dando conta de uma multiplicidade ilimitada de ocorrências que podem ser agrupadas em determinados padrões, ao passo que as segundas são específicas e apresentam forte conteúdo intencional; (D) uma proposição gramatical expressando uma regra lingüística não se constitui um enunciado metalingüístico acerca do modo de se empregar palavras e (E) existe uma

diferença fundamental entre seguir uma regra e acreditar que se está seguindo uma regra (“seguir uma regra” indica uma realização).

O esclarecimento desses cinco pontos é de extrema importância para separar a idéia de regra da idéia de leis que orientam regularidades naturais. Regras, no sentido de Wittgenstein, não atuam como causas, mas profundamente como parte integrante das razões que levam um indivíduo a realizar um ato. Tem-se aí uma distinção em relação a idéia de regra, presente na concepção do “cálculo como modelo”, da fase inicial do pensamento de Wittgenstein e a idéia de critérios de validação e de justificativa do uso de expressões lingüísticas presentes na fase final de seu trabalho filosófico. Na segunda fase de seu pensamento Wittgenstein vai tentar entender até que ponto o indivíduo não age completamente alienado em relação as regras que orientam sua ação, de modo a que o comportamento dos indivíduos não seja produzido por fios invisíveis que subjazem ao seu discurso natural. É necessário uma intencionalidade por parte do autor da ação para que uma regra seja seguida. No entanto essa intencionalidade não ocorre como num arquivo de consultas, ao qual o ator da ação possa recorrer durante o processo de execução de uma regra. Ele não precisa formulá-la no momento da ação, posto que sua apropriação intencional da regra se encontra na possibilidade de usá-la como justificativa para a correção da ação. Nesse sentido a regra não funciona como um manual, mas como uma constituição, a qual o sujeito pode recorrer, não para executar uma ação, mas para validá-la, para saber se ela está correta. Nesse sentido, a regra se diferencia sensivelmente da inspiração pelo fato de ser ativa. Isso pode ser observado no seguinte parágrafo das *Investigações*:

Supõe que uma regra me sugere como é que eu as devo seguir, isto é, se eu percorro a linha com os olhos oiço uma voz interior dizer-me: “segue assim!” – Qual é a diferença entre esse processo, o de seguir uma espécie de inspiração, e

o processo de seguir uma regra? Porque de facto, não são iguais. No caso da inspiração *espero* pela voz. Não vou poder ensinar a uma outra pessoa a minha “técnica” de seguir a linha. A não ser que lhe ensine uma espécie de escuta, de receptividade, caso em que, claro, não posso exigir que ele a siga como eu. Isso não é a minha experiência de proceder de acordo com a inspiração e de proceder de acordo com uma regra; são observações gramaticais (PI, I 232).

Decorre dessa observação a idéia de que a inspiração não pode ser ensinada porque não foi aprendida. O ato de seguir uma regra está intimamente ligado ao ato de aprende-la. Nesse sentido se abre a possibilidade de montar-se um paralelo conceitual entre a noção de regra lingüística presente nas *Investigações Filosóficas* (PI, I 143 –243) com o conceito de *la langue* presente no *Curso de Lingüística Geral* de Ferdinand de Saussure (1975).

Admitindo uma tripla natureza da linguagem, como fenômeno psíquico (formação de uma imagem acústica no cérebro); como fenômeno fisiológico (transmissão de impulsos dos órgãos produtores aos órgãos receptores do som, imagem ou tato) e como fenômeno físico (transmissão de ondas sonoras), Saussure explica o mecanismo de trabalho da *langue* que, além dessas etapas processuais, apresenta também uma faculdade associativa extrínseca ao indivíduo que é produto de sua ação coletiva, responsável pela organização da *langue* enquanto um sistema. Esse processo de cristalização lingüística, não pode ser reduzido à dimensão física do mecanismo da *langue* posto que, quando alguém ouve outra pessoa pronunciar palavras numa língua desconhecida, sua percepção fonética não sofre nenhum abalo considerável. A dimensão psíquica também não cabe totalmente na explicação dessa sistemática lingüística, tendo em vista que constitui uma dimensão individual que pode ser identificada como o conceito de *parole*. O que Saussure procura fazer é acrescentar às três dimensões da linguagem uma quarta que funciona como fator constituinte da *langue*, a saber, sua dimensão social:

Ela é um objeto bem definido no conjunto heteróclito dos fatos da linguagem. Pode-se localizá-la na porção determinada do circuito em que uma imagem auditiva vem associar-se a um conceito. Ela é a parte social da linguagem, exterior ao indivíduo, que, por si só, não pode nem criá-la nem modificá-la; ela não existe senão em virtude duma espécie de contrato estabelecido entre os membros da comunidade. Por outro lado, o indivíduo tem necessidade de uma aprendizagem para conhecer-lhe o funcionamento; somente pouco a pouco a criança assimila. A língua é uma coisa de tal modo distinta que um homem privado do uso da fala conserva a língua, contanto que compreenda os signos vocais que ouve. (SAUSSURE, 1973, P. 22)

Se *le parole* pode ser reduzida ao indivíduo no ato de produzir imagens acústicas correlatas à conceitos mentais, a *langue* ganha, por sua vez, uma dimensão coletiva, só podendo ser articulada mediante um acordo tácito oriundo de um jogo de uso, repetição e aprendizado de termos que só tem sentido dentro de determinados contextos socio-culturais.

Parece ser a partir de um solo conceitual semelhante que o argumento contra a linguagem privada vai assentar suas críticas. Se existem ou não vivências privadas não vem ao caso, o fato é que não é possível estabelecer um significado para os termos de uma possível linguagem privada com base apenas nas impressões, sensações, percepções ou pensamentos de um indivíduo ou mesmo de um Eu transcendental. Seguindo uma notação saussureana, o máximo que se iria conseguir nesse intento, seria o de articular imagens acústicas com determinados conceitos mentais, sem que se houvesse um critério para o uso constante dessa articulação. Ou seja, produziria-se *parole* (fala/som/fonemas) e não *langue* (língua/linguagem). Para que se produza termos com sentido e não um simples articular de sons ou letras semanticamente vazios, seria necessário critérios públicos de significação, oriundos de acordos tácitos e do aprendizado de regras que necessitariam de uma consciência coletiva. Para Wittgenstein, a utilização de critérios subjetivos a fim de validar o significado de um termo é tão absurdo quanto construir um



experimento imaginário para validar uma hipótese científica. Tal crítica se estende a todas as dimensões do subjetivo, não apenas do ponto de vista de indivíduos isolados, quanto do ponto de vista de um possível Eu transcendental que funcione como uma forma de catalisador do espírito da espécie. Podemos ver nas investigações filosóficas como essa formulação aparece de modo claro:

Imaginemos uma tabela, um pouco como um dicionário, mas que apenas exista em nossa mente. Por meio de um dicionário, pode-se justificar a tradução de uma palavra X por uma palavra Y. Mas devemos continuar a chamar esse processo uma justificação, se a tabela é apenas consultada mentalmente? – “Sim, é então justamente uma justificação subjetiva”. – Mas a justificação é o processo que consiste em apelar para uma instancia independente. – “Mas eu posso de facto apelar de uma recordação para outra. Por exemplo: eu não sei se reparei corretamente na hora da partida do comboio e, para controlo recordo a imagem da página do horário. - Não temos aqui o mesmo caso?” – Não; uma vez que este processo tem que realmente produzir a recordação *correta*. Se não fosse possível testar a correção da imagem mental do horário, como é que ela podia confirmar a correção da primeira recordação? (como se uma pessoa, para ter a certeza de que o que o jornal da manhã escreve é verdadeiro, comprasse diversos exemplares do mesmo jornal). Consultar uma tabela mentalmente é tão pouco consultar uma tabela como a imagem mental do resultado de uma experiência imaginária é o resultado de uma experiência (PI, I 265).

Dar a uma palavra elucidação privada consiste num intento tão inútil quanto doar com a mão direita, dinheiro à mão esquerda. Não existe acréscimo real numa contabilidade desse tipo. Não é possível retroagir o tempo atrasando os ponteiros do relógio do mesmo modo que não é possível justificar um termo criado mentalmente com base num outro termo criado mentalmente. Num caso como esse nada se justifica.

O critério de correção no exemplo acima não é confiável, pelo simples motivo de ser mais passível a uma irregularidade essencial à vivência privada. Não há como manter uma regra sem a

força coercitiva de uma comunidade. O que garante que, após um primeiro momento, o sujeito esteja aplicando corretamente o signo “S” à mesma sensação que teve num momento anterior? Sua memória? Sua vontade de acertar? Suas impressões particulares? Não há certeza em nenhum desses casos porque nem memórias, nem impressões são infalíveis e nem o desejo de acertar é confiável. Uma objeção que poderia se fazer a essas ressalvas é que essa falibilidade também poderia ser estendida ao domínio público, o que colocaria em risco a própria possibilidade de se construir uma linguagem em geral. O fato é que, do ponto de vista público, é possível se recorrer à critérios de correção, ao passo que numa linguagem privada tais critérios só existem ilusoriamente.

A compreensão do significado de uma expressão depende de modo peculiar do uso correto desta mesma expressão de modo que a correta compreensão de uma expressão se manifeste no uso desta mesma expressão em ocasiões apropriadas, aonde o contato com outros falantes é que vai servir de base para a justificativa do uso da expressão. Compreender o significado de expressões lingüísticas não é apenas estabelecer uma relação de semelhança (*acquaintance*) com entidades, quer sejam subjetivas ou objetivas. Sob esse aspecto, o problema acerca do significado de uma expressão X é um problema acerca do uso de X de acordo com as regras de uso desta expressão. Compreender, pode desta forma ser entendido mais como uma capacidade, do que como um ato ou um processo mental interno. Mesmo que o compreender venha associado a uma série de eventos mentais internos, não pode ser confundido com tais eventos, do mesmo modo que não é razoável admitir que impressão gráfica das letras no papel cause o estado mental da compreensão do texto. Seguir regras implica, não apenas agir de acordo com as regras, mas usar essas mesmas regras como justificativa do ato. Deste modo, seguir uma regra não se restringe a um processo interno de compreensão da regra, mas a um exercício da habilidade de justificar os atos com base em critérios públicos de correção. Não se trata, neste sentido, do que se passa no

cérebro ou na mente. A idéia dominante na metafísica ocidental de que as bases constitutivas da linguagem não se encontram na ação, ou nas técnicas de aplicação de regras em atividades lingüísticas, mas sim através da nomeação de nossas próprias impressões sensoriais ou dos nossos sense-data, vai ser justamente o foco contra o qual a crítica de Wittgenstein se estende.

O argumento contra a linguagem privada não se presta, no entanto, à constituição de um behaviorismo<sup>2</sup> radical que nega estados mentais por trás de comportamentos visíveis. A sensação não é um nada e sim uma ficção gramatical (caso se tente construir um modelo semântico com base em definições ostensivas de caráter privado). Dessa maneira antes de pretender uma negação ontológica dos estados mentais privados o argumento contra a linguagem privada desmonta a

---

<sup>2</sup> Cabe aqui uma observação no que diz respeito ao uso do termo behaviorismo aplicado ao pensamento de Wittgenstein. O behaviorismo pode ser compreendido sob três aspectos: (1) como behaviorismo metafísico (o qual nega-se a existência de fenômenos mentais); (2) o behaviorismo metodológico (o qual admite que os psicólogos não deveriam evocar fenômenos mentais na construção de seus modelos de explicação de do comportamento); (3) behaviorismo lógico (o qual admite que as proposições acerca do nível mental são semanticamente equivalentes a proposições acerca de disposições comportamentais. Em relação ao tipo (1) Wittgenstein não parece compartilhar de modo inequívoco a idéia de que fenômenos mentais não existem, admitindo mesmo a existência de uma linguagem do pensamento, que pressuporia fenômenos mentais (GLOCK, 1997). Em relação ao tipo (2) Wittgenstein também se mostra dotado de uma certa ambivalência. Mesmo admitindo que a psicologia tem a tarefa de investigar mecanismos causais que ciariam liames entre estímulo e resposta, não deixa também de alertar para o fato de que seria inviável tornar uma ação humana compreensível, apelando-se de modo exclusivo, para a elucidação dos vínculos causais que uniriam estímulos e respostas. Quanto ao aspecto (3) a postura de Wittgenstein é mais ambígua e complexa. No *Tractatus* (GLOCK, 1997) parece surgir uma certa tendência a se admitir uma análise behaviorista das proposições psicológicas de terceira pessoa, produto em muito decorrente do verificacionismo, presente de modo intenso na primeira fase do pensamento de Wittgenstein. A partir dos anos trinta Wittgenstein começa a abandonar uma postura mais militante, no que diz respeito ao behaviorismo lógico, expresso de maneira inequívoca no fisicalismo de Rudolf Carnap, e começa a admitir uma conjunção muito mais complexa de fatores no que diz respeito a constituição de uma descrição, tanto do comportamento, quanto do uso de termos numa linguagem qualquer que faça referencia, tanto ao comportamento humano quanto a sua base mental. O que se entende por comportamento não poderia, desta feita, ser reduzido a expressões faciais e gestos, mas implicaria também a base intencional daquilo que as pessoas fazem e dizem, assim como o contexto de enunciação do que as pessoas dizem ou fazem. Mesma havendo uma conexão lógica entre predicados psicológicos e proposições comportamentais não haveria uma equivalência lógica absoluta de modo a resultar desta diferenciação uma distinção que põe em questão tanto o dualismo cartesiano, quanto o behaviorismo. O que parece claro na segunda fase do pensamento de Wittgenstein é que nem os fenômenos mentais são completamente redutíveis aos aspectos comportamentais externos, nem tampouco são totalmente dissociados destes. Desta feita não se negam fenômenos mentais, não se vinculam a compreensão desses fenômenos à termos que tem referencia exclusiva a aspectos externos do comportamento nem a simples elucidação causal do vínculo estímulo-resposta, entretanto também não se admite a possibilidade de entender o pensar como estágio anterior e o comportamento como expressão e conseqüência desse pensar, de tal maneira que não se compreenderia a existência de pensamento sem a possibilidade de sua própria expressão. Com base no que foi indicado abre-se a possibilidade de adequar ao pensamento de Wittgenstein o termo behaviorismo, sem, no entanto admiti-lo por inteiro. Desta forma justifica-se a escolha do neologismo filosófico: *quase-behaviorismo*, que surgirá na parte conclusiva desta dissertação para fazer referencia a visão de Wittgenstein acerca da relação interno-externo.

idéia de que experiências privadas podem servir de base para a construção de qualquer linguagem ou o fundamento de um conhecimento seguro. Isso se dá pelo simples fato de que, ter uma experiência não é garantia do domínio dos usos dos termos que distinguem essa experiência. Afinal, como Wittgenstein observa em Z 548 “(...) Para duvidar se uma pessoa está com dores precisa, não de dor, mas do conceito de dor”; e nesse caso apreender o conceito de dor é apreender seu uso dentro de um determinado jogo de linguagem. Com base nesta constatação faz-se necessário uma análise mais apurada das conseqüências que o argumento contra a linguagem privada e as observações de Wittgenstein acerca do que significa seguir uma regra, no âmbito das reflexões presentes nas *Investigações Filosóficas* podem trazer para o conceito de privacidade e o dualismo interno-externo, presente não apenas na metafísica cartesiana mas também na moderna filosofia da mente travestida no dualismo cérebro-corpo.

