

## **“FORMAS DE VIDA”: SIGNIFICADO E FUNÇÃO NO PENSAMENTO DE WITTGENSTEIN**

Werner Spaniol  
Fac. Filosofia CES-SJ (BH)

---

O artigo trata de um importante conceito na obra de Wittgenstein em sua fase posterior. Procura elucidar a noção de ‘formas de vida’ em sua função para a inteira concepção wittgensteiniana da linguagem e da filosofia. As formas de vida são relacionadas com outro conceito central das *Investigações Filosóficas*: o de *seguir uma regra*. Procura-se mostrar como as formas de vida, ao constituírem a verdadeira base para o funcionamento da linguagem, de algum modo fazem parte desta última. Finalmente indica-se brevemente como esta concepção não só confere ao pensamento de Wittgenstein uma posição especial em face das diversas correntes filosóficas, mas também lhe dá um significado para outras áreas do conhecimento e da vida humana.

This article deals with an important concept which occurs in Wittgenstein's later works. It concerns the 'forms of life' whose relevance we try to clarify within the perspective of Wittgenstein's understanding of language and philosophy. We then relate the 'forms of life' to the concept of 'following a rule', a quite important concept in the *Philosophical Investigations*. By demonstrating that the 'forms of life' in a certain sense are a part of the language, we also show that they are its very basis. Finally we mention the implications of this concept both in Wittgenstein's thought and in a variety of fields in which they are relevant.

---

### **Introdução**

**A** expressão ‘forma(s) de vida’ [*Lebensform(en)*] nas *Investigações filosóficas* ocorre nos parágrafos 19, 23, 241,

e nas páginas 173 e 218 da segunda parte<sup>1</sup>. Esta ocorrência é relativamente rara, mormente quando comparada com outras expressões como, por exemplo, 'jogo de linguagem'. Este fato, aliado ao teor das próprias formulações, parece deixar claro que Wittgenstein não atribui importância maior à expressão como tal. O mesmo já não se pode afirmar do conceito traduzido por esta expressão, bem como da função deste mesmo conceito no pensamento de Wittgenstein. A observação: "O que precisa ser aceito, o dado — poder-se-ia dizer — são *formas de vida*" (IF p. 218)<sup>2</sup>, parece aludir a uma função básica. E N. Malcolm, filósofo e amigo pessoal de Wittgenstein, escreve que dificilmente se pode exagerar a importância daquela noção no pensamento de Wittgenstein (N. Malcolm, 1963:91).

No momento, porém, de quisermos explicitar a noção e a função das *formas de vida*, não são pequenas as dificuldades a serem enfrentadas. Isto porque as passagens em que a expressão aparece estão entre as mais obscuras das *Investigações*. Além disso, se é verdade que o conceito de *forma de vida* ocupa um lugar central no pensamento de Wittgenstein, sua compreensão parece envolver, de algum modo, a compreensão das *Investigações* como um todo. A percepção deste fato levou-nos à idéia de aproximar o conceito de *forma de vida* de um outro conceito-chave das *Investigações*, a saber, o conceito de *seguir uma regra*. De fato, a análise deste último conceito ocupa como que o lugar central das *Investigações* (IF § 185-242), e uma das ocorrências da expressão *forma de vida* insere-se neste conjunto (IF § 241).

Se está correto o que dissemos até aqui, apresentar a noção de *forma de vida* isoladamente de sua função parece, de um lado, mais ou menos inútil ou supérfluo, de outro, deveria ser tarefa nada fácil, senão impossível. Se, apesar disso, o fazemos, é mais por razões didáticas. Deste modo, nossa exposição apresentará a seguinte estrutura: I. a noção de *forma de vida*, II. o conceito de *seguir uma regra*, III. a função das *formas de vida*.

## I. A noção de forma de vida

Wittgenstein poderia ter tomado a expressão *formas de vida* (*Lebensformen*) de uma obra muito conhecida de E. Spranger, como sugere S. Toulmin (1969:71). Ou então, a sua origem estaria antes em O. Spengler, como preferem G. P. Baker e P. M. S. Hacker (1980:47). Seja qual for a sua origem, o certo é que Wittgenstein empresta um significado próprio à expressão. Por outro lado, em nenhum momento ele procura definir o conceito. Assim

1. As páginas das *Investigações filosóficas*, aqui bem como ao longo da nossa exposição, referem-se à tradução publicada pela Abril Cultural, São Paulo, 1979, 2ª ed. O texto desta tradução deve ser usado com precaução por conter uma série de incorreções.

2. Para a explicação da sigla IF, e de outras que serão usadas para a identificação de textos de Wittgenstein, veja a lista bibliográfica no final.

sendo, o que temos à disposição são as poucas ocorrências da expressão em seu respectivo contexto. Com base nesses dados é que tentamos explicitar alguns aspectos do conceito.

1. Talvez o melhor ponto de partida para esse trabalho possa ser encontrado nesta anotação de 1947-48: "Em lugar do indecomponível, específico, indefinível: o fato de agirmos assim e assim; por exemplo *punimos* certas ações, *estabelecemos* assim e assim o estado de coisas, *damos ordens*, fazemos relatos, descrevemos cores, interessamo-nos pelos sentimentos dos outros. O que precisa ser aceito, o dado — poder-se-ia dizer — são fatos da vida" (RPP I § 630)<sup>3</sup>. Aqui, além de exemplos daquilo que Wittgenstein entende por *formas de vida*, temos a indicação de que se trata de modos de agir ou *atividades*. Esta característica relaciona as *formas de vida* com os *jogos de linguagem*, num dos significados desta expressão: "Chamarei também o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada de o 'jogo de linguagem'" (IF § 7). Estas atividades que fazem parte do jogo de linguagem, mais adiante são relacionadas explicitamente com a *forma de vida*: "A expressão 'jogo de linguagem' deve aqui salientar que o *falar* da linguagem é parte de uma atividade ou de uma 'forma de vida'" (IF § 23).

Se as *formas de vida* situam-se no nível do agir, elas, contudo, não se identificam simplesmente com determinadas atividades. Neste sentido é enganadora a descrição: "Os gestos, as expressões faciais, as palavras e atividades que constituem o apiedar-se de e consolar uma pessoa ou um cão são um bom exemplo do que Wittgenstein entende por 'forma de vida'" (N. Malcolm, 1963:91). Certamente ter pena de alguém e consolá-lo envolve elementos do tipo dos enumerados por Malcolm. Mas será que ter pena e consolar consistem nestes elementos? Para perceber que não é assim, basta considerar o seguinte exemplo. Imaginemos que "duas pessoas, pertencentes a uma tribo que não conhece jogos, sentem-se diante de um tabuleiro de xadrez e executem os movimentos próprios deste jogo, e mesmo com todos os fenômenos mentais concomitantes" (IF § 200). Obviamente estas pessoas não estão jogando xadrez, uma vez que naquela situação tal jogo não existe. A analogia com o ter pena e consolar parece óbvia. Ou seja, o que chamamos "ter pena" e "consolar" não consiste simplesmente num conjunto de elementos do tipo descrito por Malcolm<sup>4</sup>.

