



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

TESE

O QUE É SEGUIR UMA REGRA?

Reflexões Filosóficas Sobre Normatividade

Estudante:

Tiago de Oliveira Magalhães

Orientadora:

Dra. Maria Aparecida Montenegro

Avaliadores:

Dr. Marcos Antônio da Silva Filho (coorientador)

Dr. Cícero Antônio Cavalcante Barroso

Dr. Luiz Carlos Pinheiro Dias Pereira

Dr. Tarcísio Cavalcante Pequeno

Fortaleza – julho de 2017

TIAGO DE OLIVEIRA MAGALHÃES

O QUE É SEGUIR UMA REGRA:

REFLEXÕES FILOSÓFICAS SOBRE NORMATIVIDADE

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Filosofia da Linguagem e do Conhecimento.

Orientadora: Prof. Dra. Maria Aparecida de Paiva Montenegro.

FORTALEZA

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

M169q Magalhães, Tiago de Oliveira.
O que é seguir uma regra? : Reflexões filosóficas sobre normatividade / Tiago de Oliveira Magalhães. –
2017.
127 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-
Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2017.

Orientação: Prof. Dr. Maria Aparecida de Paiva Montenegro.

Coorientação: Prof. Dr. Marcos Antônio da Silva Filho .

1. REGRA. 2. NORMATIVIDADE. 3. AÇÃO. 4. FILOSOFIA. 5. WITTGENSTEIN. I. Título.
CDD 100

TIAGO DE OLIVEIRA MAGALHÃES

O QUE É SEGUIR UMA REGRA:
REFLEXÕES FILOSÓFICAS SOBRE NORMATIVIDADE

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Filosofia da Linguagem e do Conhecimento.

Aprovada em: 28 / 07 / 2017.

BANCA EXAMINADORA

Dra. Maria Aparecida Montenegro (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Dr. Marcos Antônio da Silva Filho (coorientador)
Universidade Federal de Alagoas (UFAL)

Dr. Cícero Antônio Cavalcante Barroso
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Dr. Luiz Carlos Pinheiro Dias Pereira
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ)

Dr. Tarcísio Cavalcante Pequeno
Universidade Federal do Ceará (UFC)

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha família, especialmente meus pais, meu irmão e meus sobrinhos, por terem tornado esse trabalho possível das mais diversas maneiras.

Agradeço também à Querida, também conhecida com Livia, por todo o carinho, o suporte emocional e a paciência de me ouvir falar de cada pequeno progresso na concepção e na escrita da tese.

Não posso deixar de destacar a substancial influência de minha orientadora, com quem ao longo dos últimos aprendi, entre outras coisas valiosas, boa parte da forma como atualmente vejo a filosofia. Devo-lhe não apenas a avaliação cuidadosa de cada capítulo, o que me possibilitou de diferentes formas aprimorar sua forma e o conteúdo, mas também a própria sugestão do tema da tese. E, para além do universo acadêmico, tenho uma enorme dívida com a Cida pela dedicação e carinho que dedicou a mim e minha família em momentos críticos de nossas vidas.

Meu coorientador, Marcos Silva, também acompanhou meu trabalho muito de perto e trouxe contribuições fundamentais, introduzindo leituras que se tornaram centrais, sugerindo supressões, modificações e acréscimos no texto e me pôs em contato com pessoas competentes que também tiveram considerável influência no desenvolvimento dos pensamentos expostos na tese. Entre essas pessoas destaco o professor Tarcísio Pequeno, com quem dialogo bastante nesta tese e cujo brilhantismo é uma grande inspiração para mim.

Agradeço também ao professor Luiz Carlos Pereira, pesquisador de grande competência, que gentilmente concordou em participar da banca de defesa e fez comentários que, de tão profundos e pertinentes, ainda me manterão ocupado por alguns anos.

Não poderia deixar de fazer um agradecimento especial ao meu colega e amigo Daniel Liberalino, com quem discuti intensamente cada ponto deste trabalho, antes mesmo de colocar as ideias no editor de texto. Em certos momentos, tornou-se muito difícil identificar se eu tinha pensado em certa coisa independentemente ou se a tinha ouvido do Daniel, de forma que o processo de escrita muito se beneficiou de sua promessa de não me acusar de plágio.

Agradeço também aos professores André Leclerc e Cícero Barroso, filósofos analíticos exemplares, que têm sido muito presentes em meu percurso acadêmico desde o mestrado, tanto por meio das disciplinas que ministraram como por meio de discussões diretas sobre meu trabalho.

Muitas outras pessoas colaboraram para o desenvolvimento deste trabalho, através de discussões mais informais, como os professores Manfredo Oliveira, Carlos Brito e Luis Estevinha e meus colegas Bruno Cepp, Alexandre Kerr, Yuri Rodrigues, Chiara Costa, Vicente Thiago Brazil, Clístenes Chaves, Luís Fernando Souza e Marcos Caetano.

Só me foi possível ter tempo suficiente para concluir o trabalho dentro do prazo graças a uma bolsa de Doutorado concedida pela Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Tecnológico e Científico (FUNCAP), pela qual sou muito grato.

RESUMO

A pergunta que dá título a este trabalho é muito atual e também muito antiga, de maneira que diversas tradições, perpassando numerosas áreas do conhecimento, estão disponíveis para aquele que se propõe a abordá-la. Opta-se, aqui, pelo debate filosófico que tem Ludwig Wittgenstein como principal referência. No primeiro capítulo, são indicados quais aspectos da concepção de filosofia de Wittgenstein são, no restante da exposição, mantidos e quais são descartados ou apenas parcialmente aceitos. No segundo capítulo, defende-se que regras devem funcionar como razões e que apenas seres dotados de alguma forma de saber e capazes de comportamento intencional podem segui-las. Sem apelar à capacidade de adotar posturas normativas sapientes, não é possível realizar a distinção fundamental entre seguir e meramente conformar-se a uma regra. Os capítulos III e IV lidam diretamente com problemas canonicamente formulados no seminal *Wittgenstein on Rules and Private Language*, de Saul Kripke. A concepção comunitarista defendida por esse autor é criticada, sobretudo através de considerações sobre a distinção entre público e privado. Conclui-se, a partir delas, que pertencer a uma comunidade não é condição necessária para ser um seguidor de regras, apesar de ser uma propriedade muito relevante de todos os seguidores de regras conhecidos. Aponta-se, como solução mais apropriada ao desafio cético de Kripke, a caracterização do seguimento de regra como uma capacidade específica de ver aspectos da própria ação. Essa capacidade é constitutiva da linguagem simbólica e, portanto, logicamente anterior a ela, de maneira que para seguir regra não é necessário dominar uma linguagem em sentido estrito. Por fim, à luz dessas reflexões, argumentos metafilosóficos discutidos no primeiro capítulo são retomados e expandidos com o objetivo de fundamentar a rejeição da concepção quietista defendida por Wittgenstein.

PALAVRAS-CHAVE: REGRA; NORMATIVIDADE; AÇÃO; FILOSOFIA; WITTGENSTEIN

ABSTRACT

This thesis approaches the question contained in its title, taking as starting point the works of Ludwig Wittgenstein and other authors related to him. In the first chapter, different aspects of Wittgenstein's conception of philosophy are evaluated. In the second chapter, it is argued that rules should be understood as reasons and that only beings endowed with some form of knowledge and capable of intentional behavior can follow them. Without appealing to the capacity to adopt sapient normative positions, it is not possible to make the fundamental distinction between following and merely conforming to a rule. Chapters III and IV deal directly with problems canonically formulated in Saul Kripke's *Wittgenstein on Rules and Private Language*. The communitarian conception defended by this author is criticized, mainly through considerations on the distinction between public and private. It follows from this that belonging to a community is not a necessary condition to be a rule-follower. As a more appropriate solution to Kripke's skeptic challenge, the characterization of rule-following as a specific ability to see aspects of action itself is pointed out. This capacity is constitutive of symbolic language and, therefore, logically prior to it, so that to follow a rule it is not necessary to master a language, understood in the strict sense. Finally, in the light of these reflections, metaphilosophical arguments discussed in the first chapter are taken up and expanded in order to substantiate the rejection of the quietist conception espoused by Wittgenstein.

KEY-WORDS: RULE; NORMATIVITY; ACTION; PHILOSOPHY; WITTGENSTEIN

SUMÁRIO

Agradecimentos.....	5
Resumo.....	6
Abstract.....	7
Apresentação	9
Capítulo I – Considerações Metafilosóficas	11
Capítulo II – Regra e Razão	31
Capítulo III – O Desafio Cético E O Comunitarismo.....	62
Capítulo IV – Arbitrariedade e Visão de Aspectos.....	93
Considerações Finais: Filosofia e Gramática.....	114
Referências.....	119

APRESENTAÇÃO

A reflexão filosófica sobre o seguimento de regra é desses conteúdos que não se consegue acomodar a contento na sucessão das páginas de um texto convencional. Arranjar um bom começo parece impossível, porque as ideias fundamentais pressupõem-se umas às outras, de forma que determinar suas posições relativas muitas vezes se assemelha a resolver variações da charada do ovo e da galinha. Talvez fosse possível superar esse obstáculo formal se o texto não se distribuísse ao longo de uma estrutura linear, com duas extremidades, mas da superfície contínua de um anel de Möbius. Com algum engenho, e preenchendo completamente o espaço, seria possível delegar ao leitor a tarefa de escolher o ponto de partida e quantas voltas dar. Como esse recurso não está disponível, temos de nos conformar, ao lidar com tais temas, com definir o início arbitrariamente e ir inserindo as cadeias de ideias de forma ora incompleta, ora redundante.

A capacidade de seguir regras é um traço fundamental da forma de vida humana; nossa existência é profundamente marcada pelo que consideramos formas corretas e incorretas de agir, pensar e sentir. Um tema tão basilar, obviamente, não é objeto exclusivo da filosofia e, mesmo nesse campo de pesquisa, inspira uma quantidade imensa de questões. Ciente de que o espaço que cabe a uma tese de doutorado não é suficiente sequer para apresentar satisfatoriamente as principais possibilidades de investigação, ocupo-me, no que segue, sobretudo dos seguintes problemas:

- Que tipos de seres podem seguir regras? (cap. II)
- São as regras causas dos comportamentos de segui-las? (cap. II e IV)
- É necessário ter intenções ou alguma forma de saber para seguir regra? (cap. II)
- Para seguir uma regra é necessário pertencer a uma comunidade? (cap. III)
- Em que sentido uma regra não pode ser privada? (cap. III)
- Só quem domina uma linguagem verbal é capaz de seguir uma regra? (capítulo IV)

Procuro abordá-las tomando por pano de fundo a obra de Wittgenstein e a discussão contemporânea nela inspirada. Parto, principalmente, do Wittgenstein tardio, mas meu enfoque não é exegetico. Isso porque seus escritos já são alvo da cuidadosa atenção de muitos

intérpretes competentes e eu não saberia o que acrescentar às pesquisas nesse campo. Além disso, existem divergências significativas entre o meu modo de pensar e o de Wittgenstein. Começo, pois, a indicar os elementos de sua obra de que me aproprio e aqueles de que abro mão, com especial atenção à concepção de filosofia, no primeiro capítulo.