### **3.3 Implicações do argumento contra a linguagem privada em relação a idéia de privacidade.**

Como foi observado na seção anterior a noção de “seguir uma regra” é um aspecto fundamental na constituição do argumento contra a linguagem privada de Wittgenstein. Seguir uma regra não implicaria no entanto, um uso de instruções como num manual que explique o procedimento para a montagem de um eletrodoméstico, mas como um exercício, um treinamento, de aplicação de critérios de justificação para determinadas ações. Seguir uma regra exigiria, deste modo, não apenas um conhecimento do conteúdo das regras, mas uma aprendizagem pública do uso dessas regras, de modo a ser inviável imaginar que alguém pudesse criar privadamente regras para a adequação palavra-coisa ou palavra-sensação, de modo a construir um tipo de linguagem

que só dissesse respeito aquilo que só pudesse ser reconhecido pelo falante. A base do processo público de ensino-aprendizado de regras lingüísticas se dá mediado pela concordância empírica das reações intersubjetivas. A regularidade dessas concordâncias é que iria garantir uma base estável para a adequação E-S ou mesmo E (expressão) – O (objeto empiricamente observado). Também ficou evidente na seção anterior que a noção de que a base constituinte da linguagem humana deve estar assentada no ensino-aprendizado público do uso de regras, serve para criticar a noção clássica acerca do funcionamento da linguagem, desenvolvida por John Locke no *Ensaio Acerca do Entendimento Humano* (LOCKE, 1973) e que implica numa visão equivocada acerca da própria mente. A idéia que a memória seria uma espécie de armazém de idéias que pode ser acessado a qualquer momento pelo sujeito de modo a ser possível estabelecer uma conexão estável entre expressão e sensação, vai reforçar a noção de que as sensações e os pensamentos são objetos privados, e que poderia-se construir um discurso sobre esses objetos com base apenas na memória pessoal. Entretanto a noção de “seguir uma regra” vai indicar que critérios privados como o defendido por Locke, seriam na verdade pseudo-critérios e que uma linguagem que se constituísse com base nestes pseudo-critérios seria também uma pseudo-linguagem. Também foi apontado no capítulo anterior um paralelo conceitual entre a idéia de regra, presente nas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein e o conceito de *Langue* presente no *Curso de Lingüística Geral* de Saussure (2000). Tal paralelo esclarece melhor a noção wittgensteiniana de acerca das naturezas das regras lingüísticas, posto que, de acordo com Saussure, o processo de aprendizado de uma língua não se reduz a aspectos físicos, ou bio-psíquicos, mas como um produto social de uma interação intersubjetiva. Deste modo, ficou claro na seção anterior a dependência do argumento contra a linguagem privada da noção de que, seguir uma regra, é justamente aprender a utilizar critérios públicos de correção de uso de termos.

Com base justamente na idéia de que a linguagem é uma atividade guiada por regras deste tipo é que o argumento de Wittgenstein procura evidenciar a incoerência de certas concepções acerca da mente, da autoconsciência, do conhecimento de outras mentes e outras subjetividades, e da nossa experiência perceptual. Tais incoerências não podem ser vistas simplesmente como problemas conceituais auto referentes, mas substancialmente como distúrbios e mal entendidos acerca do funcionamento da linguagem. Hacker (1986) considera o argumento contra a linguagem privada, como um dos *insights* filosóficos mais importantes do século, justamente porque põe em questão, não apenas as concepções tradicionais da filosofia ocidental acerca da natureza da mente, mas também acerca da natureza do que a psicologia popular costuma a chamar de auto consciência. As conseqüências do ataque de Wittgenstein a noção específica de linguagem privada, poderiam então serem estendidas a dicotomia interno-externo, que induz a idéia de que o “interno” pode ser compreendido como o mesmo modelo do “externo”, de modo a criar-se a ilusão de que, assim como pode-se investigar objetos no mundo exterior, poderia-se conhecer, por meio da introspecção, objetos internos. O interesse de Wittgenstein é o de diagnosticar essa espécie de distúrbio do pensamento, que aparece por trás das concepções dicotômicas interno-externo e que induz a uma série de idéias equivocadas acerca do funcionamento da nossa mente e das características de nossas experiências privadas. A base lingüística dessas confusões parece estar no fato de que expressões psicológicas em primeira pessoa apresentam a mesma forma de expressões em terceira pessoa (HACKER, 1986), no entanto, sob o aspecto de seu uso, apresentam-se substancialmente distintas.

Do mesmo modo, proposições de estados internos acabam por seguir o mesmo modelo formal de proposições objetivas, a despeito da variabilidade de seus usos, como na questão de se indicar: “eu tenho uma dor de cabeça”. A despeito de “dor de cabeça” e “cabeça”, referirem-se a objetos substancialmente distintos, a forma das sentenças induz a trata-los como elementos de

uma mesma categoria de coisas. Em relação a uma linguagem puramente privada, como foi visto, estabelece-se três instâncias de referência lingüísticas: (1) palavras que se referem àquilo que apenas o falante pode conhecer; (2) palavras referentes as sensações privadas do falante, imediatamente percebidas por meio de uma investigação interior; (3) palavras que as outras pessoas não teriam como compreender. No caso (1) tem-se uma referência explícita à privacidade epistêmica, de modo a se construir uma linguagem que diz respeito à objetos de conhecimento que só podem ser acessados pelo falante. No caso (2) tem-se uma referência à privacidade ontológica, à existência de “objetos” internos que seriam possuídos pelo falante e que não poderiam, por serem sensações privadas, serem possuídos por ninguém mais. No caso (3) tem-se referência a uma consequência imediata dos dois tipos de privacidade (epistêmica e ontológica), produzindo uma idéia de linguagem que, ao mesmo tempo diz respeito a objetos que só podem ser conhecidos pelo falante e que também sejam propriedade exclusiva deste mesmo falante.

A crítica à possibilidade de se construir uma linguagem privada, onde o critério para o uso dos termos é posse exclusiva do sujeito da experiência, pode ser entendida sob o pano de fundo das idéias acerca da dicotomia externo-interno presentes no pensamento do segundo Wittgenstein. Análises sobre esse tipo de dicotomia já aparecem na obra de Wittgenstein em meados dos anos trinta (GLOCK, 1997), apresentando-se como um tema central na última fase de seu pensamento. Sobre o contraste interno-externo dois pontos chamam a atenção do filósofo com mais frequência: (1) o dualismo entre o físico e o mental, que indicaria a existência de um mundo material externo contendo objetos tangíveis e um mundo subjacente ao comportamento, privado e oculto por uma barreira vezes ontológica, vezes epistêmica; e (2) a idéia de que os indivíduos teriam um acesso imediato e privilegiado em relação ao seus próprios conteúdos mentais, ao passo que o acesso à outras mentes seria indireto, mediado pelo comportamento empiricamente observado (privacidade epistêmica). O primeiro ponto forneceria a idéia de uma

dualidade de categorias na constituição do sujeito, construindo uma compreensão cindida do humano, baseada na distinção entre duas naturezas diferenciadas. O segundo ponto forneceria as bases para um fundacionismo do tipo cartesiano, baseado na confiança depositada numa introspecção epistêmica que seria a base do conhecimento seguro acerca do mundo exterior. O fato é que não seria coerente admitir como existentes critérios privados de significação que possam ser aplicados a sensações. Wittgenstein não parece por em dúvida a existência ou não dessas sensações como poderia parecer a um leitor desavisado. A impossibilidade de uma linguagem privada não recaí sobre a existência de estados mentais mas sim de uma linguagem que os signifique a partir de critérios subjetivos. Existe no campo conceitual em questão dois significados para o termo “privado”: (1) diz respeito a um espaço pessoal, cuja posse é inalienável ao sujeito (sentido de “propriedade privada”); (2) diz respeito ao espaço epistemicamente privado no qual apenas o próprio sujeito poderia ter acesso as próprias sensações de modo que outros sujeitos poderiam apenas inferir tais sensações com base no comportamento empiricamente observado, que, por sua vez não consistiria um fundamento epistêmico seguro. Tais concepções, especialmente a segunda, podem conduzir a uma visão solipsista, onde a existência de outras mentes é posta em dúvida, ou a uma idéia fundacionista de tipo cartesiana na qual o único campo epistemicamente seguro é o do sujeito no ato de pensar. Nesse sentido Wittgenstein interpreta a idéia de introspecção como carregando uma terceira pressuposição subjacente as duas supracitadas: (3) todas as minhas experiências são possuídas inalienavelmente por um ego.

Num sentido fisicalista tal concepção seria ilusória e deveria ser substituída por uma afirmação do tipo: “Todas as minhas experiências são causalmente dependentes de um único corpo C”. Essa redução dos estados mentais a determinadas coordenadas espaço temporais e a um punhado de conceitos físicos que descreveriam a coisa designada, poderia então ser análoga a



substituição de uma proposição como: “Eu tenho um câncer”; por uma outra do tipo: “Há um câncer”. Nesse caso, a eliminação do proprietário implicaria a eliminação de uma redundância. Na afirmação: “Eu estou com câncer”, o termo “câncer” significaria um agrupamento de determinadas propriedades. Nessas propriedades estaria também incluída a propriedade de “ser possuída por mim”. Entretanto uma redução desse tipo, levada a extremos, pode estar assentada sobre uma idéia absurda. Admitindo-se “Todas as minhas experiências são causalmente dependentes de um único corpo C”, para manter-se fidelidade à uma linguagem physicalista teria de admitir-se também a seguinte proposição: “Todas as experiências são causalmente dependentes de um único corpo C”. A simples eliminação de termos que designam estados mentais parece deste modo conduzir uma idéia bizarra de um primeiro motor material, um grande organismo físico que estaria na base de todos os fenômenos perceptíveis. Resolver os problemas do uso de termos mentais no sentido (1) supracitado, parece requerer uma solução mais sofisticada.

Wittgenstein afirma então que proposições acerca de sensações privadas se comportariam de modo tautológico. Ao afirmarmos: “Outras pessoas não podem ter minha dor”; estaríamos mascarando gramaticalmente uma concepção lingüística que afirmaria algo do tipo: “minha dor = a dor que eu tenho”. Desse modo se faz sentido afirmar, apontando para um conjunto de palavras no papel: “Esta é minha dissertação de mestrado”; o mesmo não se pode dizer da dor que se sente, como observa Wittgenstein:

Mas se eu tenho a imagem mental de uma coisa, ou se realmente *vejo* objectos, então tenho, de facto, uma coisa que o meu vizinho não tem”. – Eu compreendo-te. Queres olhar à tua volta e dizer: “Só *eu* tenho de facto ISTO”. – Para quê estas palavras? Não servem para nada. – Sim, não se pode também dizer que não se trata aqui de um “ver” – e por isso também de um “ter” – que não se trata aqui

de um sujeito, e logo de um Eu? Não podia eu perguntar: isso de que falas e que dizes só tu teres, até que ponto é que de facto o tens? Está na tua posse? Nem sequer o vês. Não deverias de facto dizer que ninguém o tem? E também é óbvio que se exclui logicamente que uma outra pessoa tenha uma coisa, então também perde o sentido dizer que tu a tens.