2. Segundo alguns intérpretes (ver, por exemplo, S. Kripke 1982:96-98), existiria uma única *forma de vida* característica da nossa espécie, algo como a *forma de vida humana*. Em consequência, se seres diferentes de nós tivessem uma linguagem,

3. Aqui é importante observar que no manuscrito aparece o termo *Lebensformen* como variante para fatos da vida (*Tatsachen des Lebens*).

4. O problema que se revela aqui será retomado quando do exame do conceito de *seguir uma regra*.

esta seria ininteligível para nós: “Se um leão pudesse falar, nós não poderíamos entendê-lo” (IF p. 216). Porém, se olharmos para os diferentes textos de Wittgenstein, parece claro que as *formas de vida* são múltiplas e variáveis. De um lado, Wittgenstein fala claramente de *formas de vida* no plural (RPP I § 630; IF, p. 218). Além disso, ao associar a noção de *forma de vida* com a de ‘jogo de linguagem’ (IF § 23), o objetivo de Wittgenstein é chamar nossa atenção para a multiplicidade e diversidade do emprego de palavras e frases. Também este aspecto das *formas de vida* se tornará mais claro no momento de abordarmos a sua função.

3. Aliado ao equívoco de uma única *forma de vida*, apresenta-se outro, a saber, a idéia de que se trataria de algo de natureza puramente biológica. Também para isso podem contribuir textos de Wittgenstein em que ele se refere à “história natural do homem” (IF §§ 25, 415). É verdade que alguns elementos chamados “naturais” por Wittgenstein, como, por exemplo, gritar ou gemer de dor, fazem parte da dimensão biológica ou instintiva. Mas há também outros que são claramente de natureza cultural, como, por exemplo, continuar a série dos números naturais, assim: “1001, 1002, 1003...”. De resto, o próprio conceito de “história natural do homem” é predominantemente cultural (BGM 65, 352).

Além disso, numa formulação paralela a “imaginar uma linguagem significa imaginar uma forma de vida” (IF § 19), Wittgenstein havia dito no tempo do *Brown Book*: “Podemos facilmente imaginar uma linguagem (e isto significa novamente uma cultura)” (BB 134). De fato, o texto acima citado de RPP I § 630, bem como a lista de *jogos de linguagem* do § 23 das *Investigações* referem-se a dados essencialmente culturais.

4. Se as *formas de vida* não são de natureza simplesmente biológica, mas antes de natureza cultural, também não são produto de uma atividade consciente e reflexiva (F 391) ou de raciocínio (ÜG 474). Enquanto estão “para além do que é justificado ou injustificado” (ÜG 359), as *formas de vida* não são adquiridas através da explicação ou ensino propriamente ditos, mas antes através de *treinamento*: “As crianças são treinadas para executar essas atividades, para usar essas palavras ao executá-las, e para reagir assim às palavras dos outros” (IF § 6; ver também IF §§ 86, 198; BGM 333). E quanto ao termo “treinamento” (*Abrichtung*), Wittgenstein observa: “Estou usando a palavra ‘treinamento’ de um modo estritamente análogo àquele em que dizemos que um animal é treinado para realizar certas atividades. Tal treinamento se faz por meio de exemplos, recompensa, castigo e coisas semelhantes” (BB 77). Portanto, as *formas de vida* assemelham-se

antes a reações ou comportamentos instintivos do que propriamente racionais e reflexivos. Também este aspecto das *formas de vida* tem uma importância fundamental para a linguagem humana, como se mostrará adiante.

## II. O conceito de seguir uma regra

Ao tempo do *Tractatus*, Wittgenstein havia comparado a linguagem com “um cálculo de acordo com regras definidas” (IF § 81), ainda que tais regras permanecessem “ocultas no ‘meio’ da compreensão” (IF § 102). Já nas *Investigações*, a comparação é com os jogos, com preferência para o jogo de xadrez (ver, por exemplo, IF §§ 31, 33, 108, 197, 199, 205, 337). De resto, esta comparação com os jogos está incorporada na própria expressão *jogos de linguagem* (IF § 7).

Certamente na base desta comparação encontra-se o fato de tanto a linguagem como o jogo possuírem regras, e que falar uma língua ou jogar um jogo equivale a seguir tais regras. Contudo, não é nesta constatação que reside o interesse filosófico principal. Este se volta antes para a questão: como se estabelece a conexão entre uma regra e aquilo que alguém faz, ou simplesmente, “como posso seguir uma regra?” (IF § 217). Esta questão equivale a perguntar: o que é aquilo que chamamos *seguir uma regra*, ou, qual é o *conceito* de *seguir uma regra*? Ou então, na terminologia das *Investigações*, trata-se da pergunta pela “gramática da expressão ‘seguir uma regra’” (IF § 199)<sup>5</sup>.

À primeira vista o conceito de *seguir uma regra* parece não apresentar problemas especiais. De um lado, porque se trata de dados que “estão continuamente perante nossos olhos” (IF §§ 129, 415), nas inúmeras atividades diárias de seguir regras. E, por outro lado, quando interrogados a respeito, temos à mão toda uma série de explicações que parecem decidir a questão. São essas explicações que Wittgenstein submete a uma prolongada e exaustiva “análise terapêutica” (IF §§ 138-242). Apresentaremos, em forma sintética, algumas dessas explicações, apenas para servirem de contexto para a resposta apresentada por Wittgenstein.

Para situar a maioria de tais explicações, podemos tomar como referência o exemplo seguinte. Um professor que, tendo ensinado a um aluno a série dos números naturais (IF § 143), passa a ensinar-lhe outras séries, como, por exemplo, a série “+ 2”. Ao deixar o aluno continuar esta série para além de 1.000, ele

5. Ainda que o uso do termo *gramática* (e *gramatical*) por parte de Wittgenstein seja amplo e variado, pode-se dizer que, de modo geral, ele é equivalente a *lógica*.

escreve: “1.000, 1.004, 1.008, 1.012...”. Nós dizemos: ‘Olhe o que faz!’. — Não nos compreende. Dizemos: ‘Você devia adicionar dois; olhe como você começou a série’. — Ele responde: ‘Sim, não está correto? Pensei que era assim que *deveria* fazê-lo’. — Ou suponha que ele diga, apontando para a série: ‘Mas eu continuei do mesmo modo’. — Não nos ajudaria em nada dizer: ‘Mas você não vê que...?’ — e repetir os velhos exemplos e as velhas elucidacões” (IF § 185). Tudo isso mostra que para nós está claramente determinado quais são os passos corretos após 1.000. Mas qual é o *critério* para decidir o que é correto, ou “como se decide qual é o passo correto em um ponto determinado?” (IF § 186).