Um dos aspectos mais interessantes das reflexões de Wittgenstein sobre regras é justamente a sua pertinência metafilosófica. O seu esforço para esclarecer o que é uma regra acaba por coincidir com a tentativa de esclarecer em que consiste esse mesmo esforço, já que a seu ver a filosofia nada mais é que elucidação de regras gramaticais. Retomo essa problemática nas Considerações Finais, à luz do material exposto ao longo dos três demais capítulos.

CAPÍTULO I – CONSIDERAÇÕES METAFILOSÓFICAS

1. Wittgenstein e Terapia

Discordar de Wittgenstein não é tarefa fácil. Concordar, também não. Seus textos são, geralmente, tão elusivos, que é sempre arriscado imputar-lhe qualquer ideia mais bem definida. Ele próprio estava ciente disso e registrou em seus diários (CV, 25.12.1948) que procurava deixar ao leitor tudo que ele pudesse fazer sozinho. Diante dessa peculiaridade, os comentadores mal conseguem chegar a um consenso sobre que virtudes de seu pensamento enaltecer; criticá-lo, então, costuma ser ainda mais frustrante, já que sempre se pode atribuir ao próprio leitor as limitações que o leitor diz pertencerem ao texto. Dessa forma, a estratégia de Kripke (1982)¹, de assumir que discute, antes de qualquer coisa, as ideias que a leitura de Wittgenstein lhe inspirou, parece se impor, em certa medida, como inevitável a todo autor que dialoga com Wittgenstein, especialmente ao que não se quer restringir à exegese pura.

Ciente disso, quando penso concordar com Wittgenstein, procuro antes mostrar a plausibilidade do ponto em questão do que mostrar que foi aquilo que ele de fato disse. Divergindo, aponto equívocos que seu texto pode induzir mais do que os que, porventura, efetivamente cometa. Na quadra da filosofia, Wittgenstein não se movimenta para lá e para cá como um jogador comum; por esse motivo, raramente o vemos escorregar, embora seja possível acusá-lo de tornar liso o chão aqui ou ali.

O que torna o texto de Wittgenstein tão esquivo é a natureza terapêutica da filosofia que ele propõe. Não causa espanto que essa proposta também seja foco de controvérsia entre os comentadores. Fogelin (1994), por exemplo, distingue entre leituras pirrônicas e não-pirrônicas das *Investigações*, assim resumidas por Stern (2004):

Robert Fogelin draws a helpful distinction between ‘Pyrrhonian’ readings of the *Investigations*, which see the book as informed by a quite general scepticism about philosophy and so as aiming at bringing philosophy to an end, and ‘non-Pyrrhonian’ readings, which construe the book as a critique of certain traditional theories in order to do philosophy better (p. 34).

¹ Doravante, WRLP.

A tensão entre a visão pirrônica e a não-pirrônica, conforme Fogelin (1994), não é mera dissonância das interpretações dos estudiosos, mas um importante traço do pensamento do próprio Wittgenstein: “both neo-Pyrrhonian and non-Pyrrhonian commitments play important roles in Wittgenstein's later philosophy. I am now inclined to read Wittgenstein's later writings as a constant battle between these two aspects of his thought” (p. 205). Independentemente dessa diversidade, é possível notar que, nas passagens em que explicita seu método, Wittgenstein afirma claramente que o foco do trabalho filosófico não é elaborar teses, mas dissolver certas confusões que a linguagem inspira, não sem antes identificar os agentes patogênicos por elas responsáveis. Ignorar esse aspecto de seus textos e lê-los como uma exposição tradicional de argumentos dá margem a mal-entendidos e dificulta a adequada apreciação de suas contribuições.

Não atribuo ao trabalho terapêutico a centralidade que lhe atribui Wittgenstein. Prefiro expor argumentos de forma direta, pois creio que dissolver confusões específicas e identificar suas origens é, sim, uma parte importante do filosofar – e ela própria também pode ser feita por meio da exposição convencional de argumentos –, mas não a sua totalidade. Assim, meu contato com a obra de Wittgenstein é permeado por um trabalho de tradução constante, em que tento importar para um estilo de discussão mais sistemático e direcionado a conclusões gerais o que vejo de pertinente em sua atuação propositalmente local, delimitada por objetivos específicos de esclarecimento conceitual.

A peculiar metafilosofia de Wittgenstein é objeto do entusiasmo de autores que a compreendem de formas muito diversas, concedendo maior ou menor ênfase ao seu caráter terapêutico (CONANT; DIAMOND, 2004; DIAMOND, 1995; BAKER, 2004; MORENO, 1993). Há, inclusive, quem afirme que é justamente esse o maior legado de Wittgenstein, mais que qualquer contribuição pontual sobre os tópicos de que tratou, como seguimento de regra e linguagem:

Arguably, Wittgenstein's singular achievement was to have appreciated the true nature of philosophy. And, arguably, this insight gives his work on specific philosophical topics — language, experience, knowledge, mathematics, art, religion, and so on — a power of illumination and demystification that cannot be found anywhere else. ... the foundation of his treatments of specific issues concerning language, the mind, numbers, and so on, is his deflationary philosophical point of view — his anti-theoretical conception of what philosophy is — and not his claims about rule-following and meaning (p. vii).

Essa não é, contudo, a visão mais comum na literatura secundária. Dummett, Baker and Hacker, Kripke, Katz, Soames, para citar apenas o grupo mencionado pelo próprio Horwich, entendem que a metafilosofia de Wittgenstein nutre-se substancialmente de suas próprias concepções sobre linguagem e seguimento de regra. Tendo a concordar com esses autores. As compreensões de linguagem e de regra de Wittgenstein são indispensáveis para a caracterização mesma de seu modo de fazer filosofia, não um tópico acessório que ele abordou por meio de um método filosófico prévio. Assim, julgo mais apropriado falar, como a maioria dos comentadores, que essas compreensões de seguimento de regra, linguagem e filosofia se esclarecem mutuamente na obra de Wittgenstein, de maneira que a atribuição de prioridade de Horwich não é acurada, ainda que também possa fornecer chaves de interpretação interessantes em diversos momentos.

Minha visão, vale destacar, é oposta à de Horwich: o que vejo de mais valioso na obra de Wittgenstein são os tratamentos específicos que ele dá às questões, não sua concepção geral do que é tratar filosoficamente uma questão. Horwich e os demais comentadores que ressaltam a relevância da peculiaridade do método de Wittgenstein podem estar em melhores condições para discutir o que Wittgenstein realmente disse, e isso, naturalmente, tem sua importância, mas nem sempre o comentador que assume de maneira mais plena o ponto de vista do autor é o que consegue dele extrair os conteúdos mais interessantes. Peter Hacker, por exemplo, oferece contribuições relevantes à filosofia contemporânea (2003, 2007, 2013b) tendo Wittgenstein como influência principal, mas aponta certas limitações em sua metafilosofia:

“[his conception of philosophy] does not apply, without supplementation, to practical (i.e. moral, legal, and political) philosophy. Moreover, one should not, as Wittgenstein sometimes did, exaggerate its critical and therapeutic aspect at the expense of its constructive analytic aspect of providing a synoptic representation of segments of our conceptual scheme. [...] Wittgenstein’s suggestion that philosophical problems and conceptual confusions arise only when language ‘is idling’ (PI §132) seems to me to be incorrect and shown to be so in the sciences, in public affairs, and in the thoughts and reflections of Everyman“ (2013a, p. x-xi).

A maior parte das afirmações explícitas de Wittgenstein sobre a natureza da filosofia, como mencionei acima, destaca o seu caráter circunscrito, negativo, terapêutico (BT, 87-92; PI,133). Mas a implementação dessa terapia linguística apresenta uma contraparte construtiva, como observa Hacker na citação acima, que pode ser articulada sistematicamente de maneira produtiva sem que para isso seja necessário mencionar os objetivos específicos que lhe deram

ocasião. Em minha compreensão da atividade filosófica, é esse aspecto construtivo que ocupa o lugar central, ficando sua faceta terapêutica em segundo plano.

2. Essência, Vagueza, Estipulação

Não obstante a importante discordância metodológica exposta acima, há na concepção de filosofia de Wittgenstein intuições com as quais estou de pleno acordo, como a de que filosofar, antes de qualquer coisa, consiste em buscar por uma clareza de que parecemos necessitar por motivos muito profundos (PI, 111). As questões filosóficas parecem ansiar pelo âmago das coisas, pelas suas essências mesmas.

Essa observação pode causar estranheza a quem se tenha habituado a ver o Wittgenstein tardio como um ferrenho crítico do essencialismo. Esse é, de fato, um traço importante de sua forma de pensar, como atestam PI 65, 89, 97, 116, 164, entre outras passagens nas *Investigações* e algures. Mas o que se combate aí é uma imagem equivocada das essências, que faz procurá-las onde elas não estão e as trata como objetos misteriosos, dotados de propriedades extraordinárias. Essa, porém, não é a única forma de concebê-las. Na seguinte passagem, são contrastadas a forma de lidar com as essências que Wittgenstein recomenda e a que considera equivocada:

Pois se, em nossa investigação, tentamos compreender também a essência da linguagem – sua função, sua estrutura –, não é, porém, a isso que visa esta questão. Pois não vê na essência algo que já é evidente e que se torna *claro* por meio de uma ordenação. Mas algo que se encontra *abaixo* da superfície. Algo que se encontra no interior, que vemos quando desvendamos a coisa e que uma análise deve evidenciar. (PI, 92)

Na tradição filosófica ocidental, é comum compreender a essência de uma coisa como algo sem o qual a coisa deixaria de ser aquilo que é (FINE, 1995). Encará-la como algo escondido num plano ontológico especial de difícil acesso é uma interpretação possível e muito usual da noção, mas não a noção ela mesma. Contrariando essa tendência e compreendendo essência como algo que se expressa nos nossos modos de uso da linguagem (PI, 371, 373), torna-se muito plausível afirmar que os esclarecimentos de Wittgenstein estão direcionados para distinguir os aspectos essenciais dos inessenciais dos conceitos de que trata:

Não é estranho que eu diga que a palavra "é" é usada em duas significações diferentes (como cópula e como sinal de igualdade), e, no entanto, não gostaria de dizer que sua significação é seu uso: a saber, como cópula e como sinal de igualdade?

Dir-se-ia que estas duas espécies de uso não dão uma significação; que a união pessoal por meio da mesma palavra é um acaso inessencial. (PI, 561)

Mas como posso decidir o que é um traço essencial da notação e o que é inessencial, casual? (PI, 562).

Digamos que a significação de uma peça (de uma figura) é o seu papel no jogo. - Ora, no início de cada partida de xadrez, é decidido por um sorteio qual jogador receberá as peças brancas. Para tanto, um deles segura, em cada uma das mãos um rei e o outro escolhe ao acaso uma das mãos. Consideramos, então, também como papel do rei no jogo de xadrez o fato de ser empregado em tal sorteio? (PI, 563).

Estou pois, mesmo em jogo, inclinado a diferenciar entre regras essenciais e inessenciais (PI, 564).