Mas que é, então, isso de que falas? Eu disse, de facto, que sabia interiormente compreender o que tinhas em mente. Mas isso queria dizer o seguinte: eu sei como se tem a intenção de conceber esse objecto, ver esse objecto, designá-lo, por assim dizer, com o olhar e com o gesto. Eu sei de que maneira, neste caso, eu olho à minha volta e à minha frente – e tudo o resto. Creio que se pode dizer: tu estás a falar (no caso por exemplo, de estares sentado numa sala) da “sala visual”. “Sala visual” é aquilo que não tem dono. Eu posso tão pouco possuí-la como posso passear nela, ou olhar para ela, ou apontar para ela. Na medida em que não pode pertencer a ninguém, nessa medida também não me pertence. Por outras palavras não me pertence, porque quero aplicar-lhe a mesma forma de expressão que aplico à própria sala material, onde estou sentado. Ou: na medida em que eu quero usar para ela a mesma forma de expressão que uso para a sala material onde estou sentado, nesta medida também não me pertence. A descrição desta última não necessita mencionar um proprietário, também não precisa de ter um proprietário. Logo, o quarto visual *pode* não ter um proprietário. Poder-se-ia dizer: “então o quarto visual não tem dono – nem dentro, nem fora de si”.

Pensa na imagem de uma paisagem, uma paisagem fantástica, na qual está uma casa. Uma pessoa pergunta: “A quem pertence esta casa?” – De resto, a resposta a esta pergunta poderia ser: “ao camponês que está sentado no banco diante dela”. Mas depois este camponês não pode, por exemplo, entrar em sua própria casa (PI, I 398).

O problema todo estaria no fato de não parecer razoável admitir um mesmo critério de significação para dois casos distintos. Ter uma casa e ter uma imagem mental de uma casa não podem significar a mesma coisa. Deveria-se então recorrer a dois critérios de significação distintos? Um que desse conta da expressão “tenho uma imagem mental de uma casa” e um outro para “tenho uma casa”? É justamente nesse ponto que o argumento contra a linguagem privada parece contribuir para o questionamento do conceito de sujeito baseado na idéia (1). Não haveriam dois critérios de significação para uso de termos numa linguagem qualquer. Seria um intento inútil tentar justificar o uso de termos de uma linguagem privada apelando para um critério de significação diferenciado do da linguagem pública. Desta feita, se só há um critério de

significação, não faz sentido excluir logicamente a idéia de que um outro apresente estados mentais. Quando se excluí logicamente que um outro tem algo, excluí-se também toda a possibilidade de se possuir algo em qualquer circunstância.

Afirmar a inexistência de outras mentes e admitir um estado autofágico onde só a consciência privada é acessível não são intentos compatíveis. Ao excluir um dos lados da dicotomia excluí-se o outro, muito provavelmente porque a dicotomia não existe realmente. Tal inversão se baseia no pressuposto de que proposições psicológicas em terceira pessoa são proferidas com base em critérios comportamentais. O fato de alguém encobrir ou falsear seu comportamento de modo a suscitar idéias equivocadas sobre seu próprio estado mental constituí, como já foi discutido anteriormente, não uma impossibilidade epistêmica de se reconhecer estados psicológicos dos outros mediante observação de seu comportamento, mas sim uma impossibilidade circunstancial. Barreiras culturais ou morais não constituem, em última instância, uma justificativa para se admitir um abismo metafísico absoluto no que diz respeito ao nosso conhecimento de outras mentes. No caso da concepção (2) um outro ponto de ataque põe em questão a idéia que a introspecção fornece um conhecimento legítimo, imediato e privilegiado acerca de estados mentais. Da mesma maneira que a redução pura e simples de termos em primeira pessoa do discurso não seria suficiente para justificar a inexistência de estados mentais privados a exclusão de justificativas para a auto atribuição de experiência não pode ser considerada como atestado de uma infalibilidade imediata da introspecção.

A ininteligibilidade da dúvida sobre estados mentais privados não seria razão suficiente para admitirmos um acesso imediato a eles. Se não há sentido em dizer, “eu não sei se isso é uma dor”, como poderia haver sentido em dizer, “eu sei que isso é uma dor”? Proposições como “eu sei que estou com dor” poderiam ser usadas, mas não como descrições ou relatos de estados mentais internos e sim como parte da própria expressão da dor, ou como proposições gramaticais

que serviriam como base para a construção de regras de uso de termos psicológicos. O estatuto de proposições do tipo: “eu sei que estou com dor”, impedem seu uso como veículos de um conhecimento genuíno. Apesar de gozarem de autoridade na formação de regras que vão moldar o uso de termos sobre estados mentais, não apresentam valor epistêmico equivalente ao de proposições empíricas.

Hacker (2002) observa que a crítica de Wittgenstein destrói a imagem cartesiana acerca da natureza humana, cindida entre externo (extensão) e interno (pensamento). O foco do ataque de Wittgenstein estaria concentrado na idéia de uma posse privada da experiência, entretanto, esse ataque não estaria restrito apenas às poucas páginas das *Investigações Filosóficas* em que o filósofo austríaco crítica a possibilidade da existência de uma linguagem privada. Tomando por empréstimo o exemplo da dor, Hacker (2002) alerta que o “possuidor” da dor não poderia ser caracterizado como uma propriedade da dor. O fato da dor não ser transmitida de um sujeito para outro não seria uma propriedade da dor, mas sim do sujeito que percebe a dor. Ao se referir a uma vivência privada de dor como sendo de alguém não se está referindo a algo que se possui como, por exemplo, quando se diz que alguém tem uma moeda de dez centavos no bolso. Desta forma ter uma dor não quer dizer que a dor pertence a alguém de modo a tratá-la como um objeto particular. Acreditar na posse de experiências privadas parece justificar a idéia cartesiana da mente como um teatro interno, cujo o acesso estaria facultado apenas a um espectador, o possuidor do teatro. Aqui se apresentam duas idéias acerca da experiência privada, uma relativa a sua posse, outra relativa ao acesso a essa experiência (privacidade epistêmica). Wittgenstein parece pretender indicar que ambas se baseiam em ilusões ou ficções lingüísticas (HACKER, 2002). Caso a introspecção exista (e ela parece existir) não seria uma forma de percepção interna. Não faria sentido afirmar que um sujeito percebe uma dor enquanto dirige atenção à ela do mesmo modo que percebe um pacote de cigarros vermelhos sobre a mesa enquanto dirige atenção

à ele. Fala-se de “dirigir a atenção” de dois modos diferentes. No caso do pacote de cigarros vermelhos em cima da mesa por exemplo, “dirigir a atenção” poderia indicar que o sujeito tomou consciência da existência desse pacote. O mesmo não ocorre se esse sujeito, por exemplo, “dirigir a atenção” à própria dor que sente, posto que sentir uma dor já implica a consciência dela. Se “dirigir a atenção” a um estado interno do tipo “dor” não seria tomar consciência deste mesmo estado interno, devido ao fato que não há “dor” sem “consciência da dor”, o que seria então “dirigir a atenção” a um estado interno? Provavelmente seria algo muito diverso de uma observação ou uma constatação do tipo da que aparece na metáfora do teatro cartesiano. A introspecção não seria um tipo de descrição, mas estaria mais próxima de uma reflexão sobre nós mesmos, um discurso emitido por um sujeito enquanto tenta determinar a natureza de seus próprios sentimentos. O que parece se estar diante é de uma distinção no que diz respeito as diversas formas de se conceber a experiência do contato com sensações privadas: (1) perceber uma dor; (2) tomar consciência dela; (3) expressar uma dor ou (4) possuir uma dor. Essa distinção não parece, no entanto, de todo justificada. Ter uma vivência privada (como uma dor por exemplo) e senti-la são partes de um mesmo processo de modo que as formas (1) e (2) perdem o sentido. Não seria razoável, sob esse aspecto, admitir que um sujeito tem uma dor mas não sabe que tem, do mesmo modo que se admite que ele tem uma moeda de dez centavos nos bolsos e não sabe que tem. A moeda pode ser perfeitamente colocada no bolso do sujeito sem que ele percebesse. Já um corte ou uma queimadura no braço, a não ser mediante um problema neurológico, vai ser sempre seguida da sensação de dor. Não se pode queimar alguém que esteja com seu sistema nervoso em pleno funcionamento e esperar que essa pessoa não perceba que está sendo queimada. Não há dor real sem consciência de dor porque, a rigor, a dor nada mais é do que um mecanismo da consciência. As expressões lingüísticas relativas aos dois casos (a moeda de dez centavos e o braço queimado) também seriam substancialmente distintas, posto que dizer:

“tenho uma moeda de dez centavos no bolso” pode ser uma descrição ou uma constatação de um fato ainda desconhecido ao passo que dizer “meu braço está queimando!” não mais é do que a expressão da dor que se sente e não uma descrição de uma sensação privada. Neste sentido dor, consciência da dor e expressão da dor, seriam etapas de um mesmo processo interligados de modo íntimo.

O exemplo da sensação de dor poderia deste modo ser estendido para diversas experiências privadas e contribuiria para elucidar a visão de Wittgenstein acerca do que se convencionou a chamar de teatro cartesiano, ou seja, a idéia de que sensações privadas se comportam como objetos imateriais possuídos por um sujeito e de que esse mesmo sujeito, possuidor dessas sensações, mediante um processo introspectivo, teria acesso exclusivo e privilegiado a elas. Mas até que ponto a crítica a privacidade epistêmica inviabiliza também a idéia de que realmente existem sensações privadas? O problema seria então qual a abrangência que a crítica à linguagem privada e as idéias acerca da dicotomia interno-externo presentes no pensamento final do segundo Wittgenstein poderiam alcançar no que diz respeito a desconstrução de certos conceitos metafísicos já enraizados na prosa filosófica ocidental e, de um modo ou de outro, nas idéias acerca da natureza do que se convencionou chamar de subjetividade ou interioridade. Uma das aplicações possíveis do argumento de Wittgenstein parece ser direcionado contra a metafísica cartesiana e suas idéias acerca da natureza da subjetividade e da introspecção como mecanismo de investigação da natureza daquilo que se convencionou a chamar de alma humana. Sob esse ponto de vista o teatro cartesiano, com seus conceitos de coisa extensa e coisa pensante, profundamente enraizado na psicologia popular, poderia ser inviabilizado, mediante a aplicação e o desdobramento correto das idéias presentes no pensamento de Wittgenstein. Para analisar a pertinência de uma aplicação deste tipo é fundamental a compreensão do argumento do *cogito*,

presente na obra de Descartes e que serve como esqueleto de sua metafísica dualista, assim como de suas idéias relativas à dualidade mente-corpo e interno-externo.

Hacker (1986) vai identificar três importantes doutrinas que formam a idéia cartesiana de privacidade. A primeira pode ser identificada com o empirismo clássico e afirma que o conhecimento das próprias experiências é certo, ao passo que o conhecimento dos outros sobre experiências internas de alguém não é facultado. Sob esse aspecto a certeza da natureza das próprias experiências se daria por meio da atenção interna, oriunda do “olho mental”. Mediante a visão intelectual interna das próprias experiências pode-se atingir uma certeza bem maior dessas próprias experiências, do que mediante a simples observação empírica do comportamento. Tal fato se justificaria com base na idéia de que o comportamento é apenas indiretamente percebido por meio de uma indução empírica, ao passo que os estados mentais internos seriam imediatamente percebidos por meio de uma intuição intelectual nos moldes da apreensão cartesiana do *cogito*. Esse tipo de raciocínio epistêmico assenta-se na noção da existência de um acesso privilegiado às experiências internas por parte do sujeito, de modo que, enquanto este mesmo sujeito tem uma noção privilegiada de sua própria dor, um outro apenas suporia essa dor com base em dados perceptivos, como, por exemplo, um grito ou uma expressão facial de desagrado. A segunda doutrina identificada por Hacker (1986) vai produzir o problema cético do conhecimento de outras mentes. Se apenas ao possuidor da experiência é facultado o conhecimento certo e imediato de sua própria experiência, como ter certeza de que outros sujeitos não sejam apenas autômatos vazios, que não tem verdadeiramente experiências internas mas apenas se comportariam como se tivessem essas experiências? A terceira doutrina identificada por Hacker (1986) adere-se também a doutrina da posse privada da experiência de modo a excluir a possibilidade de que duas pessoas partilhem a mesma experiência interna ou que uma experiência interna seja possuída por mais de um sujeito.

De acordo com o que foi exposto na presente seção o argumento de Wittgenstein faz referência a dois aspectos da idéia de privacidade discutidas acima: (1) a noção de privacidade epistêmica e (2) a noção de posse privada da sensação ou privacidade ontológica. Quando se refere a privacidade epistêmica, Wittgenstein faz referência àquilo que só pode ser conhecido por uma única pessoa (um portador privado da experiência, por exemplo). No sentido de uma pose privada, o verbo “saber” substituí-se pelo verbo “ter”, ou seja, a consciência privada de uma experiência interna (privacidade epistêmica) deixa a cena e entra em questão a posse privada da experiência interna. Concepções como a de privacidade epistêmica e da privacidade ontológica inviabilizariam qualquer tipo de discurso sobre experiências internas, tendo em vista que uma linguagem que faz referência à experiências que apenas são compreendidas pelo portador não poderiam ser compreendidas por alguém que não possuiria tais experiências. Supondo então que um sujeito “S” tenha uma experiência interna “E”, tem-se que essa experiência é imediatamente conhecida apenas por “S” e possuída apenas por “S”. Deste modo, se “S” atribuir uma expressão para designar “E”, por exemplo, “angústia” ou “dor de barriga”, nenhum outro sujeito vai realmente compreender o que significa esta expressão, posto que não terá acesso ao objeto que a expressão faz referência. Sob este aspecto, as noções de privacidade epistêmica e de privacidade ontológica inviabilizariam todo tipo de linguagem referente às experiências privadas. A não ser que seja possível dissociar a idéia de linguagem, da idéia de comunicabilidade. Uma linguagem privada estaria então, justamente no caminho de uma linguagem sem comunicabilidade (nem mesmo uma comunicabilidade auto referente). No entanto, uma linguagem deste tipo, deveria, com base no argumento de Wittgenstein, prescindir justamente daquilo que a constitui enquanto linguagem, ou seja, dos critérios públicos de correção do uso das regras que a constituiriam. Deste modo uma linguagem privada seria uma linguagem que não se comunica, que não tem critérios de correção e que não tem, como consequência, critérios estáveis para o uso de suas



próprias regras. Estaria-se então, diante de uma linguagem que não seria, a rigor, uma linguagem. A contradição evidenciada por Wittgenstein poderia ser escrita da forma: Existe X tal que X é L (linguagem) e não L. Como poderia haver uma linguagem que prescindisse justamente daquilo que constitui uma linguagem?