1. Uma primeira tentativa de resposta poderia ser: “O passo correto é aquele que se conforma à ordem — tal como esta foi *significada* (*gemeint*)” (IF § 186). Mas o problema é em que consiste este *significar* da ordem. Supondo tratar-se de algum tipo de ato mental<sup>6</sup>, a explicação se torna absurda: ninguém quererá dizer que o professor, no momento de dar a ordem, deveria ter feito mentalmente aquelas transições na série, e não somente aquelas, mas todas, ou seja, um número infinito de transições.

2. Qualquer sinal e, portanto, também o início de uma série de números, pode ser entendido de diferentes maneiras (IF § 84-86). De fato, nós diríamos que o aluno entendeu a ordem “+ 2” da seguinte maneira: “Adicione 2 até 1.000, 4 até 2.000, 6 até 3.000 e assim por diante” (IF § 185). E assim, diante da incapacidade de fazer entender ao aluno o que é correto através da explicação, poderíamos dizer que, para a compreensão correta, é necessária uma *intuição* (IF § 186). Mas se a intuição “for uma voz interior — como sei *como* devo segui-la? E como sei que ela não me engana? Pois se ela pode me conduzir corretamente, também pode me enganar” (IF § 213). Enquanto fosse algo como uma “voz interior” (independente da sua natureza específica), a intuição não seria mais do que um outro sinal, em relação ao qual o problema permanece o mesmo. Daí podermos dizer: “A intuição, uma desculpa desnecessária” (IF § 213).

3. Algo semelhante se poderia dizer do recurso a uma *imagem*. Perguntados “qual a cor que alguém deve escolher quando ouve a palavra ‘vermelho’, poderíamos responder. ‘Muito simples: ele deve tomar a cor cuja imagem lhe vem ao espírito ao ouvir a palavra” (IF § 239). Ou então, se ouço alguém pronunciar a palavra “cubo” e a compreendo, isto poderia significar que “uma imagem paira no meu espírito. Por exemplo, o desenho de um cubo” (IF § 139)”. Mas ainda que tais imagens possam “vir à mente”, e mesmo possam ter uma função, esta, contudo, não

6. A respeito de *significar* como ato mental ver W. Spaniol 1989, em especial, a segunda parte.

7. Entender e aplicar corretamente uma palavra é, na verdade, um exemplo de *seguir uma regra*. Ou seja, este último não é um conceito isolado, mas diz respeito a toda a questão da linguagem e do conhecimento.

pode ser a de determinar o que é correto. Pois, “como pode ele saber qual é a cor ‘cuja imagem lhe vem ao espírito?’ É necessário ainda um outro critério para isso?” (IF § 239). Portanto, como guia para a compreensão e explicação correta de uma palavra a imagem, que, presumivelmente nos vem ao espírito, é inútil e mesmo duvidosa.

4. Poderíamos dizer que uma fórmula como “ $a_n = n^2 + n - 1$ ” (IF § 151), ou então o início da série “+ 2” (IF § 185) determina as passagens a serem feitas (na série), “antes mesmo que eu as faça por escrito, oralmente, ou mesmo em pensamento” (IF § 188). Ou mesmo poderíamos dizer que “as passagens já foram feitas” (IF § 219). De modo semelhante dizemos que “apreendemos todo o emprego da palavra de um só golpe” (IF §§ 191, 197). Como é possível tal coisa, se o emprego da palavra é algo estendido ao longo do tempo? Pode surgir aqui a idéia de algo como um “*mecanismo* espiritual” (IF § 689; cf. IF § 191-196), misterioso e oculto, que determina de modo *causal* todas as futuras aplicações da palavra ou da fórmula. Desta maneira, à época do *Tractatus*, Wittgenstein havia presumido que o nosso pensamento, como que vai adiante da nossa linguagem ordinária vaga e realiza todas as operações precisas, exigidas por um simbolismo exato e rigoroso (cf. TLP 4.0002). Mas não temos “nenhum modelo desse fato incomum” (IF § 192). Na verdade, trata-se de uma espécie de hipótese referente a algo desconhecido e oculto. Por outro lado, é claro: tudo o que pertence à determinação do sentido e, portanto, à lógica, deve ser conhecido daquele que usa a linguagem. Portanto, o recurso ao “*mecanismo* espiritual” para determinar o que é correto não é mais do que uma “mitologia do simbolismo” (IF § 221).

5. Precisamente porque qualquer sinal admite diferentes interpretações, poder-se-ia pensar que a compreensão depende da *interpretação* correta. Assim, no exemplo do § 185, diríamos que o aluno interpretou de maneira errada a ordem do professor. Mas “uma interpretação é algo dado através de sinais” (F 229), ou seja, uma interpretação é apenas a “substituição de uma expressão da regra por uma outra” (IF § 201; cf. IF § 85-86). Por isso se quiséssemos dizer “cada sentença necessita de uma interpretação”, isso significaria: “Nenhuma sentença pode ser entendida sem um aditamento” (F 229). Mas “toda vez que interpretamos um símbolo desta ou daquela maneira, a interpretação é um novo símbolo acrescentado ao anterior” (BB 33). Com isso se torna claro que “as interpretações sozinhas não determinam o significado” pois “cada interpretação juntamente com o interpretado, paira no ar” (IF § 198). Certamente pode haver interpretação, mas, enquanto esta é mera associação de

sinais, ela não pode determinar o que é correto, e, portanto, não pode fixar o significado.

Poderíamos dizer que a conclusão do fracasso das diferentes tentativas de explicar a conexão entre uma regra e um ato de segui-la ou aplicá-la é uma espécie de ceticismo: *seguir uma regra* não se fundamenta em razões. As razões (IF § 211), bem como as justificações (IF § 217) e as explicações (IF §§ 1, 5, 87) precisam terminar em algum ponto (IF § 485). Neste sentido, “sigo a regra *cegamente*” (IF § 219). Mas “usar uma palavra sem justificação não significa usá-la sem razão” (IF § 289), ou seja, existe um critério para o que é correto ou incorreto. Qual é este critério?

Diante da sugestão cética “seja o que for que eu faça, está, pois, de acordo com a regra?” Wittgenstein propõe um modo diferente de abordar a questão: “Permita-me perguntar: o que tem a ver a expressão da regra — digamos o indicador de direção — com minhas ações? Que espécie de conexão existe aí? — Ora, talvez esta: fui treinado para reagir de uma determinada maneira a este signo e agora reajo assim” (IF § 198). Perante a objeção de que com isso se “indicou apenas uma relação causal, apenas se explicou como aconteceu que nós agora nos orientamos por um indicador de direção”, Wittgenstein insiste: “Não, eu indiquei, além disso, que alguém se orienta por um indicador de direção somente na medida em que haja um uso regular, um hábito” (IF § 198).