Realizar essa distinção é indispensável para a tarefa de esclarecimento conceitual. Se os múltiplos objetos a que se aplica um termo se relacionam apenas por meio dos parentescos difusos que Wittgenstein chamou de semelhanças de família (PI, 23), é inapropriado buscar por uma essência uma presente em todos eles, mas é igualmente inapropriado ignorar uma essência quando ela pode ser devidamente delineada.

O alvo principal das críticas das *Investigações* a esse tipo problemático de essencialismo é o próprio *Tractatus*. Apesar de se opor explicitamente à construção de teorias filosóficas, a primeira grande obra de Wittgenstein avança uma teoria da essência da linguagem, rigorosamente articulada em termos técnicos estritamente definidos. Os enunciados que compõem essa teoria, recomenda o autor (6.54), devem ser encarados como uma série de contrassensos e descartados logo que atinja seu objetivo de esclarecer o funcionamento da linguagem.

Não obstante o caráter sui generis da teoria contida no *Tractatus*, o Wittgenstein da maturidade repudia essa tentativa de esclarecer o funcionamento da linguagem apelando a uma essência una e oculta. As *Investigações* procuram, então, amainar o desejo de generalidade que leva a esse tipo de apelo, direcionando o olhar do leitor para a diversidade irreduzível dos modos corriqueiros de falar. Construir uma imagem idealizada da linguagem, como a do *Tractatus*, composta por conceitos depurados ao extremo – “superconceitos expressando uma suposta superordem metafísica” (PI, 97) – implica uma série de exigências que interessa exclusivamente à própria arquitetônica da idealização e nos afasta da compreensão genuína do fenômeno linguístico:

Quanto mais exatamente consideramos a linguagem de fato, tanto maior torna-se o conflito entre ela e nossas exigências. (A pureza cristalina da lógica não se entregou a mim, mas foi uma exigência.) O conflito torna-se insuportável; a exigência ameaça tornar-se algo vazio. – Caímos numa superfície escorregadia onde falta o atrito, onde as condições são, em certo sentido, ideais, mas onde por esta mesma razão não podemos mais caminhar; necessitamos então o atrito. Retornemos ao solo rugoso! (PI, 107).

Segundo essa compreensão, o trabalho do filósofo consiste em reconduzir as expressões de seu emprego metafísico a seu emprego cotidiano, humilde (PI, 116). Não creio que esse aspecto de seu método seja tão central para a filosofia quanto Wittgenstein pensava, mas reconheço que a recomendação de atentar para o uso comum é, frequentemente, muito apropriada. Certos desrespeitos à linguagem ordinária podem estar na origem de equívocos recalcitrantes (PI, 115), que parecem resistir às tentativas mais cuidadosas de debelá-los. Diferentes formas usuais de falar que mantêm entre si similaridades superficiais, por exemplo, podem dar azo a inúmeras confusões. Recuar para o solo rugoso do uso comum a fim de desatar esses nós pode ser esclarecedor o suficiente para dar conta desse tipo de problema.

Mas em que exatamente consiste esse retorno ao solo rugoso do uso comum? As observações de Wittgenstein sobre descrição, hipótese e teoria em PI, 109, podem passar certa impressão de dogmatismo, como se o que ele diz não fosse *uma* versão do uso comum, mas *a* descrição do uso comum, algo revestido de autoridade e, portanto, indisputável. Essa impressão parece ser fortalecida por afirmações como “A filosofia simplesmente coloca as coisas diante de nós, não elucida nada e não conclui nada” (PI, 126) e “Se se quisesse expor *teses* em filosofia, nunca se chegaria a uma discussão sobre elas, porque todos estariam de acordo” (PI, 128).

Naturalmente que essa imagem dogmática não se sustenta. As descrições de que fala Wittgenstein não são frios relatos de fatos que devem ser aceitos por todos. Essas descrições são feitas a partir de uma perspectiva muito particular, com objetivos bastante específicos, já que “recebem sua luz dos problemas filosóficos” (PI, 109). Isso fica muito claro neste outro trecho: “Queremos estabelecer uma ordem no nosso conhecimento do uso da linguagem: uma ordem para uma finalidade determinada; uma ordem entre as muitas possíveis; não *a* ordem” (PI, 132).

Uma mera descrição factual do uso comum da linguagem não tem interesse filosófico. O que Wittgenstein quer dizer ao enfatizar o caráter descritivo de seu trabalho é, fundamentalmente, que não tenta explicar o que é descrito apelando a uma realidade oculta. O

uso comum não interessa ao trabalho filosófico em sua totalidade e de maneira indiferente. O filósofo retrata a prática linguística comum de olho nos usos legítimos e nas razões para considerá-los legítimos. Então seu trabalho não é de mera descrição positiva, ele inclui boa dose de avaliação. Voltar a esse solo rugoso e descrevê-lo puramente, por si só, não traz clareza filosófica. Há nele uma pluralidade de práticas tal que imobiliza tanto quanto o solo sem atrito das idealizações hiperbólicas. Para que o movimento seja retomado é necessário reduzir o atrito. **Poderíamos assim parodiar o famoso lema: voltemos às estipulações.**

O uso comum é como um enorme e complexo conjunto de imagens com margens borradas. O filósofo olha para ele atentamente e fixa linhas mais bem definidas onde julga razoável para os fins de sua investigação. Não estou, neste ponto, me distanciando da prática filosófica de Wittgenstein. Ele próprio, mesmo defendendo uma postura atórica, que não se compromete com teses, não pode se eximir de estipulações mínimas desse tipo. Exemplo disso é sua concepção de proposição e valor de verdade. Desde os tempos de orientando de Russell até o *Sobre a Certeza*, Wittgenstein manteve a convicção de que se *p* é uma proposição, o valor de verdade de *p* é contingente, ou seja, *p* deve poder ser verdadeira ou falsa, mas não pode ser verdadeira sob todas as condições, nem falsa sobre todas as condições. Essa constatação não é fruto da mera observação do uso comum do termo *proposição*. Em contextos cotidianos, na verdade, os usuários da linguagem tenderiam a concordar que uma tautologia, como “chove ou não chove”, é uma proposição, o que Wittgenstein nega veementemente baseado em sua pertinente estipulação.

No caso de *proposição*, a estipulação vai além do uso comum por um bom motivo e não gera outros equívocos, ao menos não diretamente. Com a noção de gramática acontece algo parecido. Wittgenstein dá a esse termo um significado bastante especializado, que se distancia em muito do que lhe dão os usuários da linguagem comum e os estudiosos dos vernáculos. Ele insistia que sua ideia de gramática era idêntica à destes últimos, variando apenas pelo interesse em certos tipos de problemas:

Of course there isn't a philosophical grammar and ordinary English grammar, the former being more complete since it includes ostensive definitions such as the correlation of "white" with several of its applications, Russell's theory of descriptions, etc. These are not to be found in ordinary grammar books; but this is not the important difference. The important difference is in the aims for which the study of grammar are pursued by the linguist and the philosopher. One obvious difference is that the linguist is concerned with history, and with literary languages, neither of which is of concern to us. ... Our subject is to get rid of certain puzzles. The grammarian has no interest in these; his aims and the philosopher's are different. We are pulling ordinary grammar to bits (AWL, 31).

Mas a implausibilidade dessa indiferenciação fala por si mesma (BAKER, HACKER, 2002). Por excêntrica que seja, a noção de gramática filosófica de Wittgenstein funciona relativamente bem. Não nos equivocamos ao chamar de gramática o que ele chama de gramática; estamos cientes de que é da sua gramática filosófica e não da gramática que se ensina nos colégios que falamos.

O modo como Wittgenstein lida com *jogo* e *regra*, nas *Investigações*, vai na direção contrária dessas caracterizações mais estritas, preconizando o que, a meu ver, parece um **excesso de valorização da vagueza**. Não vejo problema em reconhecer a vagueza de certos conceitos. Para alguns contextos, inclusive, essa é a melhor opção. É o que penso do uso do termo *filosofia*, que não podemos caracterizar senão em termos de semelhanças de família. Tentativas de precisá-lo, como a do próprio Wittgenstein em PI 89-131, são sempre muito parciais e sujeitas a abundante e variada contraexemplificação.

Já *jogo* – o caso paradigmático com cuja análise Wittgenstein introduz a própria noção de semelhanças de família – e *regra* me parecem, em comparação com o termo *filosofia*, bem mais passíveis de esclarecimento por estipulações mais estritas. Isso pode se tornar claro se examinarmos o desafio lançado no parágrafo 66 das *Investigações*:

Considere, por exemplo, os processos que chamamos de "jogos". Refiro-me aos jogos de tabuleiro, de cartas, de bola, torneios esportivos etc. O que é comum a todos eles? Não diga: "Algo deve ser comum a eles, senão não se chamariam 'jogos'", – mas veja se algo é comum a eles todos. – Pois, se você os contempla, não verá na verdade algo que fosse comum a todos, mas verá semelhanças, parentescos, e até toda uma série deles.

Na sequência, Wittgenstein aventa algumas possibilidades de resposta, mas sempre as descarta, após evidenciar a falta de generalidade de cada característica considerada: alguns são de tabuleiro, outros são de cartas, outros são recreativos, outros envolvem competição etc. Nenhum desses atributos, porém, está presente em todos os casos arrolados, não sendo, por isso, essenciais ao conceito de jogo. Bem, o exame está longe de ser exaustivo e não pode ser visto como uma tentativa de enumerar as condições necessárias e suficientes de aplicação do conceito de jogo. Essa passagem deve ser compreendida à luz do objetivo terapêutico que a motiva, que é o de desfazer equívocos relacionados à busca inapropriada pela precisão. Focado nesse objetivo, Wittgenstein não leva em conta possibilidades muito pertinentes, que indicariam, ao menos, traços necessários do conceito, como a ideia de que todo jogo é regido

por regras, ainda que sejam regras muito imprecisas, ou a de que, como procuro argumentar no próximo capítulo, jogos só podem ser jogados por seres capazes de ação intencional.

Também da noção de regra Wittgenstein pretende fornecer uma imagem tão vaga quanto possível. Os exemplos de regra que apresenta são os mais variados, indo de fórmulas matemáticas a simples indicadores de direção, e nunca vêm acompanhados de critérios mínimos que permitam vislumbrar os limites do conceito. O seguinte trecho ilustra essa intenção:

Será que a analogia da linguagem com o jogo não nos será esclarecedora? Podemos muito bem imaginar que pessoas se divertem num campo jogando bola e de tal modo que comecem diferentes jogos existentes, não joguem muitos deles até o fim, atirem a bola entrementes para o alto ao acaso, persigam-se mutuamente por brincadeira, atirando a bola etc. Então alguém diz: durante todo o tempo aquelas pessoas jogaram um jogo e se comportaram, a cada jogada, segundo determinadas regras. E não se dá também o caso em que jogamos e – *'make up the rules as we go along'*? E também o caso em que as modificamos – *as we go along* (PI, 83)

Wittgenstein não afirma que há regras estritas no caso em que as pessoas manuseiam a bola livremente. Esse exemplo visa justamente mostrar que regras não necessariamente são rígidas; que, na verdade, elas podem carecer de contornos precisos. Exemplos de regras assim são abundantes. O comando “fique bem aqui”, por exemplo, não delimita nenhum espaço que possa ser medido, com precisão, em milímetros quadrados.