Como foi observado na presente seção o argumento contra a linguagem privada estabelece importantes frentes de crítica a concepções clássicas acerca do funcionamento da linguagem calcados, por exemplo, na idéia de auto conhecimento, na dúvida cética acerca da acessibilidade do conhecimento de outras mentes e na confiança nos produtos de processos metodológicos de investigação calcados na noção tradicional de introspecção. O centro desse conjunto de críticas diz respeito a noção de que, tradicionalmente costuma-se a utilizar um mesmo modelo de compreensão, tanto para o interno quanto para o externo, de modo a se pensar possível tratar experiências internas como se fossem objetos empíricos, sendo que, os primeiros são conhecidos mediante a introspecção intelectual e os segundos através de mecanismos das sensações internas seriam assim, processos de conhecimento do mesmo tipo da visão de objetos sensoriais. Tal confusão poderia estar centrada no uso de expressões que designassem sensações internas. Tais expressões seriam equivocadamente constituídas como se fizessem referência a objetos empíricos. Também ficou evidenciado na presente seção o tipo de relação existente entre a visão do lingüista privado e as noções tradicionais acerca da privacidade. No campo das referências lingüísticas privadas três modelos de compreensão se delimitam: (1) a linguagem privada faz referência apenas àquilo que só o falante pode conhecer (privacidade epistêmica); (2) linguagem privada é produto de uma investigação interior; (3) a linguagem privada é produz palavras que outros não poderiam compreender. Estabelece-se assim, com base nestes pontos, uma relação íntima entre a noção de linguagem privada e as idéias de privacidade epistêmica e de privacidade ontológica. Tais noções por sua vez, estariam na base de uma visão da mente como sendo um

teatro interno, cujo acesso seria facultado apenas a um espectador, o possuidor da sensação. Essa noção estaria, no entanto, baseada em ilusões lingüísticas, de modo que, caso a introspecção exista, não poderia ser compreendida simplesmente como uma percepção interna, posto que a idéia de percepção aqui, é construída sobre um mesmo modelo lingüístico da percepção de objetos empiricamente observados. Esta seria, no entanto, uma concepção equivocada, posto que “dirigir a atenção” a um estado interno não seria o mesmo que “dirigir a atenção”, por exemplo, a uma cor ou a um balaio de bananas.

Diante do corpo de questões filosóficas e das críticas as concepções tradicionais de privacidade epistêmica e privacidade ontológica, discutidas no presente capítulo, cabe agora delinear alguns pontos a crítica de Wittgenstein torna de peculiar interesse para o desenvolvimento do presente trabalho: (1) de que modo o aspecto metodológico do argumento do *cogito* pode ser posto em questão com base os conceitos expressos no pensamento do segundo Wittgenstein? (2) Qual a relação que o argumento cartesiano do *cogito* mantém com a estrutura lingüística que lhe dá sustentação? (3) É possível estabelecer-se uma relação entre o argumento contra a linguagem privada de Wittgenstein e o argumento do *cogito* de modo a que as implicações conceituais do primeiro sirvam para invalidar o corpo de conceitos metafísicos contidos que estruturam o segundo? (4) as idéias de Wittgenstein dizem respeito apenas a faceta da privacidade epistêmica e a determinados aspectos do uso de termos da referentes a sensação privada, ou podem também dizer respeito a privacidade ontológica? Para encontrar uma resposta às perguntas acima formuladas faz necessário analisar de modo acurado o artigo de Anthony Kenny, intitulado *Cartesian Privacy* (1966), que busca apontar as conexões entre o argumento de Wittgenstein e as noções cartesianas de privacidade, tomando como base a dependência conceitual que a idéia de linguagem privada tem com as duas formas de privacidade (epistêmica e ontológica) presentes na filosofia cartesiana da consciência. Também será analisada, no próximo

capítulo, objeções à hipótese de Kenny, a fim de confrontar argumentos contrários a possibilidade de uma conexão entre o argumento contra a Linguagem Privada e o argumento cartesiano do *Cogito*.

#### **4. FALO, LOGO CONVIVO: PRIVACIDADE CARTESIANA E A CRÍTICA À LINGUAGEM PRIVADA**

Como foi observado no capítulo anterior, o argumento contra a linguagem privada aparece inserido nas discussões relativas a relação interno-externo, acerca do significado de se seguir uma regra e da natureza das expressões da linguagem, presentes, de modo bastante evidente na segunda fase do pensamento de Wittgenstein. A idéia de linguagem privada não está baseada simplesmente na noção de uma linguagem falada por uma só pessoa, mas numa linguagem que, por sua natureza, só pudesse ser falada por uma só pessoa, posto que diria respeito apenas a conteúdos internos, acessíveis apenas ao falante. Duas são as bases da crítica de Wittgenstein, por um lado uma descrença no uso subjetivo da memória como instrumento de fixação da relação palavra-coisa ou palavra-sensação, por outro lado uma visão acerca da natureza e gênese da linguagem como estando calcada no uso de regras baseadas em critérios públicos de correção. No capítulo anterior também foi analisado, de modo acurado, a relação que o argumento de Wittgenstein contra a linguagem privada mantém com as noções clássicas de privacidade epistêmica e privacidade ontológica. Observou-se que, caso o argumento de Wittgenstein esteja certo, as concepções de privacidade epistêmica e de privacidade ontológica inviabilizariam qualquer tipo de discurso acerca das experiências internas, com base no fato de que uma linguagem que apenas faça referência à experiências internas, só acessíveis ao portador da experiência, não poderia ser compreendida por alguém que não tivesse o mesmo tipo de experiência. Tal fato, como já foi observado, dissocia a idéia de linguagem da idéia de

comunicabilidade. Estaria-se então diante de uma linguagem baseada na privacidade epistêmica e, de certo modo, também ontológica, que deveria, para ser privada, prescindir justamente daquilo que a constitui enquanto linguagem, a saber: o atributo da comunicabilidade, a presença de critérios de correção (tendo em vista que critérios privados são apenas pseudo-critérios) e, como consequência, critérios estáveis para o uso de termos. Com base no que foi observado no capítulo precedente, cabe agora analisar como as críticas a possibilidade de uma linguagem privada, que podem ser estendidas a noção de privacidade epistêmica e ontológica, poderiam se adequar ao fundacionismo cartesiano, tendo em vista ser este, um modelo teórico de pensamento que mantém íntimas relações com as noções de privacidade descritas acima, e que também está na base de toda uma construção conceitual acerca da natureza da mente, de sua distinção do corpo, na preponderância das experiências privadas de introspecção como fonte de conhecimento e na dicotomia interno-externo.

A fim de estabelecer com maior clareza o vínculo que pode-se existir entre a idéia de linguagem privada, objeto da crítica de Wittgenstein, e o fundacionismo cartesiano, faz-se necessário uma análise mais pormenorizada do texto de Anthony Kenny (1966), intitulado *Cartesian Privacy*, que propõe a utilização da filosofia do segundo Wittgenstein, como ferreamente crítica para se desmontar determinados conceitos metafísicos presentes na filosofia moderna e que emprestam sua fundamentação da visão cartesiana de privacidade.

#### **4.1 Hipótese de Anthony Kenny e a privacidade cartesiana**

Kenny se propõe a examinar se a hipótese da filosofia de Wittgenstein poder ser aplicada para refutar o dualismo cartesiano. A fim de realizar esse intento hercúleo (para alguns fadado ao

fracasso), aponta a contribuição de Descartes para a idéia tradicional de privacidade situando-a num campo epistemológico e psicológico, em cujo escopo vai produzir uma mudança de enfoque no que diz respeito às relações entre a parte física (*res extensa*) e a parte mental (*res cogitans*) que compõe o ser humano. Se do ponto de vista ontológico a inovação de Descartes se situa na proposição da existência de três substâncias distintas (Deus/ uma coisa pensante/ uma coisa extensa), do ponto de vista epistêmico se basearia na idéia de que a mente é mais bem conhecida e imediatamente acessível, ao passo que o corpo, apenas se conhece de modo indireto pela interferência dos sentidos. Na visão da escolástica medieval o conhecimento da mente se inseria no campo mais amplo do conhecimento dos objetos físicos do mundo natural, tendo em vista que todo o esforço intelectual digno de nota estaria assentado sobre as bases da investigação do universo físico. O sentido da prioridade epistêmica da mente em relação ao corpo, se baseia no fato de que o interno, por seu caráter privado e imediato, é mais facilmente acessível ao conhecimento dos sujeitos do que o corpo que só pode ser conhecido de modo intermediário, por meio de dados sensoriais.

A abrangência da idéia de pensamento na filosofia cartesiana, alcança elementos que, na tradição escolástica de Aquino (KENNY, 1966) relacionavam-se aos sentidos, como por exemplo: vontades, desejos, emoção, prazer e dor. Na visão cartesiana esses sentimentos, por prescindirem da característica essencial da matéria, a saber: extensão; não poderiam fazer parte de outra coisa que não a substância pensante. Tais aspectos (dor, desejo, imaginação, sentimentos) seriam distintos modos de pensar. Pensamento é neste sentido uma categoria mais ampla, envolvendo todas as operações da alma. Num sentido mais específico, o termo pensamento diria respeito a tudo aquilo que, de um modo ou de outro, é imediatamente conhecido e possuído pelo pensador. Sob esse aspecto os pensamentos seriam mais facilmente acessados pela consciência, pelo o simples fato de serem seus elementos constituintes, ao passo de que os

objetos dos sentidos fariam um longo e indireto caminho. Kenny (1966) alerta para o fato de ser possível encontrar certa ambigüidade na definição cartesiana de consciência, ora sendo esta apresentada como algo que acompanha o pensamento, ora sendo identificada como sendo idêntica ao pensamento. Em alguns momentos os atos mentais estão identificados como produto de uma espécie de híbrido pensamento-consciência, em outros os atos mentais estariam acompanhando o híbrido pensamento-consciência. Esta ambigüidade apontada por Kenny não seria um descuido acidental, mas a evidência de um erro no sistema cartesiano, que teria relação íntima com o modo como o argumento do *cogito* é apresentado. Dois pontos importantes devem também ser frisados, como sendo derivações do argumento do *cogito*. Inicialmente o fato de que as relações existentes entre o pensamento e suas causas corporais seriam meramente contingentes (KENNY, 1966) de modo que os pensamentos poderiam existir mesmo que a sua contraparte corporal não existisse. Além disso, fica evidente que a ocorrência de pensamentos não se dá sem o conhecimento de sua ocorrência. Não há como duvidar da ocorrência de um pensamento que se pensa. Tal consequência, como pode ser imediatamente percebida, tem ligações estreitas com a forma de apresentação do argumento do *cogito*. O artigo de Kenny indica que a grande inovação cartesiana, no que diz respeito a filosofia da mente, se dá por meio da construção de uma equivalência entre, de um lado a introdução da noção de pensamento como característica essencial do mental e, de outro lado, a substituição da noção de racionalidade pela de privacidade no que diz respeito a marca essencial do fenômeno mental. Sob esse aspecto Descartes vai estabelecer, como grande novidade de sua *Metafísica*, uma identidade entre o mental e o privado, de modo a que ambos sejam equivalentes, exercendo a função de pano de fundo que definiria a experiência do pensamento. Estaria centrada nessa identidade a inovação cartesiana e o principal ponto ao qual o argumento de Wittgenstein poderia alvejar (KENNY: 1966, 361). O que o filósofo austríaco vai tentar produzir com suas reflexões sobre a privacidade,

presentes na segunda etapa de seu exercício filosófico é, segundo Kenny, a cisão da identidade cartesiana do mental com o privado. Isso se dá em dois movimentos conceituais. Num primeiro, Wittgenstein vai tender a equiparar o mental com aspectos peculiares do uso da linguagem e, num segundo movimento vai tentar mostrar que a linguagem não pode ser privada. Kenny admite que tanto o argumento contra a linguagem privada quanto o do *cogito* estão no cerne do pensamento de seus inventores e que levam a visões epistemológicas distintas acerca da relação mente-corpo. Se o argumento do *cogito* estiver correto, a mente será mais facilmente conhecida do que o corpo, caso o argumento contra a linguagem privada seja válido, o conhecimento do corpo teria prioridade epistêmica sobre a esfera do mental. O que Kenny está procurando tornar evidente é que os dois argumentos são auto-excludentes, de modo que, estando um correto, o outro teria, necessariamente que estar incorreto. O vínculo entre os dois argumentos pode ser rastreado a partir do fato de que, tanto Wittgenstein quanto Descartes, terem utilizado o exemplo da dor para ilustrar, tanto a crítica a possibilidade de uma linguagem privada quanto a noção cartesiana de idéias claras e distintas.