O alcance desta resposta pode facilmente passar despercebido. Temos aqui a referência a uma conexão conceitual ou “gramatical”: o próprio *conceito* de *seguir uma regra* (no caso, o indicador de direção), existe somente “na medida” em que existe um uso regular, um hábito. Ou seja, é *logicamente* impossível alguém “orientar-se por um indicador de direção” sem que haja um uso regular de indicadores de direção. É o que nos pode mostrar mais claramente este exemplo: “Pode-se naturalmente imaginar que dentre um povo que desconhece jogos, duas pessoas se sentam diante de um tabuleiro de xadrez e executem os lances de uma partida de xadrez; e mesmo com todos os fenômenos mentais concomitantes. Se *nós* víssemos isto, diríamos que elas jogavam xadrez” (IF § 200). É que para *nós*, que conhecemos jogos e possuímos o uso regular que chamamos “jogar xadrez”, a execução dos lances apropriados se constitui (normalmente) em “jogar uma partida de xadrez”. Mas obviamente estaríamos equivocados em nosso juízo relativo ao comportamento daquelas pessoas. Não havendo, naquela situação, o hábito de “jogar xadrez”, ou não existindo o jogo de xadrez, é *logicamente* impos-

sível que tais pessoas “joguem uma partida de xadrez”, independente de tudo o que possa ocorrer na mente das pessoas.

O verdadeiro *critério* para o modo correto de continuar a série “+ 2” é simplesmente o nosso uso regular da técnica de contar, a maneira como fomos ensinados a contar (IF §§ 190, 692). Esta é a razão por que o professor sente-se impotente ante a reação diferente do aluno. E porque o critério da correção se encontra no uso regular, é possível entender também o porquê do fracasso das tentativas de explicação acima examinadas.

Poderíamos também dizer que a existência do uso habitual de indicadores de direção é um *pressuposto* para alguém “orientar-se por um indicador de direção”. Contudo, este modo de falar facilmente pode levar a um mal-entendido<sup>8</sup>. Do ponto de vista lógico, que é o que está em discussão, não se trata propriamente de *duas* coisas (a saber, o uso habitual e o fato de alguém se orientar agora por um indicador de direção), uma das quais seria o pressuposto para a outra. Uma dessas coisas simplesmente não existe sem a outra: não pode haver um uso habitual sem exemplos (desse uso), da mesma forma que não pode haver exemplos sem o uso habitual. Mais uma vez, o fracasso das explicações acima em transpor o hiato entre a regra e a sua aplicação provém do fato de considerarem uma coisa separada da outra. O que chamamos *seguir uma regra* ou aplicar a regra é simplesmente uma exemplificação do uso habitual, ou então, o que chamamos *seguir uma regra* e “ir contra ela” manifesta a nossa concepção desta regra (IF § 201).

Por causa desta conexão conceitual entre um uso habitual e a aplicação da regra podemos dizer: “Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez são *hábitos* (costumes, instituições)” (IF § 199). E o termo “hábito” aqui deve ser entendido no seu significado ordinário de comportamento *regular*. Não inclui, portanto, diretamente, o conceito de uma comunidade, como pensa S. Kripke (S. Kripke, 1982:79), nem o conceito de tradição, como sugere C. McGinn (C. McGinn, 1984:37-38). É o aspecto da regularidade no uso, contido na noção de “hábito”, que torna impossível que “apenas uma pessoa tenha uma única vez seguido uma regra” (IF § 199; cf. IF § 204). E o que está em jogo não é uma impossibilidade fatural (por exemplo, de ordem psicossocial), mas *lógica*, ou “gramatical” (IF § 199).

Ainda por causa da mesma conexão conceitual (entre uma regra e o que está de acordo com ela) pode-se dizer: “Seguir uma regra’ é uma prática” (IF § 202). Também o termo “prática” é

8. É o que se poderia dizer do modo como se expressam G. P. Baker e P. M. S. Hacker 1985:235, 251.

entendido aqui no seu significado normal de fazer (algo), uma atividade. Neste sentido, o que se exclui é que *seguir uma regra* possa ser algo do âmbito interno ou mental: “Acreditar seguir a regra não é seguir uma regra” (IF § 202). A partir daqui também se entende que “para estabelecer uma prática não bastam regras, mas são necessários também exemplos” (ÜG 139). Por isso, aprender uma língua (no sentido em que a criança aprende a língua materna), antes que explicação, exige um *treinamento* (IF § 6). Assim, por exemplo, ao aprender o uso de nomes a criança não aprende apenas palavras e sua ordem gramatical, mas também o que é um nome. Ou seja, a criança não aprende apenas os nomes dos objetos, mas também a *técnica* ou a *prática* que chamamos “denominar”.

### III. *Função das formas de vida*

#### a. *As formas de vida fazem parte da linguagem*

Realizar uma partida de xadrez envolve certas atividades (por exemplo, movimentar as peças no tabuleiro), e mesmo atividades e processo mentais. Contudo, “jogar uma partida de xadrez” não consiste simplesmente naquilo que duas pessoas fazem, nem naquilo que ocorre no nível mental (cf. IF § 200). Jogar uma partida de xadrez é possível somente “sobre o pano de fundo” de um hábito ou prática regular, ou seja, o lugar que o jogar xadrez ocupa na nossa vida.

O que vale para jogar xadrez vale para a linguagem em geral: “A linguagem, quero dizer, refere-se a um *modo* de vida” (BGM 335). Assim, por exemplo, uma afirmação, uma pergunta, um comando não consistem simplesmente de palavras e daquilo que acontece no nível mental das pessoas que fazem uma afirmação, etc., mas dependem da função que tais coisas desempenham em nossa vida. Neste sentido, a “afirmação” se refere a um “modo de vida”: “Para descrever o fenômeno da linguagem é preciso descrever uma prática, não um único acontecimento, *seja de que tipo for*” (BGM 335). Por isso, a aprendizagem ou ensino de qualquer jogo de linguagem (e da linguagem como tal), exige treinamento. E a compreensão ou o domínio de um jogo de linguagem avalia-se pelo fato de o aluno reagir assim e assim. Mas, como no caso do jogo de xadrez, em que as diferentes atividades somente representam o que chamamos “jogar uma partida de xadrez” contra o pano de fundo do hábito de jogar xadrez, da mesma forma as reações do aluno significam que ele domina um jogo de linguagem somente em certas cir-

cunstâncias: “Mas isto é importante, a saber, que esta reação, que garante para nós a compreensão, pressupõe, como contexto, determinadas circunstâncias, determinadas *formas de vida* e de linguagem. (Assim como não existe uma expressão facial sem face) (este é um passo importante na marcha do pensamento)” (BGM 414).