Parece-me, contudo, que o impulso para a vagueza que a terapia filosófica de Wittgenstein imprime ao conceito de regra demanda uma contraparte em sentido contrário. É preciso, a meu ver, restringir o conceito de regra de forma a excluir de sua extensão atividades desordenadas, com aquela brincadeira com a bola, em PI 83, citada acima. Ali, a observação de que a atividade desordenada é um jogo e, portanto, regida por regras, só se apresenta como plausível porque dois significados – distintos e passíveis de sobreposição – da palavra *jogo* são aplicados às diferentes situações. Ora jogo significa atividade regida por regras, ora significa atividade divertida, desprovida de seriedade.

Quando se diz que os participantes começam jogos existentes, há margem para falar de seguimento de regra, pois há **parâmetros** vinculados a esses jogos prévios que podem ser **usados para avaliar os desempenhos dos jogadores**. Quando eles simplesmente manuseiam a bola de forma livre, sem se guiar por qualquer padrão relativamente estável, já não há mais porque falar de jogo regrado, apesar de ainda ser possível dizer que aquilo é um jogo, no

sentido de que os participantes nele se engajam como forma de divertimento. Se tudo que os participantes fazem com a bola é correto, então não há porque falar de correção, logo, não há porque falar de regra, já que **uma regra deve servir como orientação para um modo correto de agir**. Em síntese, pode-se dizer que **nenhuma regra é totalmente precisa**, como observa Wittgenstein, mas também que **não faz sentido falar de uma regra totalmente vaga**.

3. Regras Gramaticais, Imagem do Mundo, Conceptibilidade

Ponderações sobre as doses de vagueza e precisão mais adequadas são fundamentais quando se trata de elucidar a essência de cada conceito ou, para ficar mais de acordo com o espírito wittgensteiniano, as “relações essenciais” inerentes a cada conceito. No *Tractatus* (4.123), essas relações são chamadas de internas e caracterizadas em termos de conceptibilidade. Um objeto está inserido numa relação interna se não é possível pensá-lo fora dessa relação. A um objeto colorido, por exemplo, não pode faltar a propriedade da extensão; logo, essa relação entre “é colorido” e “é extenso” é interna. No período tardio, com a acentuada ênfase que dá à pragmática – o que, juntamente com outros fatores, o faz reformular uma série de concepções –, Wittgenstein tem a pretensão de fornecer uma visão perspicua das regras que articulam essas relações essenciais, que passa a chamar de gramaticais (PI, 122).

A realização desse trabalho requer que sejam explicitadas as diferenças entre os enunciados gramaticais – que demarcam os limites do sentido, ou seja, expõem as regras dos jogos de linguagem – e as demais formas de expressão linguística, que são como que lances nesses jogos. Uma mesma frase, como “aquela bola é azul”, pode funcionar como regra ou como proposição empírica, a depender do contexto em que é utilizada. Se estou ensinando os nomes das cores a alguém, ela será dada a esse alguém como regra, como padrão de correção de *azul*; estou aí apenas explicando como se joga. Já em outro caso, quando se discute, por exemplo, qual seria a cor de uma bola parcamente iluminada, afirmar que ela é azul é uma proposição empírica – um lance no jogo, não uma regra.

Quem desrespeita as regras gramaticais falha em fazer sentido, isto é, diz contrassensos, ilogismos. O filósofo, para Wittgenstein, deve ter faro para o absurdo de certas formulações, pois ele é a marca das contusões que resultam dos choques com os limites da linguagem de que ele fala em PI, 124. Mas os contrassensos, longe de constituírem um todo homogêneo, organizam-se em categorias. As anotações coligidas em *Sobre a Certeza* ajudam a tornar patente essa heterogeneidade, esboçando uma topografia de nosso modo de pensar que pode, a meu ver, ser empregada com proveito na compreensão da atividade filosófica tal como concebida por Wittgenstein.

Dialogando com Moore (1925, 1939), Wittgenstein reflete, naqueles últimos manuscritos, sobre frases como “existem objetos físicos”, “tenho duas mãos”, “as coisas que ponho em meu bolso continuam existindo enquanto estão lá dentro”. Não obstante sua aparência de proposições comuns, elas funcionam de maneira especial, exercendo papel normativo nos nossos jogos de linguagem. Quando alguém nega uma proposição factual qualquer, mas a proposição é verdadeira – dizendo, por exemplo, “não é verdade que Fortaleza tem mais de dois milhões de habitantes” –, diz-se que o sujeito cometeu um erro. Já sobre quem tenta negar um desses truísmos mooreanos supracitados, não se diz simplesmente que esteja enganado, mas que está brincando, filosofando, enlouquecendo, ou engajado em qualquer outra atividade em que também se flerte com a absurdidade. Não faz sentido duvidar de frases como essas, pois elas formam a nossa Imagem do Mundo, condicionando nossas formas de agir e pensar. Colocar seriamente uma delas em questão implicaria revisar uma quantidade demasiado grande de outras crenças. Mas, seriam elas proposições gramaticais? Para Hacker, não:

It is true that we can, in certain cases, transform an empirical proposition into a rule or norm of representation by resolving to hold it rigid. (But 'The world has existed for many years', which we could not abandon without destroying the web of our beliefs, is nevertheless not a rule, since its role is not to determine concepts or inference rules.) (HACKER, 1996, p. 215)

A exegese de Hacker, todavia, como indica Moyall-Sharrock (2012), não é devidamente fiel ao conteúdo de *Sobre a Certeza*:

But where is such a restriction of the role of grammar made by Wittgenstein? For Hacker, the sense-determination of a rule of grammar is limited to concepts or inference rules; whereas for Wittgenstein, 'Rules of Grammar Determine Meaning' (BT 184) or sense; where the determination of sense is nowhere said to be limited to concepts or inference rules. In fact, as he writes: 'I [...] endeavour

to emphasize the diversity of grammatical rules' (WVC 188; original emphasis). (p. 8-9).

No que tange à exegese, dou razão a Moyal-Sharrock. Wittgenstein, de fato, concede às proposições da Imagem do Mundo o status de regras gramaticais – isso está em harmonia com seu emprego vago da noção de regra. Recorrendo à imagem do leito do rio, Wittgenstein enfatiza a labilidade das fronteiras que separam as proposições normativas das proposições empíricas, opondo-se claramente à visão mais restritiva de gramática defendida por Hacker:

It might be imagined that some propositions, of the form of empirical propositions, were hardened and functioned as channels for such empirical propositions as were not hardened but fluid; and that this relation altered with time, in that fluid propositions hardened, and hard ones became fluid (OC, 96).
The mythology may change back into a state of flux, river-bed of thoughts may shift. But I distinguish between movement of the waters on the river-bed and the shift of the itself; though there is not a sharp division of the one from other (OC, 97).

Mesmo não correspondendo à letra de Wittgenstein, o que Hacker tenta articular naquele trecho é importante: há um núcleo privilegiado de regras que cumpre distinguir, pois sua dissolução noutra categoria traria mais confusão que esclarecimento. Uma adaptação da metáfora do rio pode ser ilustrativa. Em alguns casos, realmente, não há como desenvolver uma topografia precisa das diferentes partes, porque os próprios limites entre elas não o são. Mas em outros, é possível discernir com nitidez suficiente o fluxo de água do fundo lodoso e este, da camada de areia e esta, da rocha dura além da qual não é possível ir.

Essa forma de pensar distancia-se da do próprio Wittgenstein, é verdade, mas é possível fomentá-la com alguns elementos de *Sobre a Certeza*. Em diversos trechos dessa obra, regras gramaticais e proposições da Imagem do Mundo, tratadas indiferentemente, atendem a um critério básico: *prima facie*, é insensato duvidar de seus conteúdos. Se eu dissesse a alguém que pretendo esperar uma semana para viajar para Montreal porque depois desse tempo aquela cidade estará 5.000km mais próxima de Fortaleza, meu interlocutor, provavelmente, duvidaria da minha sanidade mental. Todos os que têm juízo sabem que cidades são geograficamente fixas. Causaria estranheza parecida, por motivos similares, a afirmação: “acabo de visitar uma cidade sem edificações”.

À primeira vista, aquilo que é posto em dúvida por cada uma das duas frases goza do mesmo status. E, de fato, ambas violam condições de significação. Mas um exame mais minucioso do que é violado pode mostrar diferenças relevantes, o que contraria a colocação

de Baker e Hacker (1985): “... nonsense does not come in degrees” (p. 61). No primeiro caso, podemos conceber uma situação diferente da atual e em que a afirmação faria sentido, preservando o conceito de cidade. Num mundo pós-apocalíptico em que os oceanos cobrem toda a superfície da Terra e as pessoas vivem em imensas plataformas flutuantes à deriva, idênticas em tudo o mais às nossas cidades atuais, faria sentido aquela afirmação sobre o planejamento de viagem. Já a afirmação a respeito de uma cidade desprovida de edificações abriga uma incoerência que não se pode eliminar, porque o que se diz ali é incompatível com a própria noção de cidade. É até possível imaginar um lugar deserto que já foi uma cidade, mas isso não é uma cidade, é o lugar que já abrigou uma, um conceito evidentemente distinto; alguém também poderia lembrar uma das exóticas cidades de Ítalo Calvino, como aquela em que restaram apenas os encanamentos das casas, mas nesse caso, já não se poderia dizer que a cidade carece de edificações, ainda que sejam somente esqueletos tubulares.

Wittgenstein se aproxima muito da distinção que almejo na seguinte passagem: “Há casos em que a dúvida é insensata, mas outros em que parece logicamente impossível.” (OC, 454). Mas recua, como que desencorajado pelas possibilidades de gradação típicas dos paradoxos de sorites, observando que “... não parece haver demarcação clara entre eles” (Idem). Parece-me que há uma possibilidade de demarcação clara o suficiente, que se faz perceber na seguinte nota:

... Mas que pensar de uma proposição como <<Sei que tenho um cérebro>>? Posso pô-la em dúvida? Faltam motivos para se poder por isto em dúvida! Tudo é a seu favor, nada contra. Contudo, pode imaginar-se que o meu crânio aparecesse vazio quando fosse operado (OC, 4).

A partir dessa sugestão é possível separar as meras proposições da Imagem do Mundo, que atendem apenas ao critério de não ser, *prima facie*, razoável lhes pôr em dúvida, das proposições gramaticais propriamente ditas, que vão além desse fator e que não podem ser postas em dúvida sem que se esvazie o próprio sentido das palavras que a compõem, inviabilizando assim a própria capacidade de conceber situações a que elas se aplicam. Essa distinção é fundamental porque o que Wittgenstein chama de Imagem do Mundo é algo muito amplo, contendo uma potencial infinidade de frases que seria insensato pôr em dúvida, enquanto que os enunciados gramaticais parecem constituir um domínio bem mais restrito.