O termo “dor” deve referir-se justamente àquilo que Wittgenstein veio a chamar de “sensação privada imediata”, algo que só pode ser conhecido pelo falante. Sob o ponto de vista de Descartes o termo dor tem a ver com a percepção dos sentidos internos:

Primeiramente, pois, senti que possuía cabeça, mãos, pés e todos os outros membros de que é composto este corpo que considerava como parte de mim mesmo ou, talvez, como o todo. Demais, senti que esse corpo estava colocado entre muitos outros, dos quais era capaz de receber diversas comodidades e incomodidades e advertia essas comodidades por um certo sentimento de prazer ou de voluptuosidade e essas incomodidades por um sentimento de dor. E além desse prazer e dessa dor, sentia também em mim a fome, a sede e outras semelhantes apetites, como também certas inclinações corporais para a alegria, a tristeza, a cólera e outras paixões semelhantes; e, no exterior, além da extensão,



das figuras, dos movimentos dos corpos, notava neles a dureza, o calor e todas as outras qualidades que se revelam ao tato. Demais, aí notava a luz, cores, odores, sabores e sons, cuja variedade me fornecia meios de distinguir o céu, a terra, o mar e geralmente todos os outros corpos uns dos outros. (DESCARTES, 1994, P. 182 – 183)

Sob o aspecto da filosofia de Wittgenstein (PI, I 246 e 253), a dor é privada no sentido de ser desprovido de coerência dizer a si mesmo que se duvida da dor que se está sentindo. O conhecimento da própria dor, no momento em que a dor acontece, é um dado tão inquestionável que não faz o mínimo sentido dizer “eu não sei se estou sentindo a dor de cabeça”. Neste enfoque, o conhecimento imediato da dor vai indicar que esta é uma sensação de cuja a existência o possuidor não pode duvidar, ao passo que os outros poderiam apenas inferir suas existência mediante a observação do comportamento de dor, empiricamente observado. Seria justamente neste aspecto que Descartes vai indicar que o sentido de dor é privado. A certeza da própria dor é proporcional a incerteza da dor do outro. Tal fato pode ser explicado ao nos depararmos com o comportamento animal de dor. De acordo com Kenny (1966), Descartes advoga que os animais se comportam como se sentissem dor sem sentirem realmente, posto que seriam autômatos sem alma.

Wittgenstein não parece admitir esse tipo de cisão entre o comportamento empiricamente observado e a realidade mental interior. Afirmar que algo ou alguém se comporta como se sentisse dor, sem sentir (a não ser num palco de teatro ou quando se está deliberadamente tentando enganar alguém) seria algo muito semelhante a duvidar da própria dor, de modo a se admitir a frase “eu não sei se estou sentindo dor”. Por em dúvida as próprias sensações de dor é algo sem sentido. Saber que se está com dor seria idêntico a estar com dor, sendo, de um modo ou de outro, insensato, imaginar que alguém que tem uma dor não saiba que tem essa dor:

Em que medida minhas sensações são privadas? – Ora, apenas eu posso saber se realmente tenho dores; o outro pode apenas supor isto. – De certo modo, isto é falso, de outro, absurdo. Quando usamos a palavra “saber”, como normalmente é usada (e como deveríamos, pois, usa-la!), então os outros freqüentemente sabem quando tenho dores. – Sim, mas não com a certeza com que eu próprio sei! – De mim ninguém pode dizer (a não ser por brincadeira) que sei que tenho dores. O que isto pode significar, a não ser que tenho dores? (PI, I 246)

Seguindo outro enfoque, Descartes (1998), nos *Princípios da Filosofia*, vai admitir a absoluta autoevidência da dor apenas na medida em que indica a presença de uma dor severa como sendo, necessariamente, clara, de modo que o sujeito não teria como questionar a existência desta dor. No entanto, sob o aspecto da distinção, tal evidência não é absoluta, de modo a ser possível permanecer algum tipo de dúvida a respeito da natureza da dor que acontece ao sujeito. Kenny (1966) identifica em Descartes três elementos designativos do fenômeno dor: (1) a dor em si; (2) a percepção da dor e (3) o julgamento acerca da natureza da dor. Mesmo que a percepção da dor e a dor em si sigam-se uma a outra, isso não implica que elas sejam idênticas. De modo que a percepção da dor possa ser algo distinto da dor em si e também do julgamento acerca da natureza da dor.

No que diz respeito do problema da relação entre a dor e a percepção da dor, Kenny (1966) aponta duas respostas de Descartes. Num primeiro aspecto identifica-se a clareza à intensidade indicando que, ao sentir-se uma grande dor também está-se tendo uma clara percepção desta mesma dor. Num segundo aspecto ocorre a identificação da clareza na percepção da dor ao julgamento cuidadoso que se faz acerca da sua natureza. O que distingue o julgamento acerca da natureza da dor, da pura percepção da dor, seria justamente o fato de que, no primeiro caso, se

esta diante de um ato de vontade. O elemento volitivo do julgamento é que induz ao erro, tendo em vista que se formam julgamentos acerca daquilo que não é percebido. A inconsistência da doutrina cartesiana estaria justamente no fato desta cindir em três aspectos a experiência da dor de modo a não se dar conta que, a percepção clara e distinta da dor não é separável nem da ocorrência da dor em si, nem do julgamento que pode ser feito sobre a origem e a natureza da dor. Duas seriam as condições para uma percepção clara e distinta, primeiro o fato do objeto da percepção ser manifesto e depois que a própria percepção seja acurada. A ilusão cartesiana estaria fincada na idéia de que a percepção da dor seria um elemento intermediário entre a dor em si e o julgamento acerca da sua natureza. De modo que haveriam duas propriedades distintas da percepção, uma, que seria a clareza, atributo inerente intensidade da dor, e uma outra que seria a distinção, ligada de modo íntimo, ao julgamento acerca da natureza da dor. Ao afirmar que não é razoável se duvidar da própria dor ao se utilizar um jogo de linguagem com “dor”, Wittgenstein está, segundo Kenny, estendendo a crítica a tripartição da idéia de dor para a noção de “identificação das próprias sensações”. A identificação da sensação de dor estabelece uma ligação imediata entre a ocorrência da dor e a expressão lingüística desta ocorrência “eu estou sentindo uma dor”. As possibilidades de discrepância entre a dor e o comportamento de dor, podem ocorrer em situações nas quais haja comportamento de dor sem dor (um ator num palco por exemplo) ou dor sem comportamento de dor (alguém que esforça por não demonstrar a própria dor para outro). Da mesma forma, pode-se haver discrepância numa incorreta articulação entre reconhecimento da dor e expressão da dor, de forma que uma expressão inexata siga uma cognição correta ou uma cognição incorreta abra espaço para uma expressão exata.

Wittgenstein alerta para o fato (PI, I 271) de que esse tipo de discrepância não seria uma possibilidade genuína, apelando para o exemplo do lingüística privado. Uma discrepância entre uma sensação interna e sua expressão não ocorre de fato. Num jogo de linguagem no qual o

termo “dor” é utilizado, o que define a relação correta entre a sensação interna e sua expressão são os critérios intersubjetivos de correção, que são apreendidos pelo falante por meio do seu convívio com uma comunidade específica. Não há nada na sensação da dor e em suas contrapartidas lingüísticas, que possibilite ou impossibilite sua ligação correta. Os critérios de correção desse tipo de ligação são aprendidos externamente por meio de um processo de aprendizado do uso de termos. Mas qual a relação entre o argumento de Wittgenstein e o cartesianismo? Fica óbvio a crítica a tripartição cartesiana do fenômeno da dor, mas e quanto à questão da experiência do *cogito*? Poderia-se utilizar o mesmo modelo argumentativo? Kenny (1966) argumenta que o *cogito* cartesiano corresponde a uma sensação de tipo privada, desconectada das expressões corporais. A percepção do *cogito* em sua auto evidência é adquirida mediante uma visão imediata e intelectual do processo do pensamento, estaria então no âmbito da identificação de uma sensação por meio de um critério subjetivo de vinculação entre a expressão (*cogito*) e a sensação privada (processo de pensamento). Kenny admite que, caso um espírito cartesiano use algum tipo de linguagem, deverá ser uma linguagem privada. Tal fato decorre da noção cartesiana de uma independência da autoevidência do *cogito* em relação a existência de outros corpos, inclusive o do próprio pensador, de modo que seria possível o aprendizado de palavras para sensações que não apresentariam uma contraparte na expressão corporal. Afinal, no decorrer do próprio desenvolvimento do argumento do *cogito* Descartes se esforça em negar e abandonar, mesmo que metodologicamente, qualquer referência a objetos empiricamente percebidos. Se a relação entre o termo *cogito* e a sensação privada que lhe diz respeito (processo de pensamento) pode ser identificada mesmo que tudo o mais seja posto em dúvida, então esse vínculo entre sensação interna e expressão lingüística também deve preceder de tudo mais, devendo ser estabelecida de modo independente das expressões corporais e da existência de outros sujeitos. Sendo assim, a mesma crítica que Wittgenstein estabelece contra o seu lingüista

privado poderia também ser estendida ao pensador cartesiano, que, por força do seu próprio argumento, deve abrir mão de critérios externos que intermedeiem a vinculação entre a expressão de sua vivência privada (*cogito*) e da sua sensação particular do processo do pensamento. Se Descartes abre mão do mundo, deveria construir também critérios subjetivos para relacionar uma expressão como *cogito* à ocorrência de uma sensação interna (processo de pensamento), caso esses critérios não sejam realmente critérios (como Wittgenstein procura provar) então Descartes não estaria fazendo nada mais do que balbuciando palavras e relacionando-as aleatoriamente a ocorrências de sensações internas, ou teria de admitir que o mundo, presente na sua linguagem através dos critérios intersubjetivos de correção que lhe são inerentes, não pode ser descartado, tornando assim, a autoevidência do *cogito* como princípio primeiro de seu edifício metafísico, nada mais do que um princípio derivado do aprendizado público de regras para o usos de termos designadores de ocorrências de sensações privadas. Por qualquer um dos dois caminhos o cartesianismo inviabiliza-se.

Apesar da aparente clareza da conexão entre a crítica de Wittgenstein à linguagem privada e o fundacionismo cartesiano, algumas objeções podem ser direcionadas a hipótese de Kenny. Na próxima seção analisar-se-á uma dessas objeções, descrita por Costa (1999) e provavelmente a mais bem construída delas, a fim de testar até que ponto a hipótese de Kenny de uma aplicabilidade do argumento contra a linguagem privada, com todas as conseqüências filosóficas que dela podem advir, possa realmente invalidar as conseqüências filosóficas que surgem do argumento do *cogito*.

#### **4.2 Experiência de pensamento do Cérebro no recipiente e objeções a idéia de Anthony Kenny.**

Como foi analisado na seção anterior, Kenny estabelece, a partir da discrepância entre idéia de “dor” presente tanto nos arredores do argumento cartesiano, e os preceitos básicos que antecederiam o argumento contra a linguagem privada de Wittgenstein, as bases para a invalidação do fundacionismo cartesiano, em função da demonstração da impossibilidade da experiência do lingüista privado, descrita por Wittgenstein em suas *Investigações Filosóficas*. Como foi observado na seção precedente, Descartes admitiria uma tripartição na experiência de dor (compreendida como modelo do que viria a ser as experiências internas) calcada na idéia da ocorrência da dor, da percepção da dor e na construção de um juízo acerca da natureza da dor, de modo que, entre a ocorrência da dor e o julgamento acerca da sua natureza, ocorreria um processo intermediário de percepção interna da dor. Wittgenstein por sua vez, não admitiria essas instâncias intermediárias de maneira a entender a ocorrência da dor como um processo homogêneo e diretamente interconectado com a percepção da dor e o julgamento acerca da sua natureza. A seção anterior deixou claro que o exemplo da dor pode servir de modelo para as demais experiências privadas. Sob esse aspecto, Descartes admitiria uma desconexão entre a contrapartida da expressão externa de uma experiência privada e sua ocorrência interna, de maneira a ser possível entender seu argumento do *cogito* como um modelo de nomeação privada de uma experiência interna, tendo em vista que a palavra *cogito* pode ser adequada a experiência interna do pensamento, mesmo que nada de exterior exista. Como consequência, poderia-se admitir a pertinência de conectar à experiência privada do pensamento o termo *cogito*, sem recorrer-se a nenhuma instância intersubjetiva. Deste modo, Kenny deixa claro, como foi abordado na seção anterior, que é possível estender a crítica que Wittgenstein constrói contra seu

lingüista privado ao sujeito cartesiano, tomado este como um exemplo do tipo de lingüista que o argumento contra a linguagem privada vai criticar.

A hipótese da refutação do argumento cartesiano do *cogito* com base no argumento contra a linguagem privada, baseia-se, de fato, na refutação da possibilidade de uma linguagem mentalista que se refira a objetos mentais privados como “sensações de dor”, “pensamento” e até mesmo a idéia de “Eu”. Se só o sujeito portador da experiência tem acesso às suas sensações privadas, como estabelecer critérios públicos de correção de uma linguagem que faça referência a esse tipo de sensação? Sem tais critérios como poderia-se considerar que o falante privado possui uma linguagem qualquer? A referência a objetos empíricos não seria tão problemático, posto que, tais objetos, por serem empiricamente partilháveis, não estariam situados na mesma categoria dos objetos imateriais, que só poderiam ser conhecidos mediante uma introspecção intelectual privada. Não é o caso que Wittgenstein, a exemplo dos Behavioristas lógicos ou analíticos, negue a existência de estados mentais internos o fato é que, tais estados são logicamente inseparáveis de critérios públicos de identificação, ou seja, estados mentais podem ser mentais e internos, mas não, necessariamente, privados. A compreensão de uma linguagem mentalista não estaria, deste modo, deslocada da intermediação de critérios comportamentais empiricamente observáveis (COSTA, 1999).