Qual seja esta importância pode ser elucidado a partir de um outro texto. Após observar que, de um lado, “a matemática é da mais absoluta certeza” e, de outro, é impossível encontrar um fundamento para esta certeza, Wittgenstein acrescenta: “O que precisa ser aceito, o dado — poder-se-ia dizer — são *formas de vida*” (IF p. 218). O nosso conceito de “certeza matemática” deriva do lugar que o calcular ocupa em nossa vida. Assim, por exemplo, o que chamamos a concepção matemática da proposição ‘ $13 \times 14 = 182$ ’ “está ligado com a especial atitude que nós adotamos em relação à atividade de calcular. Ou a posição especial que o cálculo... ocupa em nossa vida, em nossas restantes atividades. O jogo de linguagem no qual ele se situa” (BGM 390).

O que chamamos linguagem é, portanto, inseparável da *forma de vida*: “Imaginar uma linguagem significa imaginar uma forma de vida” (IF § 19). Neste sentido pode-se dizer que as *formas de vida* fazem parte do fenômeno da linguagem. E se entendêssemos por linguagem primariamente o uso das palavras e frases, podemos observar uma certa inversão neste modo de ver: “O termo ‘jogo de linguagem’ deve aqui salientar que o *falar* da linguagem é parte de uma atividade ou forma de vida” (IF § 23). Palavras e frases passam para o segundo plano, em face das “atividades” envolvidas no fenômeno da linguagem. E porque normalmente não atendemos a estas atividades, já que estão sempre diante de nossos olhos (IF § 126), somos levados aos “problemas filosóficos”<sup>9</sup>. Assim, por exemplo, porque consideramos óbvio demais que “alguém possa comunicar algo”, esquecemos as atividades envolvidas no comunicar: “Isto é, estamos tão acostumados com a comunicação através da fala, em conversa, que nos parece que todo o essencial da comunicação reside no fato de um outro apreender o sentido de minhas palavras — algo mental —, de recebê-lo, por assim dizer, em seu espírito. Quando ele, além disso, faz alguma coisa, isso já não pertence mais à finalidade imediata da linguagem” (IF § 363). Em outras palavras, a linguagem seria um meio de transferir idéias ou pensamentos de uma mente para outra. Concepção simples demais, porque esquece as atividades e o lugar que “fazer uma comunicação” ocupa em nossa vida, ou seja, esquece o jogo de linguagem do comunicar. Ao mesmo tempo

9. Para a questão da origem e da natureza dos problemas filosóficos ver W. Spasiak 1989, terceira parte.

é uma concepção por demais complexa, na medida em que serão exigidas teorias sofisticadas para explicar este processo de transferir idéias de uma mente para outra. Tudo isto se torna diferente tão logo tomamos consciência da inclusão das *formas de vida* no fenômeno da linguagem.

A inclusão das *formas de vida* na linguagem situa esta última muito próximo de atividades como comer e beber: “Comandar, perguntar, contar, tagarelar pertencem à nossa história natural, assim como andar, comer, beber, jogar” (IF § 25; cf. IF § 415). Os diferentes *jogos de linguagem* (cf. IF § 23) envolvem atividades que ocupam um lugar determinado em nossa vida, razão por que podem ser chamadas “naturais”, ou pertencentes à nossa “história natural”.

Também pode-se entender agora como as *formas de vida* respondem pela diferenciação da linguagem em *jogos de linguagem*, ou, pelas “inúmeras espécies diferentes de emprego daquilo que chamamos ‘signos’, ‘palavras’, ‘frases’” (IF § 23). No nível das palavras ou dos “sinais”, um pedido e um comando poderiam ser rigorosamente iguais. Mas “pedir” e “comandar” possuem cada qual algo de específico, ou seja, cada qual está ligado com determinadas reações ou formas de comportamento que lhes dão um lugar próprio em nossas vidas. De modo semelhante, “posso estar tão certo da sensação do outro como de qualquer fato. Mas, com isso, as frases ‘ele está muito deprimido’, ‘25 x 25 = 625’, e ‘tenho sessenta anos de idade’ não se tornaram instrumentos semelhantes” (IF p. 216). Talvez disséssemos que se trata de “espécies” diferentes de certeza. Mas o que importa é perceber que “a espécie da certeza é a espécie do jogo de linguagem” (IF p. 217). Cada uma daquelas certezas tem algo de “específico”, mas “o novo (espontâneo, ‘específico’) é sempre um jogo de linguagem” (IF p. 217). E poderíamos agora dizer que esse caráter “específico” de cada uma das referidas certezas provém das “atividades ou da forma de vida” com que estão ligadas, enfim, do lugar que cada certeza ocupa em nossas vidas. E, no momento em que considerarmos este lugar de cada uma das certezas, a diversidade volta a reinar onde “as roupas da nossa linguagem tornaram tudo igual” (IF p. 217).

Agora também é mais fácil perceber a relação entre os conceitos de *seguir uma regra* e de *forma de vida*. Falar uma língua significa seguir regras. Mas *seguir uma regra* é um hábito ou uma prática. Conseqüentemente, saber falar uma língua não é simplesmente uma questão de saber usar as palavras e frases, acompanhadas de atividades e processos mentais, mas é também, e sobretudo, “dominar uma técnica” (IF § 199). E na medida em que a lin-

guagem se diversifica em inúmeros *jogos de linguagem*, poderíamos falar do domínio de inúmeras técnicas. Ora, o conceito de *forma de vida* apresenta, basicamente, a mesma função, ou seja, situar a linguagem no nível do agir, do comportamento. Esta poderia ser a razão por que “fazer uma comunicação” e “dar uma ordem”, que são enumeradas como *formas de vida* (RPP I § 630; cf. IF § 23), no § 199 são colocadas lado a lado com *seguir uma regra*. Contudo, o conceito de *forma de vida* desempenha também uma função ulterior. Ou seja, ao responder pela diversificação da linguagem em *jogos de linguagem*, o conceito de *forma de vida* responde também pelo caráter *específico* de cada jogo de linguagem. Neste sentido a *forma de vida* dá a configuração ou a forma concreta ao hábito de *seguir uma regra*.

### **b. A concordância na forma de vida**

Para existir o nosso conceito de *seguir uma regra* (e também o próprio conceito de regra) deve existir uma certa concordância a respeito do que é conforme ou não com a regra: “É da maior importância que entre as pessoas praticamente não surge nunca uma discussão se a cor deste objeto é a mesma daquele; o comprimento desta vara é o mesmo daquela etc. Este consenso amigável é o ambiente característico da palavra ‘igual’. E algo semelhante é preciso dizer em relação ao proceder de acordo com uma regra. Não se chega a discutir se a regra foi obedecida ou não. Não se chega, por exemplo, a violências por causa disso” (BGM 323; IF § 240).