A investigação filosófica não pode negligenciar a distinção entre os critérios mais fundamentais de aplicação dos termos, que são do âmbito que se poderia chamar de gramatical em sentido estrito, e os fatos indisputáveis expressos pelas proposições da Imagem

do Mundo. “Livros não nascem em árvores”, por exemplo, é parte do background do nosso uso do termo livro, mas não integra o núcleo duro de traços fulcrais que constitui seu significado. Tendo isso em vista, parece-me que recuperar o critério de conceptibilidade sugerido no *Tractatus* para proceder a essa diferenciação, separando o essencial do inessencial, é uma boa diretriz para a atividade filosófica.

Nas *Investigações*, a reflexão sobre a conceptibilidade figura como elemento central do método filosófico. Isso é visível, por exemplo, quando Wittgenstein explora possibilidades contrafactuais, inventando jogos de linguagem diferentes dos que de fato existem. Todavia, esse artifício é empregado com o intuito de esclarecer a linguagem que efetivamente temos. O apreço de Wittgenstein pelos modos ordinários de expressão, que o torna entusiasta de uma concepção quietista de filosofia – segundo a qual o filósofo deixa tudo como está (PI, 126) e apenas desfaz os equívocos dos que se animam a construir explicações filosóficas substanciais (PI, 133) –, me parece exagerado e excessivamente limitador, sendo um dos principais aspectos de sua metafilosofia com os quais prefiro não me comprometer.

Essa escolha da linguagem comum como limite último da investigação filosófica está relacionada com a ideia de que toda cadeia de razões tem um fim. O que Wittgenstein afirma sobre o seguimento de regra de forma geral, obviamente, também diz respeito ao trabalho do filósofo, que, a seu ver, apenas elucida regras: “Se esgotei as justificações, então atingi a rocha dura e minha pá entortou. Então estou inclinado a dizer: ‘é assim que eu ajo’” (PI, 217). Com base nessa concepção, Wittgenstein, em certas passagens, parece conferir à consideração do uso comum papel decisivo na discussão dos temas mais diversos. As possibilidades contrafactuais por ele discutidas não são rejeitadas devido à sua inaceitável incoerência ou implausibilidade, mas simplesmente por destoarem do uso comum, por não podermos delas dizer “é assim que falamos”.

Essa opção metodológica está, na obra de Wittgenstein, vinculada a outra concepção central, a de que a gramática é autônoma ou arbitrária. Para Wittgenstein, as essências se revelam na gramática e tudo que o filósofo pode fazer é esclarecer essa gramática, que não é uma estrutura à parte, mas algo intrínseco às nossas formas de expressão. Os enunciados gramaticais não representam uma realidade para além da linguagem e não podem ser justificados por meio da descrição de fatos. Nesse ponto, as *Investigações* opõem-se diametralmente ao *Tractatus*, segundo o qual – ao menos em sua interpretação mais

tradicional – a linguagem é capaz de significar porque tem a mesma forma lógica da realidade que representa. Para o Wittgenstein tardio, não faz sentido fundamentar a linguagem em uma realidade dela independente. Quando se tem a impressão de que algum item da realidade é evocado para dar sentido a um termo, como na definição ostensiva “isto é uma garrafa”, o objeto apresentado não está fora da linguagem, ele é um padrão de correção, logo, um instrumento da gramática.

Cabe acrescentar, contudo, que Wittgenstein, apesar de insistir na ideia da autonomia, reconhece que a gramática está relacionada de maneira filosoficamente relevante a algo que lhe é exterior: “Interessam-nos também a correspondência de conceitos com fatos muito gerais da natureza. (Aqueles que, por causa da sua generalidade, quase sempre não nos chamam a atenção.)” (PI II, 365). Existem, para ele, então, conexões relevantes entre a gramática e a realidade. Todavia, o modo como o filósofo investiga essas conexões difere do dos cientistas: “Mas nosso interesse não se volta para essas possíveis causas da formação de conceitos; não fazemos ciência natural nem história natural – pois, podemos também inventar algo de história natural para nossas finalidades” (idem). Explico isso mais pormenorizadamente na próxima seção.

4. Oposição ao Naturalismo: Descontinuidades Conceituais

Neste parágrafo das *Investigações*, em que Wittgenstein explicita concepções metafilosóficas do *Tractatus* que sobrevivem em sua obra tardia, aparecem alguns elementos que me são particularmente caros :

Era certo dizer que nossas considerações não deviam ser consideradas científicas. ... E não devemos construir nenhuma espécie de teoria. Não deve haver nada de hipotético nas nossas considerações. ... Estes problemas [os filosóficos] não são empíricos, mas são resolvidos por meio de um exame do trabalho de nossa linguagem e de tal modo que este seja reconhecido: contra o impulso de mal compreendê-lo. Os problemas são resolvidos não pelo acúmulo de novas experiências, mas pela combinação do que é já há muito tempo conhecido. A filosofia é uma luta contra o enfeitamento do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem (PI, 109).

Destaco, sobretudo, a ideia de que a filosofia não é uma investigação empírica. As ciências naturais contribuem constantemente para expandir nossa compreensão da realidade. Elas partem da Imagem de Mundo compartilhada pela maioria das pessoas, mas a modificam e, frequentemente, rompem com ela de forma direta, ao descobrir novas informações e novas maneiras de lidar com a realidade. Uma expressão visual representativa de seu avanço seria a de um movimento expansivo, centrífugo.

Já a filosofia se caracterizaria, aproveitando essa analogia gráfica, por um movimento centrípeto. O filósofo não se empenha, corriqueiramente, no desenvolvimento e testagem de hipóteses factuais; ele usualmente se dedica a um conhecimento que de certa forma já temos. Compreensão similar a essa já pode ser encontrada na tradição antiga. A epistemologia platônica, por exemplo, aproxima-se disso, ao fundamentar-se na tese da reminiscência, para a qual a alma já contém o conhecimento acerca das Formas, por tê-las contemplado antes de se ligar a um corpo. Na modernidade, os racionalistas insistem que ao menos parte do nosso conhecimento é independente da experiência e só pode ser obtido pelo trabalho do intelecto sobre si mesmo. Em Wittgenstein, isso aparece na ideia de que todo o conhecimento de que o filósofo precisa está contido na gramática do uso comum da linguagem. Não concordo integralmente com dessas três propostas, mas aceito a concepção negativa que compartilham: a de que o conhecimento filosófico não resulta de descobertas empíricas, mas de certa rearticulação bem-sucedida de um conhecimento que, de certa forma, já possuímos.

Filosofia e ciências naturais beneficiam-se mutuamente em diversos momentos. Elucidações conceituais de caráter filosófico são fundamentais para o desenvolvimento de programas de pesquisa empírica e estes fornecem abundante material para a reflexão filosófica. Contudo, é importante demarcar com clareza, quando possível, a natureza das questões filosóficas da natureza das questões científicas. Esse cuidado pode ajudar a evitar uma série de equívocos. Costuma-se dar o nome de naturalismo à orientação filosófica que diz não haver distinção de natureza entre as questões da filosofia e as das ciências. Esse é um rótulo muito abrangente e nem tudo que se diz de um naturalista é, necessariamente, aplicável a outro. Minhas críticas, portanto, se dirigem apenas a alguns dos autores assim denominados.

Os equívocos que quero evitar são, sobretudo, aqueles relacionados à redução e à eliminação de conceitos (CHURCHLAND, 1991; KIM, 1993). Em filosofia da mente, por exemplo, existem autores que acreditam que fenômenos mentais, como sensações e desejos,

podem ser integralmente compreendidos à luz de fenômenos neurais, ou seja, que o conceito de mente pode ser reduzido a um conjunto de conceitos neurofisiológicos. Já os eliminativistas acreditam que os conceitos mentais não podem ser reduzidos e que isso não é problemático, pois esses conceitos serão, de qualquer modo, descartados com o devido desenvolvimento da neurociência.

Ambas as alternativas colocam demasiado peso no papel que os achados da ciência empírica podem desempenhar na resolução dos problemas filosóficos. Suas elevadas expectativas acabam conduzindo esses autores a representar de forma inadequada o sistema conceitual de que partem. Os eliminativistas, por exemplo, sequer conseguiriam explicar sua proposta coerentemente sem o emprego dos conceitos, como o de crença, que eles próprios dizem que serão descartados (RUDDER BAKER, 1993). Os reducionistas não vão tão longe, mas sua concepção também é problemática, pois ignora descontinuidades importantes entre esses mesmos conceitos. Esse tipo de equívoco não é passível de resolução via obtenção de informações a posteriori; eles devem ser debelados pela adoção de um novo ponto de partida.

O filósofo não pode ser alheio às ciências, obviamente, mas sua reflexão sobre as atividades e os resultados dessas ciências deve ser ponderada à luz daquele conhecimento prévio que a atividade filosófica procura articular e depurar. Sem esse diferencial, a filosofia é engolfada pela ciência e o filósofo passa a fazer apenas revisões bibliográficas e previsões meio futuristas com base nas contribuições dos demais cientistas. No caso do reducionismo e do eliminativismo, parece-me que o que a filosofia pode fazer de melhor é fornecer um quadro tão compreensivo quanto possível do sistema conceitual relevante, mostrando como ele é inseparável de nossas formas de vida e que nele há descontinuidades insuperáveis.

Chamo de descontinuidade conceitual a lacuna que existe entre sistemas conceituais heterogêneos. *Direita* e *esquerda* são conceitos contínuos pois estão ambos no âmbito da orientação espacial, podendo ser definidos um como o oposto do outro. Por sua vez, *direita*, no sentido espacial, e *verde* são descontínuos. Posso elucidar o conceito de direita criando uma imagem com a metade direita verde e a metade esquerda de outra cor. Se alguém me perguntar qual lado é a direita, posso respondê-lo com auxílio da cor verde. Mas isso só é possível porque há um objeto concreto organizado de forma conveniente. A elucidação de esquerda em termos de direita poderia, teoricamente, ser feita com o uso de qualquer objeto

em que fossem discerníveis as duas metades, independentemente de especificidades de suas outras propriedades. Isso é um indicativo da continuidade que existe entre eles.

Muitas discontinuidades relevantes foram apontadas ao longo da história da filosofia. O antipsicologismo de Frege (DUMMETT, 1973) consiste em observar que as leis da lógica não são generalizações empíricas sobre o modo como as pessoas efetivamente pensam. Já seu programa logicista, que buscava reduzir a aritmética à lógica foi uma tentativa de provar que certa discontinuidade não existia deveras. A impossibilidade lógica de se passar de um *é* a um *deve*, apontada por Hume (2007), e a impossibilidade de definir *bom*, apontada por Moore (1903), são tentativas de mostrar que há uma discontinuidade fundamental entre conceitos factuais e conceitos normativos. Também se dedicam a explicitar uma discontinuidade conceitual autores que defendem a distinção radical entre enunciados analíticos e sintéticos – como Gillian Russell (2008) ou Pontes (2014) –, contra as críticas que, inspiradas principalmente em Quine (1951), negam a possibilidade dessa distinção.