Existem, com base nestes pressupostos, ao menos duas boas razões para se afirmar que o argumento de Wittgenstein refuta o *cogito* cartesiano. A primeira diz respeito à noção de que Descartes, ao estruturar seu argumento, estava concebendo o *cogito* como um processo interno privado nos moldes do descrito por Wittgenstein, o que implicaria o desenvolvimento de uma linguagem mentalista relativa a estados mentais introspectivamente acessíveis. A segunda indica que o *cogito* só pode ser uma verdade que fundamente todas as outras verdades ou um princípio axiomático do edifício conceitual cartesiano, se ele for válido, ainda que tudo o mais seja mera

ilusão, até mesmo a comunidade de falantes que estabeleceria os critérios públicos de correção do uso de termos da linguagem que Descartes emprega para elucidar seu argumento. Entretanto, caso isso esteja correto, Descartes teria que estruturar critérios privados de correção para o uso de termos de sua linguagem e, se isso for o caso, o argumento cartesiano não seria nada mais do que um exemplo típico de discurso privado. Uma objeção que pode ser levantada contra a primeira razão (COSTA, 1999) é a de que o tipo de objeção que se pode fazer a Descartes também pode ser feita a todo um outro grupo de filósofos como Locke, Kant e Husserl, que constituiriam suas bases filosóficas num corpo de termos mentalistas que fariam referência a privacidade epistêmica e ontológica, de modo que não haveria nada de específico no argumento contra a linguagem privada que atacasse diretamente a lógica interna do argumento cartesiano. Tal objeção parece ser pertinente no que diz respeito ao argumento do *cogito*, mas não diz muito sobre a aplicabilidade da crítica de Wittgenstein, com o desenvolvimento do seu tipo peculiar de behaviorismo, que questiona a independência lógica entre uma linguagem mentalista e uma linguagem fisicalista, a noção cartesiana de privacidade que, em parte decorre do argumento do *cogito*, mas em parte também lhe empresta fundamento.

No caso da segunda razão, uma objeção que se poderia levantar, se baseia na experiência de pensamento do cérebro no recipiente (COSTA, 1999). Tal experiência de pensamento tem por objetivo demonstrar que é possível que existam critérios intersubjetivos de correção de uso de termos, mesmo que não haja uma comunidade lingüística real. Isso se dá mais ou menos da seguinte maneira: imagine-se que o sujeito cartesiano seja um cérebro em um recipiente e que o mundo externo nada mais seja do que uma simulação de mundo externo, produzida por um supercomputador, e introduzida no cérebro do sujeito cartesiano. Do mesmo modo que o supercomputador simula o mundo externo simularia também a existência de outras pessoas que, a despeito de não serem reais, falam uma linguagem que só existiria na mente do sujeito, mas que



apresentariam critérios externos de correção fornecidos pela comunidade lingüística virtual. Isso implicaria que o sujeito cartesiano poderia aprender regras para o uso de palavras relativas a experiências internas como “pensamento” ou “sentir uma dor”, com base em critérios de comportamentos empiricamente observáveis, fornecidos por membros virtuais de uma comunidade lingüística que não existe. Estaria-se então diante de uma subjetividade imaginária. Aparentemente esta experiência de pensamento invalidaria o argumento contra a linguagem privada em si, posto que não seria necessária uma comunidade lingüística real para se estruturar critérios estáveis de uso de termos em uma linguagem. Além disto, uma objeção baseada na experiência de pensamento do cérebro no recipiente, poderia também justificar o fato de ser possível estruturar um discurso sobre a auto evidência do *cogito* mesmo que tudo o mais não existisse. A dúvida de Descartes estaria assim justificada e seu modelo metodológico faria sentido, tendo em vista que, ainda que a realidade externa fosse virtual, seriam preservados critérios intersubjetivos para a correção do uso de regras lingüísticas.

A fim de tornar mais claro o que se pretende com uma experiência de pensamento do tipo da descrita acima, cabe aqui uma reflexão sobre os critérios de realidade e virtualidade. Ao admitir a possibilidade da inexistência do mundo exterior, Descartes está tentando mostrar que o *cogito* pode ser pensado, a despeito, da existência de qualquer outra coisa. No entanto, se não há nada além do sujeito pensante, se não há nada que possa ser confrontado com o real, como seria possível definir o aparente? Haveriam critérios de realidade que iriam permitir a inferência da existência de uma realidade objetiva (COSTA, 1999), estes seriam: (1) independência da vontade; (2) maior intensidade da experiência; (3) co-sensorialidade; (4) possibilidade de intersubjetividade; (5) regularidade em conformidade com as leis naturais. Aplicando-se esses critérios, por exemplo, ao computador no qual esta dissertação está sendo escrita, poder-se-ia constatar que (1) a existência deste computador independe da vontade do sujeito que escreve a

dissertação, posto que ele não pode sumir mediante apenas o desejo de alguém, sem uma contrapartida de uma ação concreta (diferente, por exemplo, da imagem mental deste computador); que (2) os aspectos sensoriais do computador são mais intensos do que os da simples imagem mental; (3) que a experiência sensorial do computador não se restringe a um só sentido, como no caso de sua imagem mental; que (4) a experiência sensorial do computador não é exclusiva do sujeito que escreve a dissertação, podendo ser partilhada com outros sujeitos e que (5) o computador real segue as leis naturais e as regularidades objetivas da física, de modo, por exemplo a não funcionar sem estar ligado a alguma fonte de energia. Mesmo diante da ocorrência de todos esses fatores ainda sim não estaria-se diante de critérios absolutamente seguros acerca do real. Isso ocorre devido ao fato de que esses fatores conjugados possam fazer parte do programa de computador que está sendo implantado no cérebro do sujeito cartesiano que bóia dentro de um recipiente. Deste modo admitiria-se um descolamento entre os critérios de realidade e os critérios de objetividade. Hipóteses como esta poderiam ser utilizadas como critérios de invalidação daquilo que se considera real, mesmo diante da presença dos critérios de realidade (na verdade tais critérios poderiam ser melhor denominados de “critérios de objetividade”) descritos acima, no entanto, só faria sentido uma total invalidade da aplicação destes critérios, mediante o confronto com uma outra realidade, que anularia os critérios aplicados até o momento. Isso indica que só faz sentido negar o mundo que se mostra como real se houver, de fato, um outro mundo efetivamente real que lhe sirva de contraponto. Desta feita, seria sem sentido imaginar que nada existe fora do eu-pensante tendo em vista que, caso o mundo externo seja mero simulacro virtual de um programa de computador, enxertado no cérebro do sujeito cartesiano, seria necessário a existência de um mundo exterior real que lhe fosse contraposto. Daí a incoerência de se admitir, como aparente, o mundo que os sentidos nos oferecem e, após isso, considerar como única a realidade do eu que duvida deste mundo aparente.

Do mesmo modo que não faz sentido admitir que o mundo que se pensa ser real não o seja, sem admitir a existência de um outro mundo que lhe seja contraposto e que funcione como o mundo real de fato. Não parece coerente que, mesmo sendo o sujeito cartesiano um cérebro no recipiente, não exista uma comunidade lingüística real, por trás da comunidade virtual formatada pelo supercomputador. Desta feita a comunidade lingüística virtual, para ser uma comunidade lingüística, deveria ser constituída com base nas regras de convivência constituídas pela comunidade lingüística real, representada na figura do programador do computador, a não ser que se imagine um computador que se auto programe, ou seja, um computador privado que construiria para si os critérios de uso das regras de linguagem e forjaria uma comunidade lingüística com base nessas regras e as implantaria na mente do sujeito cartesiano. No entanto, se fosse possível haver esse supercomputador auto programável, seria ele mesmo, uma espécie de lingüista privado no sentido que Wittgenstein procura atribuir, e a objeção que poderia-se usar ao lingüista privado, também poderia se usar ao super computador auto programável. Desta feita, apenas uma comunidade lingüística real poderia fornecer os critérios de uso dos termos para o sujeito cartesiano, de modo que a hipótese do cérebro no recipiente não invalidaria o argumento contra a linguagem privada de Wittgenstein, muito pelo contrário, ajudando a confirmá-lo.

Apesar disso a hipótese do cérebro no recipiente ainda deixaria margem para admitir que mesmo ao duvidar-se da existência do mundo externo, ainda sim se poderia falar numa linguagem publicamente corrigível, de modo que tal constatação indicaria que o argumento do *cogito* não se enquadraria no modelo de discurso privado o qual Wittgenstein usa na sua crítica. Tal constatação seria suficiente para inviabilizar a utilização do argumento contra a linguagem privada como modelo de refutação específica do *cogito*. Entretanto, essa constatação apresenta um problema conceitual grave, que acaba por levar a uma estado de confusão que vai evidenciar o nível de dependência que a idéia de *cogito* mantém com o modelo de linguagem privada

descrito por Wittgenstein em sua crítica. Caso o argumento do *cogito* não é um exemplo de discurso privado no estilo wittgensteiniano, tendo em vista que os critérios de correção para o uso de termos lingüísticos, mesmos virtuais, podem ter sido oferecidos ao sujeito cartesiano, por Deus ou pelo supercomputador, então sua validade dependeria de critérios externos a sua própria enunciação. Deste modo, o argumento do *cogito* não poderia ser o princípio primeiro da metafísica cartesiana, devido ao fato de que a validade do enunciado “penso” dependeria de algo que não esteja contido no discurso de Descartes. Se isto estiver correto a dúvida metódica falha, posto que seu operador não atingiu o ponto arquimédico que pretendia atingir, ou seja, se o *cogito* for um exemplo de linguagem privada ele não é linguagem de fato (pelas razões que Wittgenstein apontou em sua crítica) e, se não é uma linguagem privada ele não é o *cogito* (no sentido que Descartes pretendia lhe dar). Nas duas hipóteses Descartes não conseguiria realizar o que havia pretendido posto que, na verdade, o ponto arquimédico no qual toda a dúvida cessa, não seria o enunciado “penso, logo existo”, mas sim “digo: ‘penso, logo existo’ logo participo de uma comunidade lingüística”.

Como foi observado no presente capítulo a análise de Kenny acerca da aplicabilidade dos conceitos filosóficos do segundo Wittgenstein como modelo para a refutação do fundacionismo cartesiano, se assenta num efonque acerca da contribuição de Descartes para a construção da idéia tradicional de privacidade, quer no campo psicológico, quer no âmbito de uma epistemologia. Haveriam, desta feita, inovações no pensamento de Descartes situados, do ponto de vista ontológico, na proposição da existência da cissão entre substâncias (coisa pensante / coisa extensa) e, do ponto de vista epistemológico, na idéia de que a coisa pensante é melhor e imediatamente conhecida pelo sujeito, ao passo que a coisa extensa é conhecida apenas de modo indireto. A relação entre os preceitos filosóficos cartesianos, montados com base nas conseqüências conceituais oriundas do argumento do *cogito*, podem ser confrontadas, desta

maneira, com o pensamento de Wittgenstein. O uso do termo “dor” que, em Wittgenstein refere-se justamente àquilo que se chama “sensação privada imediata”, que só pode ser conhecida pelo falante e que, em Descartes, aparece como uma forma de percepção dos sentidos internos, contribuiria de maneira importante para o modo pelo qual a visão de privacidade seria construída, no corpo das duas filosofias. Se, para Descartes a sensação própria de dor seria aprendida de modo mais fácil pelo possuidor da dor, ao passo que só se perceberia indiretamente a dor do outro, para Wittgenstein não parece razoável admitir uma cisão deste tipo, entre um componente empiricamente observado e a realidade mental interior. Sob esse aspecto, Wittgenstein, com seu tipo pouco ortodoxo de behaviorismo, estaria criticando uma espécie de visão mentalista presente não apenas no pensamento cartesiano, mas nas concepções metafísicas de uma série de filósofos .

Como foi observado no presente capítulo, Kenny aponta três elementos constituintes do fenômeno dor no pensamento cartesiano: a dor em si, a percepção da dor e o julgamento acerca da natureza da dor. O ponto frágil da idéia cartesiana acerca da dor, tendo em vista ser este o modelo das experiências privadas, estaria na cisão entre dor, percepção da dor e julgamento acerca da natureza da dor. A ilusão de Descartes estaria então em admitir que, entre a ocorrência de uma experiência privada e o julgamento de sua natureza, estaria uma percepção interna dessa experiência. A noção de dor, em Wittgenstein constrói uma crítica a tripartição cartesiana de modo que não haveria um intervalo entre a ocorrência da dor e o julgamento da dor, ou seja, ocorre uma ligação imediata entre ocorrência da dor e o julgamento sobre a natureza da dor. Desta feita, como ficou evidente no presente capítulo, não haveriam três etapas de conhecimento de experiências privadas, existindo apenas um momento imediato de ligação experiência interna-expressão externa. Os critérios de correção desta ligação imediata, seriam assim apreendidos externamente por meio de um procedimento de ensino-aprendizagem de uso de critérios de correção. Tomado deste modo, o pressuposto de que a experiência cartesiana da dúvida leva a

uma experiência de tipo privado de nomeação de uma sensação interna, a qual é possível mediante a independência da auto evidência do *cogito* em relação a existência das contrapartidas corporais. Desta feita, a reação que o sujeito cartesiano estabelece entre o termo *cogito* e a experiência privada do pensamento, deve ser imediata e auto evidentemente estabelecida, sem ser necessário recorrer-se a critérios externos de correção intersubjetiva do uso de termos. Sendo assim, como deixou claro o presente capítulo, a mesma crítica que pode-se estabelecer para o lingüista privado de Wittgenstein, também poderia ser utilizada para invalidar o sujeito cartesiano.