Assim, se no caso das cores “uma pessoa chamasse vermelha a flor que outra chama azul etc. etc., já não poderíamos chamar as palavras ‘vermelho’ e ‘azul’ destas pessoas como sendo *nessas* palavras para cores” (IF p. 218). É verdade que, supondo o nosso uso dos termos para cores, pode, ocasionalmente, haver divergências quanto à aplicação deste ou daquele termo na descrição de cores. Mas se as divergências não fossem a exceção, “*não existiria* nosso conceito de cor” (F 351). Numa tal situação (em que a divergência se tornasse a regra), termos como ‘vermelho’ ou ‘azul’ podem significar qualquer coisa, como também podem não significar nada.

De modo semelhante, também na matemática “*lances falsos* só podem ocorrer como exceção. Pois, se o que agora chamamos assim se tornasse a regra, o jogo no qual são lances falsos estaria supresso” (IF p. 219). Estaria abolida “a diferença entre concluir errado e não concluir, entre somar errado e não somar” (BGM

352). Isto porque “para o homem poder errar ele já precisa julgar em conformidade com a humanidade” (ÜG 156).

De um lado, é correto dizer que “uma coisa é descrever o método de medir, outra coisa é encontrar e estabelecer resultados de medições” (IF § 242). Mas, se as pessoas todas, que realizam medições, chegassem a resultados os mais desconhecidos, o nosso conceito de “medir”, ou então o “método de medir”, já não existiria. Portanto, vale o seguinte: “O que chamamos ‘medir’ também é determinado por uma certa constância nos resultados das medições” (IF § 242).

Considerando que em todos estes casos se trata da exigência de uma concordância nos juízos, podemos dizer: “Para uma comunicação por meio da linguagem é necessária não apenas uma concordância nas definições, mas também (por estranho que pareça) uma concordância nos juízos” (IF § 242). E agora também está clara para nós a razão desta exigência: sem a concordância nos juízos não existiria um *hábito* ou prática regular; e sem esta não teríamos o que chamamos *seguir uma regra* e, conseqüentemente, não haveria linguagem.

Mas se a própria existência de nossos conceitos, e, portanto, da linguagem exige uma certa concordância nos juízos, parece que esta mesma concordância decide a verdade ou falsidade de nossas afirmações. Ou seja, a verdade (ou falsidade) já não seria mais uma questão relativa aos fatos, mas mera questão de consenso. De fato, se alguém afirma “Isto é vermelho” parece-nos que é a concordância entre os homens que decide se ele tem razão. “Mas apelo para esta concordância nos meus juízos relativos a cores? Então o que acontece é *assim*: deixo que um certo número de pessoas olhe para um objeto; a cada uma delas ocorre um certo grupo de palavras (os chamados ‘nomes das cores’); se a palavra ‘vermelho’ ocorre à maioria das pessoas (eu não preciso pertencer a esta maioria), o predicado ‘vermelho’ pertence ao objeto de direito” (F 429). Uma tal técnica poderia ter uma finalidade, mas é claro que não é a concordância entre as pessoas que *decide* o que é vermelho. Ou seja, esta questão não é decidida por um apelo à maioria, não fomos ensinados a determinar a cor *desta* forma (cf. F 431). Da mesma forma, não é por uma espécie de votação democrática que se decide qual é a forma correta do *modus ponens*.

Como é possível então harmonizar a concordância com a objetividade da verdade? Uma resposta pode ser encontrada nesta formulação: “O nosso jogo de linguagem só funciona, evidentemente, se prevalecer uma certa concordância, mas o conceito de

concordância não entra no jogo de linguagem" (F 430). A verdade (e falsidade) diz respeito ao que é afirmado *dentro* do jogo de linguagem: "Verdadeiro e falso é aquilo que as pessoas dizem" (IF § 241). E, como "a concordância não é afirmada no jogo de linguagem" (BGM 365), a verdade não é mera questão de consenso.

Para situar melhor esta concordância, retornemos ao texto: "Verdadeiro e falso é o que as pessoas dizem; e na linguagem as pessoas concordam. Isto não é uma concordância nas opiniões, mas na forma de vida" (IF § 241). A distinção, aqui indicada, entre "linguagem" e "forma de vida", de um lado, e "opinião", de outro, não é de fácil compreensão. Consideremos um exemplo: "'Todos aprendemos a mesma tabuada'. Isto bem poderia ser uma observação sobre o ensino de matemática em nossas escolas, — mas também uma constatação sobre o conceito de tabuada" (IF p. 219). Entendida no primeiro sentido, a proposição seria uma proposição experimental, isto é, referente a um fato; entendida no segundo sentido, a proposição se refere ao conceito de tabuada, isto é, ao nosso sistema de calcular. A mesma distinção pode ser elucidada a partir de um exemplo de multiplicação: "A justificação do juízo  $25 \times 25 = 625$  é, obviamente, esta: aquele que foi treinado assim e assim, em circunstâncias normais, na multiplicação  $25 \times 25$  obtém 625. Mas a proposição matemática não exprime isto. Ela é uma proposição experimental como que petrificada em regra. Ela determina que a regra foi seguida somente se aquele for o resultado da multiplicação. Ela é, portanto, subtraída ao controle por meio da experiência, mas serve agora como paradigma para julgar a experiência" (BGM 325). Na medida em que a proposição ' $25 \times 25 = 625$ ' é subtraída ao controle através da experiência, e neste sentido se refere ao próprio conceito de multiplicação, a nossa concordância em relação à mesma não é uma concordância "na opinião" (BGM 353; IF § 241), isto é, uma tese ou afirmação que fosse discutível. Mas, na medida em que se trata de uma concordância relativa ao nosso sistema de multiplicar, o modo como nós multiplicamos, podemos falar de concordância na "linguagem" ou na *forma de vida*.

Consideremos ainda um outro exemplo. Suponhamos que eu veja claramente à minha frente um objeto de cor verde. Neste caso "posso estar absolutamente seguro de que a cor deste objeto é chamada 'verde' pela grande maioria das pessoas que o enxergam" (BGM 342). Por isso, se, nas condições indicadas, eu dissesse 'Isto é verde', não se trataria de um juízo que pudesse ser verdadeiro (ou falso). Antes, o que vale neste caso é o seguinte: "Através da *verdade* de minhas afirmações avalia-se a

minha *compreensão* destas afirmações" (ÜG 80). "Isto é: se faço determinadas afirmações errôneas torna-se incerto se eu as entendo" (ÜG 81). Assim se, nas condições acima, eu dissesse 'isto é vermelho', não se diria que errei, mas antes se duvidaria do meu domínio das palavras para cores. Ou seja, o enunciado 'isto é verde', nas condições descritas, não traduz uma 'opinião', mas antes se trata de um enunciado cuja verdade "faz parte do nosso sistema de referência" (ÜG 83). Neste sentido a nossa concordância naquele juízo é uma concordância "na linguagem", ou "uma concordância na forma de vida" (IF § 241) chamada 'descrever cores' (RPP I § 630).