A obra de Wittgenstein é prolífica na explicitação de discontinuidades. Tanto que ele chegou a cogitar, para epígrafe das *Investigações*, uma fala do conde de Kent em *Rei Lear*: “vou ensinar-lhe diferenças”. Em sua filosofia da psicologia, por exemplo, ele insiste constantemente sobre conceitos mentais e conceitos neurológicos serem descontínuos. De fato, cada categoria tem modos muitos particulares de funcionamento e elucidação. Em seus próprios termos: constituem jogos de linguagem distintos. As inter-relações entre eles são muito importantes, sem dúvida, mas serão mais bem compreendidas se as examinarmos a partir de uma profunda compreensão prévia de cada sistema conceitual ao invés de tentar dissolver um no outro.

Parte da discontinuidade entre conceitos mentais e conceitos neurológicos deriva de outra mais geral e também fundamental para a elucidação do seguimento de regra: a discontinuidade entre causas e razões, discontinuidade essa frequentemente posta em questão por filósofos naturalistas. No intuito de fornecer para a realidade um grande quadro compreensivo unificado, muitos desses autores propõem que razões nada mais são do que causas (DRETSKE, 1988). Sob essa perspectiva, crenças, desejos e outros itens que apontamos como razões das ações humanas deveriam ser compreendidos como resultados do processo evolutivo de seleção natural que lhes deu origem (MILLIKAN, 1984; DENNETT, 1995) e não como algo cuja explicação demande a postulação de níveis conceituais distintos.

Essa assimilação das razões às causas parece muito natural, pois ambas explicam fenômenos e são, portanto, respostas válidas para perguntas que começam com “por que”. Quando perguntamos “por que a maré sobe a esta hora?” e “por que você diz que a raiz quadrada de 16 é 4?”, temos a impressão de que lidamos com questões do mesmo tipo. Mas, em verdade, as duas questões diferem significativamente. A primeira pergunta é causal. Quer-se saber, ali, o que provoca a subida da maré. No segundo caso, o que se busca é uma razão, portanto, a resposta precisa justificar algo. Essa componente de justificação não está presente na pergunta pela causa. Por isso, como ressalta Rundle (1993), **uma causa não pode ser cogente ou razoável**. Quando o interlocutor demanda razões, informações sobre causas não serão consideradas satisfatórias. “Respondi 4 porque meu cérebro construiu sinapses tais que meu aparelho fonador emite esse padrão sonoro quando meus ouvidos recebem aquele tipo de informação”, por exemplo, pode apontar a causa da resposta, mas não a sua fundamentação matemática, que é o que a pergunta demanda.

O contraste entre esses dois tipos de explicação, que retomo na seção II.4, é observado desde a Antiguidade. No Fédon (98c-99b), Platão evidencia como é inadequado tentar explicar porque Sócrates está sentado no cárcere de Atenas, ao invés de ter fugido, mencionando apenas que seus ossos e músculos estão em certas posições. De forma distinta, essa descontinuidade também é exposta na teoria das quatro causas de Aristóteles, em que a causa eficiente – que, aqui, estou chamando simplesmente de causa – é apenas uma possibilidade de explicação e não pode cumprir o papel das demais.

Saber o que exatamente aconteceu antes de uma ação é essencial para determinar suas causas, mas não necessariamente suas razões. Compreender como um fenômeno veio a ser produzido, como, em sua história, certos fenômenos vieram a ocorrer e lhe dar existência, é apenas uma forma de compreendê-lo. Se encontro uma bicicleta, saber onde ela foi fabricada é apenas uma entre muitas informações importantes sobre ela. Além de sua proveniência, pode me interessar também o seu design, quem é seu proprietário, o seu preço, se ela é um bom presente para uma criança etc. Posso ter acesso a cada uma dessas informações mesmo que ignore a real proveniência da bicicleta e que acredite que ela cresceu numa árvore, como um fruto. Essas informações podem ser obtidas probabilisticamente a partir de outras, decerto. Sabendo de que fábrica ela vem, posso inferir que ela é muito cara, por exemplo. Mas o fato de que relações desse tipo podem se estabelecer não anula a independência entre as

informações. A totalidade do nosso sistema conceitual não é um afresco único, mas uma espécie de políptico, uma imagem com muitas divisões internas. O modo como as coisas estão pintadas pode nos levar a ignorar essas divisões mas, se quisermos realizar uma caracterização verdadeiramente bem-sucedida, cumpre reconhecer claramente onde estão as rupturas.

Não digo que haja entre causas e razões uma separação completamente inequívoca. Existem muitos casos limítrofes, principalmente quando se trata de fenômenos mentais. Muitas vezes, uma mesma coisa pode ser apontada ao mesmo tempo como causa e como razão de outra. Ainda assim, para efeitos de discussão metafilosófica, é possível dizer com segurança que não estou interessado nas causas do seguimento de regra. Quando apelo a contribuições, digamos, da Etologia ou da Análise do Comportamento, não o faço com o intuito de me apropriar de suas formas de explicação causal, mas em busca de situações que evidenciem conexões conceituais relevantes. A investigação que relato aqui não é uma busca pelas causas que levam uma espécie ou um grupo a desenvolver repertórios normativos ou sobre o mecanismo causal por trás de cada repertório desse tipo. Por exemplo, à pergunta sobre se é possível seguir regra sem estar vinculado a uma comunidade, tema do capítulo III, não devo responder simplesmente “os fatos mostram que não”, pois o que interessa ao tipo de investigação que quero fazer são os limites mesmos dos conceitos, não quais dos estados de coisas que eles podem descrever são ou não o caso.

CAPÍTULO II – REGRA E RAZÃO

1. Caracterização Inicial

Como o capítulo anterior procura mostrar, a caracterização deveras vaga que o Wittgenstein tardio oferece do seguimento de regra não me parece, para certos propósitos da elucidação filosófica, a opção mais interessante. Neste capítulo, examinando estipulações mais precisas, começo a expor uma possibilidade de caracterização algo mais estrita. Uma boa forma de começar a fazê-lo é atentar para duas influentes concepções que Brandom (1994) recomenda evitar ao realizar essa tarefa. O *regularismo* diz que regras nada mais são que regularidades da natureza. Já comecei a apontar objeções a essa visão no capítulo anterior e, na próxima seção, o farei de maneira mais detalhada. Por sua vez, o *regulismo* afirma que regras são enunciados explícitos, ou seja, que, sempre que alguém segue uma regra, há, entre as motivações de sua ação, uma formulação específica dessa regra, articulada verbalmente, isto é, alguma combinação dos termos de um vocabulário segundo certa gramática.

O problema com o regulismo é que ele restringe demais a extensão do conceito de seguimento de regra. Em muitos casos, o indivíduo que segue certas regras nunca entra em contato com suas formulações nem consegue apresentá-las caso alguém o solicite, nem as reconhecer como tais caso alguém as apresente. Digamos que João tenha aprendido a jogar xadrez apenas observando partidas, durante as quais via que algumas jogadas eram aceitas, enquanto outras eram rejeitadas, diferença que ele conseguia captar apenas pelos gestos e manipulações das peças que aconteciam posteriormente. Ninguém nunca lhe enunciou uma única regra, mas seu desempenho durante o jogo é irrepreensível, totalmente conforme ao regulamento. É possível que João, tentando ensinar alguém a jogar, não consiga formular nenhuma regra articulada, limitando-se a mostrar jogadas corretas e incorretas. É possível também que ele discorde veementemente se alguém lhe disser, “a cor das casas por onde um bispo passa, numa mesma partida, é sempre a mesma”, apesar de não infringir essa regra quando está jogando.

Esses exemplos mostram que não há necessidade de formulações verbais explícitas antecedendo cada comportamento de seguir uma regra. Para defender sua posição, o regulista

pode postular a existência, na mente ou no cérebro, de regras formuladas numa linguagem do pensamento (cf. Fodor, 1975). Essa é uma concepção bastante influente e a literatura, contra ou a favor dela, é extensa (cf. Aydede, 2010). Não entro, aqui, em detalhes dessa rica discussão e apenas observo que o que chamo de regra não pode ser entendido como um conjunto de objetos na mente ou no cérebro, por mais especiais que sejam suas características. Compartilho com Wittgenstein a ideia de que a normatividade deve ser compreendida no plano da **ação realizada em um contexto**. Portanto, não uso o termo *regra* para designar itens estáticos por si mesmos, onde quer que estejam localizados; tais itens só recebem a qualificação de regra mediante suas relações com os contextos e as ações capazes de lhe atribuir essa distinção. Assim, quando me refiro às formulações de regras, me restrinjo às enunciações, como frases faladas ou escritas em algum idioma, que realmente podem desempenhar algum papel em atividades regradas e não estendo essa denominação a hipotéticas entidades mentais ou cerebrais.

Feita essa especificação, é importante diferenciar entre uma regra e uma formulação ou enunciação que dela se pode fazer. **Regras funcionam como critérios de avaliação, ou seja, elas permitem classificar ações como corretas ou incorretas à luz de razões, o que equivale a dizer que regras são padrões normativos ou padrões de correção a partir dos quais se pode justificar ações. Dessa forma, uma regra, necessariamente, estabelece o que a ela se adequa e o que não** (PI, 201). Nesse aspecto, as regras se aproximam dos itens mentais dotados de intencionalidade, no sentido de Brentano. Também um desejo, uma intenção, uma crença, entre outros, possibilitam diferenciar os eventos que os realizam dos que não os realizam. Minha ação pode atender ou não a um desejo meu, assim como contradizer ou confirmar uma crença que digo ter. A distinção entre a normatividade característica desses atributos mentais intencionais e a das regras será apresentada mais à frente. Por ora, é suficiente destacar essa propriedade essencial: as regras são capazes de distinguir o conforme e o não conforme.

Tomadas assim abstratamente, as regras são similares aos números. Não é possível manusear uma regra ou vê-la pegar fogo, assim como não é possível fazê-lo com os conceitos matemáticos, nem com qualquer outro tipo de conceito. Uma única regra pode ser expressa em inúmeras formulações particulares diferentes, inclusive, em idiomas variados, sem que com isso se diga que houve multiplicação ou modificação da regra. Faz sentido dizer que a

formulação de uma regra tem vinte letras, mas não que a regra que ela enuncia tem uma quantidade específica de letras. Quando a formulação de uma regra, escrita em uma lousa, é apagada, isso não equivale a destruir a própria regra, a não ser, naturalmente, que isso seja estabelecido por alguma convenção. Assim, por mais que frequentemente se tome ‘regra’ e ‘formulação da regra’ como sinônimos – como quando alguém aponta para um enunciado e diz ‘esta é a regra que eu estava seguindo’ –, e por mais que as formulações sejam fundamentais para as práticas normativas, é importante não confundir as duas noções.

Realizar essa distinção é importante para deixar claro que não estou interessado no modo como formulações de regras causam os comportamentos a elas relacionados. Essa é, certamente, uma temática muito interessante que vem sendo investigada com sucesso através da aplicação dos diversos métodos empíricos das ciências do comportamento, mas meu foco são as regras como razões, não como causas. Assim, não é sobre os poderes causais das formulações de regra que irei me debruçar, mas sobre a propriedade normativa que as regras manifestam ao funcionar como razões, permitindo a avaliação e justificação das ações.