No entanto, como também ficou evidente, a hipótese de Kenny para a refutação do argumento cartesiano do *cogito* com base no argumento de Wittgenstein contra a linguagem privada, pode ser vítima de pelo menos duas tentativas de refutação. A primeira diz respeito a idéia de que o tipo de objeção que Wittgenstein poderia levantar ao *cogito* cartesiano, também poderia ser feito a todo um grupo de filósofos como Kant, Locke e Husserl, que seriam adeptos de uma linguagem mentalista, que procurasse cindir as experiências mentais privadas de sua contrapartida comportamental externa. Sendo assim, a crítica de Wittgenstein não invalidaria a lógica interna do argumento do *cogito*, mas apenas as suas conseqüências metafísicas, que não são exclusividade do pensamento cartesiano, mas que permeiam quase toda a filosofia ocidental. Quanto a isso pode-se responder que o quase-behaviorismo de Wittgenstein é, do mesmo modo que visão cartesiana acerca da natureza da mente, conseqüência de seu argumento de maneira que parece mais coerente utilizar este quase-behaviorismo para criticar as conseqüências conceituais da idéia de *cogito* e não sua lógica interna. Não seriam as conseqüências do argumento contra a linguagem privada que iriam afetar a lógica interna do argumento do *cogito*, mas sim, a lógica interna do argumento contra a linguagem privada que poderia realizar tal intento. Entretanto, como ficou claro no presente capítulo, existe uma segunda tentativa de refutação que diz respeito

especificamente a lógica interna do argumento contra a linguagem privada e que poderia inviabilizá-lo e exterminar a hipótese de Kenny. Tal objeção se baseia na idéia de que seria possível a existência de uma linguagem sem que, par tanto, fosse necessário a existencia de uma comunidade lingüística real. O arcabouço desse tipo de pressuposição pode ser extraído da experiência de pensamento do cérebro no recipiente. Poderia-se imaginar, por exemplo, que o sujeito cartesiano fosse um cérebro num recipiente, no qual seria implantado, por meio de um supercomputador, um simulacro de mundo externo, de maneira que forjaria-se, junto com esse mundo externo, a existência de outras pessoas que constituiriam a suposta comunidade lingüística que iria emprestar critérios para o uso dos termos da linguagem do sujeito cartesiano. Ora, sendo assim, não seria logicamente incoerente admitir que fosse possível construir uma linguagem com base em critérios de correção de uso de termos oriundos de uma comunidade lingüística irreal, ou que, mesmo que a realidade do mundo exterior não seja garantida, ainda sim seria possível para o sujeito cartesiano estruturar seu discurso privado acerca da experiência do *cogito*. No entanto, como foi observado no presente capítulo, mesmo uma comunidade virtual, produto de um super computador, teria que basear-se em critérios de uso de termos emprestados ao programador, que, por sua vez, participaria de uma comunidade lingüística real. Desta feita, a hipótese do cérebro no recipiente estaria invalidada posto que, mesmo que as pessoas participantes da simulação de mundo projetado pelo supercomputador na mente do sujeito cartesiano, fossem virtuais, os critérios de correção dos termos da sua linguagem, tomadas de empréstimo do programador do computador, seriam reais. A única solução neste caso, para se preservar a coerência da hipótese do cérebro no recipiente, seria pensar num computador que se auto programasse, criando, privadamente, uma realidade exterior, uma comunidade lingüística e critérios para a correção de termos numa linguagem. Entretanto caso esse suposto supercomputador se auto programe, seria, ele mesmo um lingüista privado, impossibilitado de produzir critérios de correção de termos. Por

outro lado, caso a objeção da hipótese de Kenny com base na utilização da experiência de pensamento do cérebro no recipiente caminhe no sentido de justificar a hipótese cartesiana de que seria possível adequar o termo *cogito* a experiência privada do pensamento, mesmo que a realidade externa seja virtual, posto que, mesmo sendo a realidade externa virtual, seus critérios de correção seriam intersubjetivos, então a experiência do cérebro num recipiente acabaria também por colocar em questão o argumento cartesiano, posto que admitiria que o *cogito* cartesiano não é aquilo que pretende ser. Afinal, se os critérios de correção dos termos da linguagem cartesiana foram-lhe emprestados por algo externo (como um supercomputador por exemplo) então a adequação do termo *cogito* com a experiência do pensamento, não poderia ser considerada como o primeiro princípio (mesmo que esvaziadas suas pretensões ontológicas, estando-se, desta feita, reduzido aos aspectos puramente epistêmicos de sua enunciação) absolutamente auto evidente, do edifício cartesiano, tendo em vista que dependeria de uma base intersubjetiva que lhe oferecesse fundamento.

A partir disso, fica evidente a pertinência da hipótese de Kenny, posto que esta viabiliza um impasse no qual o argumento de Descartes cairia e que seria evidenciado pela crítica à linguagem privada, a saber: se o argumento do *cogito* for um exemplo de linguagem privada nos moldes descritos por Wittgenstein não é linguagem de fato e não poderia ser enunciado; caso, por sua vez, o *cogito* não seja um exemplo de linguagem privada não é um princípio primeiro de fato, tendo Descartes falhado em seu intento de encontrar um ponto absolutamente auto evidente, por meio do qual, seria edificado todo um sistema de verdades claras e distintas. A importância da hipótese de Kenny aparece assim, não apenas como uma abordagem acerca da abrangência filosófica do pensamento do segundo Wittgenstein, ou mesmo como uma demonstração das incongruências do fundacionismo cartesiano, mas sim como evidência de que a dúvida cartesiana



não alcançou o ponto em que se propunha alcançar, a saber: a base intersubjetiva da linguagem, que fundamentaria o solo lingüístico por meio do qual o pensamento vai brotar.

## 5. CONCLUSÃO

A guisa de uma conclusão pode-se observar que, como foi exposto no capítulo anterior, último desta dissertação, as conexões existentes entre a noção wittgensteinniana e a noção cartesiana de privacidade, tornam-se explícitas por meio da evidencia da relação que existe entre uma crítica à tripartição da natureza da dor, presente no pensamento de Descartes, e os modelos do uso de expressões de dor no campo do pensamento de Wittgenstein. Este é o ponto de partida por meio do qual Anthony Kenny vai procurar estabelecer as bases para uma crítica ao fundacionismo cartesiano com base no quase-behaviorismo de Wittgenstein, assumindo, como ponto de partida, que as lógicas internas, tanto do argumento do *cogito*, quanto do argumento contra a linguagem privada, são contraditórias. Se para Descartes entre a dor em si e o juízo acerca da natureza da dor existe a percepção interna da dor, cindindo as manifestações externas das sensações internas, para Wittgenstein esse tipo de cisão é apenas ilusória. O problema da noção cartesiana de privacidade é que ela preserva uma linguagem mentalista que admite uma fissura entre o externo e o interno. Como ficou claro no Terceiro Capítulo, essa distinção se encontra na base da idéia cartesiana que admite a possibilidade da existência de processos internos sem sua contrapartida comportamental externa. Essa primeira ilusão cartesiana vai fazer com que o pensador francês não se dê conta de que, ao vincular a experiência da auto consciência de seu próprio pensamento com a expressão *cogito*, estaria produzindo o mesmo tipo de distúrbio descrito por Wittgenstein quando da sua crítica ao lingüista privado. No entanto, algumas objeções poderiam ser levantadas contra a pertinência de se compreender a natureza do sujeito cartesiano, como sendo uma espécie de um gênero maior de experiência, descrita por

Wittgenstein em sua crítica. A experiência de pensamento do cérebro no recipiente que, supostamente, poderia invalidar a hipótese de Kenny através da idéia de que é possível a existência de critérios intersubjetivos de correção de uso dos termos calcados em bases virtuais e não reais, parece, a primeira vista, indicar que a despeito da realidade do mundo exterior não ser garantida, a experiência de se pensar, tal qual esta descrita na epopéia cartesiana, pode servir de arcabouço para um tipo de edifício sistêmico que fundamentasse toda uma construção metafísica de mundo. A experiência de pensamento do cérebro no recipiente, como foi observado no terceiro capítulo da presente tese, acaba, no entanto, por conduzir a um impasse conceitual envolvendo a noção de linguagem privada e sua relação com o *cogito*. O exemplo descrito por Costa (1999), apontaria para duas possibilidades: a primeira indica que, caso possa-se existir critérios de correção intersubjetivos baseados em um mundo exterior que não existe de fato, é possível imaginar uma linguagem que se estruture com base em critérios virtuais de correção do uso de termos, de modo que o argumento contra a linguagem privada não seria assim tão exato quanto parece, tendo em vista que seria possível a existência de uma linguagem mesmo que não existissem critérios intersubjetivos reais; a segunda possibilidade, aventada pelo exemplo descrito por Costa (1999), indicaria que a hipótese da possibilidade de se estabelecer uma conexão entre um termo (*cogito*) com uma determinada experiência interna (processo de pensamento), a despeito da irrealidade do mundo exterior não é de todo um disparate. Como foi visto no último capítulo da presente dissertação a primeira possibilidade é vazia posto que não há como imaginar uma intersubjetividade virtual, tendo em vista que, mesmo a intersubjetividade simulada no computador, teria sua base de formação na intersubjetividade lingüística real da qual o programador do computador participa. Caso, no entanto, se imagine um computador auto programável, a experiência do cérebro no recipiente não se salva, posto que esse seria um exemplo informatizado de lingüista privado e, caso seja assim, o argumento de Wittgenstein não

estaria invalidado, podendo ser usado contra o computador do mesmo modo que utilizado contra o falante privado. A segunda possibilidade, por sua vez, compromete o argumento de Descartes, tendo em vista que procura mostrar que, mesmo que não fosse real o mundo externo, ainda sim haveriam critérios intersubjetivos de correção de uso de termos numa linguagem. Entretanto, caso isso seja correto, a experiência do *cogito* cartesiano não levaria ao ponto ao qual Descartes pretendia chegar, tendo em vista que seria a comunidade lingüística virtual e não o *cogito* isolado o fundamento último, o solo estável, no qual toda a dúvida cessa.

Sob esse aspecto o impasse presente no pensamento cartesiano se caracterizaria da seguinte maneira: caso o argumento do cogito seja realmente um exemplo de linguagem privada tal qual a descrita por Wittgenstein em suas Investigações Filosóficas, então não seria, a rigor, um argumento posto que não poderia ser considerado como linguagem, mas, por outro lado, caso o argumento do *cogito* não seja um exemplo de discurso privado, não se prestaria àquilo a que Descartes havia proposto em sua obra, a saber: ser o *cogito* o princípio primeiro e absolutamente auto evidente, por meio do qual todo um edifício conceitual poderia ser construído. Ao se analisar com atenção o argumento de Wittgenstein, como foi feito no segundo capítulo da presente dissertação, pode-se perceber de imediato o estabelecimento relações simbióticas entre a idéia de regra e com os modelos de uso de expressões de dor, tornando deste modo evidente a sua abrangência e deixando margem para se compreender as ligações que podem se estabelecer entre o cartesianismo e a crítica radical de Wittgenstein. Tais ligações, por sua vez, podem ser estendidas desde a problemas relativos ao uso de um tipo mentalista de linguagem até a demonstração da incoerência das noções tradicionais de privacidade, tanto epistêmica quanto ontológica. As implicações do argumento de Wittgenstein contra a linguagem privada, no que diz respeito à demonstração dessas incoerências, deslegitima o esforço do lingüista privado cartesiano em construir um base para seu conhecimento fincada na sua própria experiência

privada de adequação entre uma experiência interna (pensamento) e um termo qualquer (*cogito*), na medida em que não existem critérios internos regulares para o uso de termos numa linguagem. Como foi observado no capítulo dois, critérios de correção para o uso de regras numa linguagem dependeriam da existência de um corpo intersubjetivo externo, que validasse o uso de tais termos e sua conexão, quer com objetos físicos, quer com sensações privadas. O segundo capítulo deixou claro deste modo, que a base e formação do fenômeno lingüístico não se fundamentaria em definições ostensivas privadas, escoradas num uso pessoal da memória como ferramenta de fixação de conexões palavra-coisa ou palavra-sensação. A preponderância de critérios externos de correção na construção das regras da linguagem aponta para a comprovação da hipótese de Kenny, tornando evidente a natureza da ligação do argumento de Wittgenstein e também de suas noções pouco ortodoxas acerca do funcionamento da mente e dos mecanismos de privacidade epistêmica, com a tradição fundacionista cartesiana. A crítica de Wittgenstein, desta maneira, pode ser estendida no sentido de abranger, não apenas a ilusão de que critérios privados internos seriam suficientes para se estruturar uma linguagem qualquer, mas também a idéia de que apenas o possuidor da sensação apresentaria acesso imediato e irrestrito a suas próprias sensações internas.