### c. A concordância na forma de vida e o fundamento da linguagem

A partir da observação de que a concordância exigida para o funcionamento da linguagem é uma concordância na *forma de vida* é possível entender como esta concordância, longe de suprimir a lógica, reduzindo-a a uma simples questão de consenso, é aquilo que apenas torna possível o proceder de acordo com regras.

Se entre matemáticos, por exemplo, reinasse a mais absoluta confusão, "se cada qual calculasse de modo diferente, e ora deste modo, ora daquele, ainda não existiria um calcular" (BGM 356). De fato, "não surge nenhuma controvérsia (entre matemáticos, por exemplo) se a regra foi seguida adequadamente ou não. Não se chega por isso a atos de violência. Isto pertence ao arcabouço (*Gerüst*) a partir do qual nossa linguagem atua, (por exemplo, dá uma descrição)" (IF § 240; ver tb. BGM 323, 356).

A metáfora do 'arcabouço' incorpora duas idéias importantes. O primeiro destes aspectos é o que se poderia chamar de diferença entre um sistema conceitual e o seu emprego (G. Hallett, 1977:303). Como os exemplos acima, relativos à matemática e às cores, mostraram, existem enunciados que, de um ponto de vista puramente formal, são proposições experimentais. Mas quanto à sua função pertencem ao "sistema de referência" (ÜG 83). Isto significa que a verdade de tais enunciados não está em discussão, na medida em que todos estamos de acordo em relação aos mesmos. E sem a nossa concordância em tais juízos não existiria, por exemplo, o nosso conceito de cor (F 351). Somente dentro do 'sistema conceitual' assim constituído é possível fazer afirmações (verdadeiras ou falsas) relativas à descrição de cores. Neste sentido poderíamos dizer que a lógica situa-se *dentro* do jogo de linguagem. E na medida em que a nossa concordância

na *forma de vida* apenas estabelece o sistema conceitual e não faz parte do seu emprego, esta concordância pertence ao 'arcabouço' a partir do qual nossa linguagem atua, e porque não interfere na aplicação das regras, no emprego do sistema conceitual, tal concordância não suprime a lógica.

A elucidação desta diferença entre um sistema conceitual e o seu emprego pode ajudar a revelar o sem-sentido de afirmações como esta: "Nunca vemos realmente o que julgamos ver" (B. Russell, 1956:71). Aquilo que Russell interpreta como sendo uma 'teoria da visão', incorporada em nossa linguagem ordinária, pertence ao próprio conceito de 'ver'. Da mesma forma constitui um equívoco dizer que o enunciado 'isto é um livro' representa um pressuposto para a afirmação 'o livro está sobre a mesa' (A. Keller, 1982:134). O primeiro enunciado não é um pressuposto para o segundo, mas faz parte do sentido deste último.

Em segundo lugar, a metáfora do 'arcabouço' inclui a referência a algo como uma base ou estrutura de apoio ou de sustentação. "O proceder de acordo com uma regra repousa sobre uma concordância" (BGM 393), e esta é uma "concordância no agir" (BGM 342). No momento em que chegamos a esta concordância na ação atingimos a 'rocha', e tudo o que podemos dizer é: "Simplesmente é isto que faço" (IF § 217), ou então: "*Joga-se este jogo de linguagem*" (IF § 654). E porque a concordância na *forma de vida* serve, neste sentido, de base de sustentação para todo o nosso proceder de acordo com regras, pode-se dizer: "O que precisa ser aceito, o dado — poder-se-ia dizer — são *formas de vida*" (IF p. 218).

Contudo, esta base "a partir da qual nossa linguagem atua" (IF § 240) não se constitui num fundamento no sentido lógico de justificação. Em primeiro lugar, como vimos, a concordância na ação, na *forma de vida*, não é separável de uma certa concordância também nos juízos. Se não concordássemos na tabuada ou em juízos como 'isto é vermelho', simplesmente não existiriam o nosso calcular nem o nosso conceito de 'cor'<sup>10</sup>.

Por outro lado, se é evidente que existe justificação, esta precisa ter um fim, pois "se não o tivesse, não seria justificação" (IF § 485; ÜG 192). "Contudo, o fim não é o pressuposto infundado, mas o modo de agir não fundamentado" (ÜG 110). A *forma de vida*, em sua função para a linguagem, já não é fundamentada ou justificada: ela precisa ser aceita como algo dado. Isto significa que a linguagem não possui um fundamento pré-normativo. A nossa linguagem não repousa sobre dados 'inefáveis' ou

10. Aqui é de capital importância ter presente a nossa análise do conceito *seguir uma regra*.

fatos da natureza (cf. IF p. 221), nem sobre certezas ou intuições indubitáveis. O fundamento único da linguagem reside no 'arcabouço' constituído por nossas *formas de vida*. E estas situam-se "para além do que é justificado ou injustificado" (ÜG 359). Neste sentido a linguagem é simplesmente autônoma à semelhança do jogo.

## Conclusões

A inclusão das *formas de vida* no fenômeno da linguagem permite entender com mais facilidade um outro aspecto fundamental do pensamento de Wittgenstein, a saber, que a sua filosofia é essencialmente *descritiva*. Wittgenstein não se cansa de insistir neste ponto (ver, por exemplo, IF §§ 109, 124-28, 486, 496). Esta parece ser uma conclusão óbvia tão logo tivermos presente a função das *formas de vida*. Já não se trata de 'explicar' a linguagem no sentido de fundamentá-la ou justificá-la. Tudo o que é possível e o que é preciso fazer é descrever ou 'colocar simplesmente aí' os diferentes *jogos de linguagem*, e assim levar-nos a tomar consciência de seu funcionamento, ou de sua 'gramática'.

Aqui também poderia estar a razão pela qual Wittgenstein, após referir-se às tentativas fracassadas de apresentar seus resultados em uma forma sistemática, e tudo o que conseguia escrever eram "apenas anotações filosóficas", acrescenta que "isto coincide, na verdade, com a natureza da investigação" (IF Pref.). É a multiplicidade dos *jogos de linguagem*, em suas complexas inter-relações e sua conexão com as *formas de vida*, que se torna um obstáculo para o desenvolvimento sistemático. Algo semelhante poderia valer também para a tentativa de expor em forma sistemática um tema como as *formas de vida*. Certamente não foge à percepção do leitor o caráter repetitivo de nossa exposição. Em grande parte isto pode ser atribuído à limitação do autor, Mas pode também estar relacionado com a própria natureza do tema. Este é tal que, numa exposição sistemática, leva-nos ou a generalizações falsas, ou à repetição do que parece ser óbvio.