Antes de expor com mais detalhe essa concepção do seguimento de regra, que assume uma descontinuidade fundamental entre indivíduos racionais e irracionais, convém considerar uma possibilidade de interpretação distinta. Os autores que se aproximam do regularismo apresentam objeções importantes à ideia de que apenas seres humanos e outros similarmente complexos podem seguir regras. Brandom (2000, p. 6) chama de “assimilacionismo” essa construção do conceito de seguidor de regra baseada em estipulações pouco restritivas, que ampliam significativamente, muitas vezes de forma contra-intuitiva, a extensão do conceito. Geralmente, os autores que Brandom chama de assimilacionistas estão interessados em atribuir a capacidade de seguir regras a animais superiores ou máquinas muito complexas. Pequeno (2006) discute uma forma radical de assimilacionismo, aventando a possibilidade de até mesmo objetos inertes – pedras, por exemplo – seguirem regras. Na próxima seção, examino essa proposta provocativa, cuja consideração ajuda a evidenciar algumas características fundamentais do seguimento de regra.

2. Considerações sobre o assimilacionismo

A exposição de Pequeno (2006) parte da tradicional distinção entre “seguir uma regra” e meramente “agir em conformidade com uma regra”, sobre a qual concordam a imensa maioria dos estudiosos (O’CONNOR; SANDIS, 2010). Se alguém bate acidentalmente num tabuleiro de xadrez, fazendo um cavalo se mover em L e dar um xeque-mate, não dizemos que esse alguém seguiu as regras do jogo, mas que tudo aconteceu por mero acaso. O sujeito aí não segue regras, apenas age, ocasionalmente, de acordo com elas. Também não dizemos serem seguidores de regras os objetos submetidos a regularidades nomológicas: pedras não seguem a “regra da gravidade” ao cair quando soltas próximas à superfície da Terra. O comportamento de seguir regras não pode estar submetido a uma compulsão inexorável, **deve ser possível que o indivíduo não faça o que a regra preconiza**.

Partindo dessas observações, Pequeno indaga: “Que exigências adicionais devem ser feitas ao mero comportamento de acordo com uma regra para qualificá-lo como obediência a essa regra? A tentação mais óbvia é apelar para a noção de 'intencionalidade', quer na sua acepção técnica quer coloquial” (p. 146). A influente caracterização mentalista da intenção, que a concebe como uma espécie de representação formulada na linguagem do pensamento, é insatisfatória porque circular, como afirma Pequeno, citando Sellars (1991). Se a linguagem L1 funciona com base em regras implícitas formuladas na linguagem do pensamento L2, deve-se perguntar por uma terceira linguagem em que estariam formuladas as regras responsáveis pelo funcionamento de L2, o que conduz a um regresso ao infinito.

Em alternativa à proposta mentalista, Glock (1996) procura elaborar uma concepção de intencionalidade “meramente virtual” (p. 325), que consistiria apenas na capacidade de quem segue a regra apresentar uma formulação verbal dessa regra para se justificar, caso preciso. Pequeno critica essa concepção, alegando que uma regra é sempre uma generalização e que, em muitos casos de seguimento de regra, não é necessário que o seguidor seja capaz de formulá-la:

Simplesmente não há nexos lógicos entre a capacidade de realizar a ação correta em um caso particular e o domínio de uma generalização. Todo falante, e todo jogador, é um aprendiz. No estágio em que se encontra, pode ser que seja capaz de fazer generalizações, que incluam o caso corrente, de forma mais ou menos abrangente; ou talvez seja capaz apenas de mencionar alguns casos, similares ao caso corrente. No limite, teria de descrever apenas e tão somente a situação transcorrida para justificar-se, o que não corresponde a exibir uma regra (p. 147).

Com base nesse raciocínio, Pequeno conclui que ter intenções não é uma condição necessária para seguir uma regra. Em sua concepção, para que algo ou alguém siga uma regra basta que esteja inserido em determinada modalidade de atividade:

"As abelhas, os cachorros na construção ou os trabalhadores fazem o que fazem, comportam-se como se comportam, agem de acordo com regras por estarem engajados em uma certa atividade, em virtude de participarem de um jogo. Isso é tudo que se pode e que se deve exigir. Eles agem de certa forma por uma razão, mas não é razoável exigir que sejam eles capazes de fornecer suas razões de forma particular, explicando os detalhes de sua ação pela alusão a regras, o que vale dizer generalizações. A razão pela qual é legítimo inquirir é de caráter mais geral: a razão de ter dançado dessa ou daquela maneira, de ter driblado assim ou assado é a de estar participando de um jogo, de fazer parte de uma atividade mais geral, o jogo.

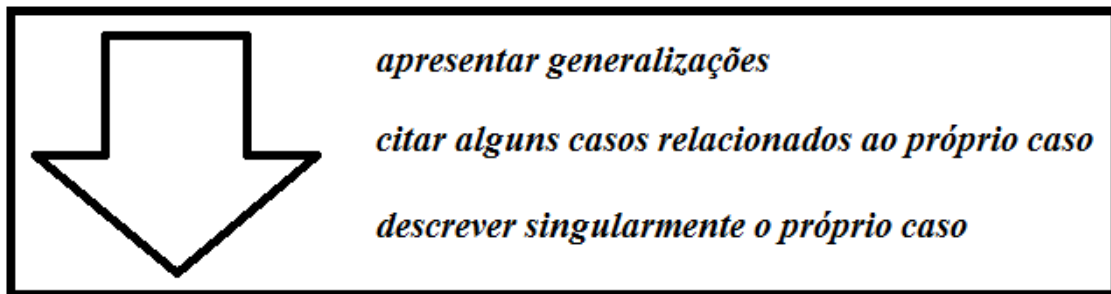
Em outras palavras, as regras de um jogo especificam funções a serem desempenhadas pelos jogadores, e cada jogador agirá corretamente se desempenha a função que lhe cabe e incorretamente em caso contrário" (p. 149-150).

Por não considerar que um seguidor de regra deva ter intenções, possibilidade aberta pela caracterização vaga de Wittgenstein, é que Pequeno pode fazer sua provocativa afirmação de que as pedras podem seguir regras. É possível criar um relógio cujo mecanismo consiste em pedras rolando sobre calhas. Cada pedra, então, faz parte do jogo de marcar as horas. Elas também se adequam à primeira exigência, segundo a qual o indivíduo deve poder não seguir a regra, porque esse mecanismo pode dar defeito das mais diferentes formas, informando as horas incorretamente. Uma pedra pode partir-se, por exemplo, deixando de cumprir seu papel a contento. Obedecidas essas condições, conforme Pequeno, não há motivo para negar a essas pedras o status de seguidoras de regras.

Feita essa introdução aos argumentos apresentados em Pequeno (2006), passo às minhas discordâncias. A meu ver, o artigo representa a relação entre seguidor de regra e contexto de forma não muito acurada. Nela, como uma peça de *lego*, o desempenho do seguidor de regras é substancialmente o mesmo, esteja ele encaixado no jogo ou não. A pedra rola em conformidade com as mesmas leis, independentemente de sua participação no relógio. Participar ou não do mecanismo é indiferente para a pedra. O mesmo pode ser dito de um cubo de marfim, usado como dado. Suas quedas ocorrem aproximadamente da mesma forma, sejam ou não parte de um jogo, por isso dizemos que ele é instrumento do jogo e, não, jogador e que seus movimentos podem ser explicados satisfatoriamente por meio de regularidades naturais, de forma relativamente independente de sua participação no jogo.

O seguidor de regra não pode ser simplesmente a *coisa* certa no lugar certo. Isso se mantém mesmo que consideremos o caso de objetos, diferentes das pedras e dos dados, capazes de movimentos autônomos limitados. Um metrônomo pode marcar um ritmo para uma orquestra, mas seu funcionamento não é afetado pelo desempenho dos músicos, pois ele marcaria o mesmo ritmo, caso tivesse sido programado da mesma forma, ainda que não houvesse música alguma. Para dispositivos assim, a única alternativa a “fazer o que a regra preconiza” é apresentar defeito. Para o que quero considerar “autênticos seguidores de regra”, existem outras possibilidades, como interpretar a regra de maneira diversa da esperada, tema do quarto capítulo. Um dispositivo dotado de sensores por meio dos quais pudesse adaptar seus movimentos ao contexto do jogo seria um melhor candidato a seguidor de regra, pois seu modo de funcionar difere significativamente do das pedras, que apenas caem.

Em síntese, pode-se dizer que um jogador não surge da mera junção de um desempenho cego prévio com um contexto de jogo no interior do qual esse desempenho segue praticamente inalterado. Parte fundamental do jogo é estabelecida pelas próprias capacidades inerentes aos jogadores – há entre esses fatores uma relação essencial –, sendo a mais fundamental delas a capacidade de comportar-se intencionalmente. Para seguir essa linha de argumentação, preciso, naturalmente, resgatar a noção de intenção, que Pequeno (2006) abandonou com o argumento que se inicia no trecho citado acima (p. 147), onde elenca um conjunto de possibilidades organizado conforme o seguinte vetor descendente de nível de complexidade:



Parte-se, aí, da capacidade de fazer generalizações abrangentes até o caso limite, supostamente menos exigente, em que apenas a situação transcorrida é descrita. Como descrever um único caso não é enunciar uma regra, Pequeno conclui que o conceito de

intenção não é essencial: “os critérios para ‘seguir uma regra’ são dois: a possibilidade de não obedecer à regra e o fato de fazê-lo em razão de desempenhar um papel no jogo” (p. 152). Essa conclusão é, a meu ver, problemática. Primeiro, porque, ao contrário do que nos faz pensar a orientação do vetor apresentado, dar uma descrição que valha “apenas e tão somente” para uma situação é algo bastante rebuscado, mais exigente que a tarefa de apresentar generalizações simples, algumas das quais são rapidamente dominadas por aprendizes do primeiro idioma. O putativo caso limite, portanto, está num nível de complexidade superior ao dos casos rudimentares de verbalização que se pode fornecer como demonstração de intenção.

Outro elemento problemático na argumentação de Pequeno é o uso da noção de generalização. Com esse termo, o autor parece se referir a descrições elaboradas numa linguagem articulada, mas acepções menos restritivas de generalização estão disponíveis. No que diz respeito a esta discussão, é plausível interpretar como uma generalização qualquer elemento vagamente linguístico que se aplique a muitos casos, independentemente do modo como esteja formulado. Uma criança aprendendo as primeiras palavras já consegue lhes dar um uso generalizado, aplicando-as a objetos que não tinha visto antes, apesar de não conseguir ainda construir frases que expressem generalizações de modo formal.