Num sentido profundo, as conseqüências teóricas dessa visão abrangeriam não apenas o fundacionismo cartesiano, mas sim quase toda tradição metafísica do ocidente, que desenvolve um modo mentalista de se referir aos fenômenos intra psíquicos. Como ficou evidente no primeiro capítulo desta dissertação, o tipo de experiência que Descartes estava procurando evidenciar por meio do seu argumento é uma experiência privada de dúvida, que o leva a por entre parênteses todo um conjunto de verdades tradicionalmente aceitas. Tal experiência contribuí de maneira clara para a construção da noção cartesiana de privacidade e da natureza da *res cogitans*, de modo a fornecer as bases por meio das quais Descartes vai construir toda uma

sistemática visão de mundo baseado na divisão entre substância extensa e substância pensante. A experiência da dúvida metódica, leva Descartes à experiência privada de se estabelecer uma conexão entre o termo *cogito* e a experiência interna do pensamento. Ao enunciar o *cogito, ergo sum*, Descartes não está se referindo apenas a um simples silogismo com uma premissa oculta. Se tal hipótese fosse o caso, então, como foi visto no primeiro capítulo, uma série de impasses conceituais seriam produzidos. Como justificar a inversão da fundamentação lógica das premissas no silogismo? Qual a especificidade da experiência do pensamento em relação a outras experiências? Como foi demonstrado no primeiro capítulo, Descartes constrói sua experiência do *cogito*, não como um simples silogismo, de modo que sua abrangência não deve se ater apenas ao aspecto formal. O *cogito* cartesiano apresenta-se como o resultado final de um procedimento metodológico introspectivo, uma evidência imponente de uma experiência privada supostamente travestida em discurso. Duas seriam as possibilidades de se compreender essa experiência, ou esta não seria uma experiência de lingüista privado e, portanto não seria *cogito*, ou seria uma experiência de lingüista privado e receberia as mesmas críticas que Wittgenstein estabelece em seu argumento. O fato, demonstrado no primeiro capítulo, é que em ambos os casos, a experiência do *cogito* se basearia não num formalismo peculiar, que aproximaria a análise de sua estrutura de um serviço para especialistas em lógica, mas sim numa experiência intelectual de introspecção, mais afeita a um equacionamento de sensações internas calcadas na empírica de uma pseudo psicologia experimental, cuja o arcabouço fundamental se basearia no fenômeno pouco seguro da introspecção.

Com base numa visão do argumento cartesiano como sendo a expressão formal de um tipo de experiência privada de nomeação de objetos internos e compreendendo a dependência de critérios externos para a construção de uma linguagem qualquer, pode-se afirmar que o argumento contra a linguagem privada pode utilizado como base para uma crítica ao

fundacionalismo cartesiano. Isso se dá devido ao fato de que a concepção cartesiana na qual o único ponto de partida para o conhecimento é a experimentação interior do próprio eu enquanto coisa pensante (*res cogitans*) pode ser questionada, com base na evidência de que esse fundamento único pressuporia a inexistência do mundo sensorialmente percebido, de maneira que a fundamentação cartesiana também prescindiria da existência de outras pessoas e, como conseqüência, de qualquer comunidade lingüística possível que pudesse emprestar valor semântico aos termos do próprio discurso cartesiano. Isso indica que tais pressupostos à fundamentação do conhecimento com base na experiência interna de Descartes vai de encontro à idéia de Wittgenstein, que aponta para o fato de que, apenas mediante a interferência de uma comunidade lingüística, funcionando como instrumento capaz de criar e corrigir as regras que constituiriam qualquer linguagem possível, é que seria possível imaginar a formação de uma linguagem qualquer. Desta maneira não seria razoável acreditar na possibilidade de Descartes ter realmente excluído a comunidade lingüística a fim de fundamentar a certeza de todo conhecimento numa experiência privada de reconhecimento de um eu pensante devido ao fato que, caso isso fosse real, não seria possível articular nenhuma linguagem significativa capaz de corporificar a experiência interna de apreensão do Eu pensante.

A presente dissertação demonstrou, desta maneira, que o argumento contra a linguagem privada do filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein e suas implicações no âmbito da filosofia da consciência podem ser utilizados, mesmo que de maneira indireta, para por em questão determinados pressupostos tradicionais acerca da privacidade, inclusive, dentre estes, a experiência cartesiana do *cogito*. O referido argumento, num sentido amplo, aponta para o campo das investigações de Wittgenstein acerca da relação entre a esfera do mental e o comportamento e, sob um ponto de vista mais restrito, discute a idéia de uma linguagem privada, não como um código pessoal ou uma linguagem exclusivamente utilizada em monólogos e que seja falada

apenas por uma só pessoa, ou restrita a um só falante, por questões factuais, mas sim como uma linguagem que, em princípio, não pode ser partilhada ou ensinada posto que seus termos referir-se-iam àquilo que só pode ser acessado por meio de experiências privadas imediatas. Tal enfoque vai por em questão, não apenas a possibilidade de se construir uma linguagem com base em critérios internos de correção, mas vai se estender a própria noção de privacidade epistêmica, que coloca sobre o possuidor privado da experiência a prioridade na apreensão de suas próprias experiências internas. No que diz respeito ao argumento específico do *cogito*, como ficou evidente no decorrer da presente dissertação, o argumento contra a linguagem privada alerta para o fato de que, sob o solo aparentemente firme de nossas próprias impressões internas e de nossas experiências privadas, existiria um canal por onde o mundo entra e constitui a base de nosso próprio processo de pensamento. Além da consciência do pensamento, existiria, deste modo, a base lingüística que fornece sentido a própria experiência do pensamento. Desta maneira fica evidente que o intuito cartesiano de basear as certezas de sua metafísica, na experiência auto evidente do pensar, acaba por esconder o fato de que, por trás de toda experiência privada de nomeação de sensações internas, imediatamente acessíveis apenas ao possuidor dessas sensações, se esconde, sorrateiro e muitas vezes imperceptível, a voz de uma comunidade externa de falantes que empresta sentido, não apenas ao articular sonoro dos sons de um discurso, mas, também, a própria experiência dita privada. Deste modo, pode-se considerar que, Descartes com sua dúvida metódica, acreditou realmente ter comprovado, entre outras coisas, a auto evidencia e absoluta independência do pensamento, mas acabou mesmo foi topando com os limites de sua própria linguagem. Um espaço pouco firme no qual aquilo que consideramos nossas experiências internas e privadas se dilui no amplo campo público daquilo que nos vincula enquanto humanos, a saber: nossa própria fala.



## 5. REFERÊNCIAS

AYER, A . J. Can There Be a Private Language? In: Stuart Shankar, org. *Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments*. London: Routledge, 1968.

\_\_\_\_\_. I Think, Therefore I Am. In: Willis Doney, org. *Descartes: A Collection of Critical Essays*. New York: Anchor, 1967.

\_\_\_\_\_. Wittgenstein On Certainty. In: *Understanding Wittgenstein*. New York – Ithaca: Cornell University Press, 1976.

BERNARD, Williams. The Certainty of the Cogito. In: Willis Doney, org. *Descartes: A Collection of Critical Essays*. New York: Anchor, 1967.

BEYSSADE, Jean-Marie. “A teoria cartesiana da Substância: equivocidade ou analogia?” *Analytica*. Rio de Janeiro, n. 02, p. 11 – 36, 1997.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

CHAVIRÉ, Cristiane. *Wittgenstein*. Tradução de Maria Luiza de A . Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

COSTA, Cláudio Ferreira. *Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/UFRN, 1999.

COTTINGHAM, John. *A Filosofia de Descartes*. Tradução de Maria do Rosário Sousa Guedes. Lisboa: Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. *A filosofia da mente de Descartes*. Tradução de Jesus de Paula Assis. São Paulo: UNESP, 1999.

\_\_\_\_\_. *Dicionário Descartes*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

DESCARTES, René. *Obra Escolhida*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Pardo Jr. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

\_\_\_\_\_. *Os Princípios da Filosofia*. Tradução de Alberto Ferreira. Lisboa: Guimarães Editores, 1998.

\_\_\_\_\_. *Regras Para A Direção do Espírito e Discurso do Método*. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2000.

ÉVORA, Fátima Regina R. “Filipono e Descartes: Conceito de Extensão Material”. *Analytica* Rio de Janeiro, 02, p. 83 –101, 1997.

FRANKFURT, Harry G. *Demons, Dreamers and Madmen: The Defense of Reason*. In: *Descartes’s Meditations*. New York: Bobbs-Merrill, [196\_].

FOGELIN, Robert J. *Wittgenstein*. London: Routledge, 1987.

FREGE, Gottlob. *Lógica e Filosofia da Linguagem*. Tradução de Paulo Alcoforado. São Paulo: Cultrix, UNESP, 1978.

GAUKROGER, Stephen. *Descartes: Uma biografia intelectual*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: UERJ;Contraponto, 1999.

GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

GREENE, Judith. *Pensamento e Linguagem*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

HACKER, P. M. S. *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*. New York: Paperback, 1986.

\_\_\_\_\_. *Wittgenstein: sobre a natureza humana*. Tradução de João Vergílio Gallenari Cuter. São Paulo: UNESP, 2002.

HACKING, Ian. *Por que a Linguagem Interessa à Filosofia?* Tradução de Maria Elisa Marchini Sayeg. São Paulo: UNESP; Cambridge, 1999.

HALLER, Rudolf. *Wittgenstein e a filosofia Austríaca: Questões.* Tradução de Norberto Abreu e Silva Neto. São Paulo: EDUSP, 1990.

HYLTON, Peter. *Russell, Idealism And the Emergence of Analytic Philosophy.* New York: Oxford, 1992.

HINTIKKA, Jaakko e HINTIKKA, Merrill B. *Uma Investigação Sobre Wittgenstein.* Tradução de Enid Abreu Dobránszky. São Paulo: Papyrus, 1986.

HINTIKKA, Jaako. Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance, In: *Descartes: A Collection of Critical Essays.* New York: Anchor, 1967.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura.* Tradução de Valério Rohden e Udo Balder Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

KENNY, Anthony. Cartesian Privacy, In: George Pitcher, org. *Wittgenstein: The Philosophical Investigations.* New York: Anchor, 1966.

\_\_\_\_\_. Descartes On Ideas, In: Willis Doney, org. *Descartes: A Collection of Critical Essays.* New York: Anchor, 1967.

\_\_\_\_\_. *Wittgenstein.* Cambridge: Harvard University Press, 1981.

LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia.* Tradução de Fátima Sá Correia e outros. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LEBRUN, Gerard. “A Noção de semelhança, de Descartes a Leibniz”. In: *Conhecimento Linguagem e Ideologia.* São Paulo: Perspectiva; Universidade de São Paulo, 1989.

LEVY, Lia. “‘Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo?’ O tempo, o Eu e outros Eus”. *Analytica* Rio de Janeiro, 02, p. 161 - 186, 1997

LOCKE, John. *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

LYONS, Willian. *Matters of the Mind*. Edinburgh: Paperback, 2000.

MALCOLM, Norman. *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. New York: Oxford University Press, 1972.

\_\_\_\_\_. Wittgenstein's Philosophical Investigations. In: George Pitcher, org. *Wittgenstein, the Philosophical Investigations*. London: Univeristy Of Notre Dame Press, 1968.

MARQUES, Jordino. *Descartes e Sua Concepção de Homem*. São Paulo: Loyola, 1993.

MONK, Ray. *Wittgenstein: O Dever do Gênio*. Tradução de Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MORENO, Arley R. *Wittegenstein: Um ensaio Introdutório*. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, 1986.

MORA, José Ferrater. *A Filosofia Analítica: Mudança de Sentido em Filosofia*. Porto: Rés, [198\_].

MOULoud, Noel. *Linguagem e Estruturas*. Tradução de Manoel Francisco Catarino. Coimbra: Livraria Almedina, 1974.

PEARS, David. *The False Prision: A Study of the Development of Wittgensteins Philosophy*. 2. Vols. Oxford: Clarendon, 1987. Volume one.

RATEY, John J. *O cérebro: um guia para o usuário*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

RHEES, R. Can There Be A Private Language? In: George Pitcher, org. *Wittegenstein, the Philosophical Investigations*. London: University Of Notre Dame Press, 1968.

RODIS–LEWIS, Geneviève. *Descartes: uma biografia*. Tradução de Joana Angélica D'Ávila Melo. Rio de Janeiro: Record, 1996.

ROSENFELD, Denis L. *Descartes e as Peripécias da Razão*. São Paulo: Iluminuras, 1996.

ROTY, Richard. Wittgenstein, Heidegger and the Reification of language. In: *The Cambridge Companion to: Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

SAUSSURE, Ferdinand De. *As Palavras Sob as Palavras*. São Paulo: Abril, 1975. Col. Os Pensadores, XLIX.

\_\_\_\_\_. *Curso de Lingüística Geral*. Tradução de Antônio Chelini e outros. São Paulo: Cultrix, 2000.

SCLIAR-CABRAL, Leonor. *Introdução à psicolingüística*. São Paulo: Ática, 1991.

SEARLE, John. *A Redescoberta da Mente*. Tradução de Eduardo Pereira E. Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

STEGMÜLLER, Wolfgang. *A Filosofia Contemporânea Vol. I*. Tradução de Nelson Gomes. São Paulo: EDUSP, 1977.

TUTTLE, Charles E. e DENT, J. M. *Modern Philosophy Of Mind*. Dublin: Trinity College, 1995.

WARBURTON, Nigel. *Philosophy: The Basics*. New York: Routledge, 1995.

WILLIAMS, Bernard. The Certainty Of The Cogito. In: Willis Doney, org. *Descartes: A Collection of Critical Essays*. New York: Anchor, 1967.

WILSON, Margaret Dauler. *Descartes*. London: Routledge [199\_].

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Fichas (Zettel)*. Tradução de Ana Berhan da Costa. Lisboa: edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. *Investigações Filosóficas*. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. *Tratado Lógico-Filosofico; Investigações Filosóficas*. Tradução de M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

\_\_\_\_\_. *Tractatus Lógicus-Philosophicus*. Tradução de Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 1994.