O embasamento nas *formas de vida* mostrou que a linguagem é autônoma (à semelhança do jogo), não sendo nem produto de raciocínio, nem necessitando de justificação ou fundamentação. Isto confere ao pensamento de Wittgenstein uma posição singular em relação aos diferentes '*ismos*' da história da filosofia. Tanto se poderia dizer que Wittgenstein é convencionalista como também que ele é essencialista; ou então, que ele é cético, como também que é dogmático. Neste sentido poder-se-ia dizer que

seu pensamento "absorve todas estas tendências sem adotar nenhuma delas" (S. Cavell, 1979:16). Ou então, que ele segue um caminho intermediário entre convencionalismo e essencialismo (cf. G. Hallett, 1977:743ss.). Isto porque, ao apontar para as *formas de vida* como a base da linguagem, consegue mostrar que os fundamentos, propostos por uma doutrina e negados por outra, de fato são uma quimera. Mas que nem por isso a linguagem e, conseqüentemente, o conhecimento se ressentem desta falta de fundamentação.

Daqui poderia derivar uma função importante para o pensamento de Wittgenstein no contexto da discussão hodierna em torno dos *fundamentos da racionalidade*. Dia a dia cresce o consenso, tanto no nível especulativo-filosófico como no nível científico, em torno da impossibilidade de uma fundamentação última. Na expressão de B. Stewens observa-se aqui uma 'fuga do fundamento' (B. Stewens, 1985:213). Por outro lado, parece claro que esta falta de fundamentação não afeta o funcionamento das ciências. Mais uma vez, a inclusão de *formas de vida* no fenômeno da linguagem poderia dar conta de ambos estes aspectos. De um lado, revela *como* a linguagem e, portanto, o conhecimento, de fato funciona; e, por outro, mostra como a ausência de um fundamento último não significa a ausência de todo e qualquer fundamento. Deste modo o pensamento de Wittgenstein poderia servir como alternativa para a resignação cética.

Costuma-se classificar o pensamento de Wittgenstein como 'filosofia lingüística', ou filosofia da linguagem. De fato ele trata de palavras, frases, conceitos. Mas, devido à conexão conceitual entre uma prática regular ou *forma de vida* e o emprego de uma palavra ou a aplicação de uma regra, tal filosofia adquire um caráter peculiar. Ela é essencialmente investigação conceitual, lógica. Mas, precisamente por ser tal, ela nos obriga a tomar consciência de nossos modos de agir e pensar. Neste sentido trata-se de fornecer observações sobre a nossa "história natural" (IF §§ 415,25). Trata-se de revelar as bases de nossa cultura, o tipo de seres que somos. Deste modo a investigação conceitual como que se transforma numa '*espécie de antropologia*' (N. Malcolm, 1970:22). Talvez seja esta a razão por que, à medida que avançamos nestas investigações, experimentamos a sensação de descobrir algo sobre nós mesmos. Não algo novo, mas algo que já sabíamos, e no qual não reparamos por estar "sempre diante de nossos olhos" (IF §§ 129, 415).

Desta forma, aquilo que é rigorosa investigação conceitual torna-se, ao mesmo tempo, uma contribuição para as mais diver-

sas ciências relacionadas com a nossa cultura, em especial, aquelas ligadas com a educação. À medida que esta filosofia me obriga a confrontar os critérios, que a minha cultura me apresenta, com minhas palavras e a minha vida, assim como eu as persigo ou imagino, esta mesma filosofia se torna uma espécie de educação (dos adultos).

## Bibliografia

BAKER, G. P. and HACKER, P. M. S. (1980) — *An Analytical Commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations*, vol. 1, Oxford, Blackwell.

\_\_\_\_\_, (1985) — *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, vol. 2, Oxford, Blackwell.

CAVELL, S. (1962) — "The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy". In G. Pitcher, ed., *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, 1968, pp. 151-185, London, Macmillan.

\_\_\_\_\_, (1979) — *The Claim of Reason*, Oxford, Oxford Univ. Press.

HALLETT, G. (1977) — *A Companion to Wittgenstein's "Philosophical Investigations"*, Ithaca and London, Cornell Univ. Press.

KELLER, A. (1982) — *Allgemeine Erkenntnistheorie*, Stuttgart, Kohlhammer.

KRIPKE, S. A. (1982) — *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge and Massachusetts, Harvard Univ. Press.

MALCOLM, N. (1963) — "Wittgenstein's Philosophical Investigations". In G. Pitcher, ed., *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, 1968, pp. 65-101, London, Macmillan.

\_\_\_\_\_, (1970) — "Wittgenstein on the Nature of the Mind". In N. Rescher, ed., *Studies in the Theory of Knowledge*, 1970, pp. 9-29, Oxford, Oxford Univ. Press.

MCGINN, C. (1984) — *Wittgenstein on Meaning*, Oxford, Blackwell.

RUSSELL, B. (1956) — *A perspectiva científica*, trad. J. B. Ramos, São Paulo, Cia. Ed. Nacional.

SPANIOL, W. (1989) — *Filosofia e método no segundo Wittgenstein*, São Paulo, Ed. Loyola.

STEWENS, B. (1985) — "Wittgenstein dans l'économie de l'histoire de l'être", *Manuscrito*, VIII (1985):213-231.

TOULMIN, S. (1969) — "Ludwig Wittgenstein", *Encounter*, 32 (1969): 58-71.

WITTGENSTEIN, L. (F) — *Fichas*, (título do original: *Zettel*), trad. A. B. da Costa, Lisboa, Ed. 70, 1989.

\_\_\_\_\_, (BGM) — *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974.

\_\_\_\_\_, (IF) — *Investigações filosóficas* (título do original: *Philosophische Untersuchungen*), trad. J. C. Bruni, São Paulo, Abril Cultural, 1979, 2ª ed.

\_\_\_\_\_, (RPP I) — *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I, Oxford, Blackwell, 1980.

\_\_\_\_\_, (BB) — *The Blue and Brown Books*, Oxford, Blackwell, 1969.

\_\_\_\_\_, (TLP) — *Tractatus logico-philosophicus*, trad. J. A. Giannotti, São Paulo, Cia. Ed. Nacional/Ed. Univ. de São Paulo, 1968.

\_\_\_\_\_, (ÜG) — *Über Gewissheit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971.

SÍNTESE NOVA FASE  
51 (1990): 11-31

Endereço do autor:  
Av. Cristiano Guimarães, 2127  
31710 — Belo Horizonte — MG