Feita essa retificação, podemos voltar ao vetor e elaborar para ele um limite inferior mais adequado. Imaginemos um camponês de baixíssimas capacidades cognitivas, que sequer fala, mas tem um repertório de gestos relativamente amplo. Ele trabalha na lavoura, ora capinando, ora semeando. Quando alguém lhe pergunta o que está fazendo, ele responde com uma simples encenação do ato de manipular a enxada ou de jogar as sementes. Essa capacidade rudimentar de demonstração de intenção – abordada no trabalho seminal de Anscombe (1957) – que consiste apenas em poder especificar que tipo de coisa se está fazendo, talvez seja a verdadeira exigência mínima que se deveria levar em consideração para excluir os autômatos simples da categoria de seguidores de regras. Pequeno está correto em não exigir que o indivíduo use generalizações formais e sofisticadas para falar de sua atividade, mas isso não quer dizer que se deva dispensar as formas mais simples de que o indivíduo dispõe para evidenciar sua intenção ao fazer algo. Exigindo apenas essa capacidade anscombiana de demonstrar intenção é possível distinguir um indivíduo que realiza jogadas genuínas de outro que age casualmente e apenas realiza jogadas por sorte ou por ter sido cegamente encaixado no jogo.

O que vai na mente do indivíduo durante sua performance ou mesmo se ele deliberou fazer aquilo antes de iniciar a atividade não é o que está em foco aqui. Minha leitura da capacidade intencional é puramente disposicional (LECLERC, 2010, 2012): ao enfatizá-la pretendo apenas afirmar que, quando dizemos que um indivíduo segue regras, dizemos implicitamente que ele é capaz de, caso questionado, indicar de alguma forma o que está fazendo. Para participar efetivamente de um jogo não basta que certo desempenho do indivíduo interaja com uma atividade mais geral, como supõe o modelo assimilacionista. É fundamental que as intenções do seguidor de regra estejam integradas ao jogo, ou seja, que aquele jogo ou aquelas jogadas de que ele é composto figurem nas demonstrações de intenção que o jogador realiza ao ser questionado. As intenções dos jogadores são constitutivas, essenciais; sem elas, não há jogo.

Para cada jogo, é possível conceber uma série de jogadas que é desempenhada por um indivíduo que aparenta jogar mas não joga. Para saber se lido com um seguidor de regra genuíno ou com um mero autômato capaz de simular uma quantidade limitada de comportamentos apropriados, preciso examinar o candidato quanto a capacidades que vão além do mero desempenho adequado em um conjunto restrito de jogadas. Se o indivíduo, por exemplo, mantém um comportamento estereotipado, indiferente às condições apresentadas na partida, muito provavelmente não segue regras de fato. É possível fazer testes simples para verificá-lo, questionando o que ele está fazendo ou mostrando que está agindo incorretamente. A insensibilidade a essas intervenções é indício de que o seguimento de regra é meramente aparente. Máquinas simples, a meu ver, certamente não seguem regras. Elas se tornam mais ou menos merecedoras desse status a depender de seu sucesso em variações do teste de Turing (1950).

A necessidade de integração entre intenções e jogos também pode se tornar conspícua com o seguinte exemplo: dou um *joystick* a alguém, o faço crer que se trata de um dispositivo para enviar código morse e que a TV à sua frente está transmitindo um tedioso filme de animação. Depois disso, passo-lhe uma mensagem e ele se põe a “transmiti-la” servindo-se do *joystick*. Como o videogame está processando um jogo muito fácil, o conjunto de pressões que o indivíduo realiza é suficiente para que ele o finalize. É óbvio que, nesse exemplo, o indivíduo não joga. Ele segue regras; não as do jogo em questão, mas as da tradução para o código morse, que são as que mencionaria caso alguém perguntasse o que estava fazendo e as

que levaria em conta caso fosse necessário corrigir uma ação incorreta. Assim, nesse tipo de caso dúbio, só é possível estabelecer a atividade regradada que está realmente sendo realizada com base nas intenções do sujeito dessa atividade.

Obviamente, a um observador ocasional, que não dê muita atenção à situação, pode parecer óbvio que o indivíduo joga videogame. Mas essa provável confusão não é motivo para se dizer que ele realmente joga, assim como não se pode dizer que um cabide coberto com um sobretudo e um chapéu é um ser humano somente por parecer com um ao observador distraído. Os verdadeiros critérios que permitem distinguir os seguidores genuínos dos seguidores aparentes precisam envolver condições que não são contempladas por essa olhadela descompromissada.

Retomo agora a primeira característica do seguimento de regras destacada por Pequeno: a possibilidade de não seguimento da regra. O autor observa que as regras são similares às proposições, que podem ser ou não verdadeiras, às ordens, que podem ser ou não obedecidas, às profecias, que podem se cumprir ou não, e assim por diante. Esse é, de fato, um elemento fundamental do seguimento de regra, como procurei mostrar na seção anterior. A proposta central do assimilacionismo parece ser a de enfatizar a normatividade de eventos de complexidade inferior à daqueles a que chamamos corriqueiramente de seguimento de regras. Pequeno quer chamar atenção para o fato de que, ao ser inserida num jogo, até uma pedra pode receber qualificações normativas, já que seu desempenho pode estar certo ou errado de acordo com um parâmetro. Naquele relógio, não só as pedras, mas também as calhas e todas as demais partes da estrutura podem vir a ser caracterizadas como corretas ou incorretas, caso sua posição, composição ou movimentos contribuam para a marcação da hora certa ou a atrapalhem.

Não tenho nenhuma objeção a essas observações. Discordo de Pequeno, contudo, quanto à delimitação do conceito de seguimento de regra. Essa é uma questão de menor importância, já que essas decisões sobre como estipular limites para as noções vagas da linguagem comum, comportam boa dose de arbitrariedade. Segundo Pequeno, deve-se considerar seguidor de regra qualquer item que, por estar presente de forma relevante numa atividade regradada, pode receber qualificações normativas. A meu ver, é interessante caracterizar o conceito de outra forma, atentando para as possibilidades de se dividir os fenômenos normativos em diferentes níveis.

De acordo com essa categorização, vagamente inspirada em Haugeland (1998), **há genuínos seguidores de regra e há objetos que seguem padrões**. Eles guardam um parentesco importante entre si, que os situam no âmbito da normatividade: ambos podem ser qualificados com uso de um vocabulário normativo por meio do qual se pode avaliar suas diferentes propriedades segundo um parâmetro de avaliação. Os genuínos seguidores de regra desempenham um papel mais fundamental, já destacado acima: sem suas capacidades intencionais não há a atividade mais geral das quais os objetos recebem seu caráter normativo, mas apenas um agregado de seres se influenciando causalmente. Entre outros motivos, o seguimento de regra vai além do seguimento de padrão porque seus sujeitos são capazes não somente de errar, mas também de identificar os próprios erros como tal, elaborando assim a distinção entre correto e incorreto. A interação entre meros objetos só se torna uma atividade regrada quando no seio dessas interações surge algo ao menos similar ao comportamento intencional.

A proposta de Pequeno, de maneira indireta, reconhece a centralidade da capacidade intencional para o seguimento de regra, ao mencionar a necessidade de participação numa atividade mais geral, na qual os objetos adquirem, ao menos, uma intencionalidade derivada. Minha opção terminológica de não atribuir a capacidade de seguir regras a objetos inertes pretende apenas dar às expressões um tratamento mais afeito ao uso comum da linguagem e criar um quadro de referência que permita ver com mais clareza a heterogeneidade dos fenômenos que elas abrangem. Que essa caracterização mais detalhada é mais interessante que a designação por meio de uma única e ampla noção de seguimento de regra é algo que se pode notar evocando as pesquisas em Inteligência Artificial. Digamos que, adaptando Turing (1950), perguntássemos: “Podem as máquinas seguir regras?”. Obviamente que o assimilacionista interessado em Inteligência Artificial não se limitaria a responder: “Sim, elas podem, elas, inclusive, já o fazem”, pois nada de importante decorre de tal conclusão. O mais provável é que ele elenque diferentes níveis de complexidade de seguimento de regra e dê atenção especial aos mais elevados, que podem estabelecer os critérios a serem atingidos pelas máquinas que devem ser criadas.

3. Regra e Saber

O assimilacionismo radical defendido por Pequeno (2006) pode ser rejeitado com base em uma compreensão regulista do seguimento de regra, segundo a qual cada ação de seguir uma regra é realizada com base em atitudes proposicionais, como algum desejo de fazer o que a regra prescreve ou uma crença de que aquela é a ação correta. Não pretendo aderir a esse outro extremo do espectro. A possibilidade de caracterização mais detalhada dos conceitos normativos, aventada na seção anterior, permite caracterizar minha proposta como uma forma moderada de assimilacionismo.

A linguagem apresenta uma forma muito sofisticada de normatividade, precedida, histórica e logicamente, por formas mais rudimentares. Assim, atrelar o seguimento de regra à capacidade de entreter atitudes *proposicionais*, a meu ver, restringe demasiadamente o escopo da noção. O lavrador de que falei na seção anterior, por exemplo, não está apto a formar sentenças, mas parece apropriado tratá-lo como um seguidor de regras. Existe toda uma gama de fenômenos mentais realizáveis em indivíduos não linguísticos que devemos tomar em consideração nesta discussão. Pode-se dizer que um cachorro que escava o chão de areia logo abaixo da porta do cubículo onde está preso tem a intenção de fugir. Já sobre uma jaguatirica que, vagarosamente, muito concentrada, se dirige, em silêncio, a determinada árvore, é aceitável dizer que crê haver, atrás da árvore, uma presa em potencial, a qual deseja capturar. Outros exemplos poderiam ser evocados e outros termos mentais poderiam ser empregados para descrever os casos apresentados, mas esses dois são suficientes para o meu propósito.

Minha posição fica em algum ponto intermediário entre o regulista e o assimilacionista radical. Não penso que, para caracterizar seguimento de regra, seja necessário algo tão complexo como atitudes proposicionais, nem que seja possível fazê-lo sem apelar a atitude alguma. Segundo essa concepção, portanto, é indispensável que o comportamento do seguidor de regra apresente um mínimo de teleologia, que se direcione a certos objetivos. Assim se torna possível concebê-lo à luz de razões, descrevendo-o apropriadamente com termos como crença, desejo, intenção, expectativa, entre outros.

Feito esse esclarecimento, é possível expor com um pouco mais de profundidade a distinção entre genuínos seguidores de regra e objetos inertes que seguem padrões, proposta na seção anterior. Os objetos inertes têm certa individualidade – o lugar que ocupam no

espaço, a cada momento, é único, por exemplo –, mas não têm uma perspectiva, carecem de um ponto de vista peculiar. Eles também têm certo funcionamento regular – cair quando solto, como no caso das pedras –, mas não formam hábitos. Assim, é possível atribuir seguimento de padrão, tanto a objetos inertes quanto a indivíduos capazes de seguir regras, a partir de uma perspectiva a eles externa, que não se orienta pelo referencial possibilitado pela perspectiva e pelos modos de agir que lhes são característicos. Já na atribuição de seguimento de regra, é indispensável levar em conta o ponto de vista e o modo peculiar de proceder do sujeito em questão, como fica claro no exemplo do videogame/código Morse.

Essa distinção também pode ser explicada em termos dos tipos de razões que são evocados nas explicações dos desempenhos característicos de cada categoria. Caso uma pedra se parta ao meio, pode ser apropriado que se diga: “a razão de a pedra ter se partido foi um choque mecânico”. Esse tipo de uso do termo *razão* é deveras amplo, se aplica a praticamente qualquer tipo de explicação, mesmo que o fenômeno explicado não envolva indivíduos racionais. Outra acepção do termo, mais pertinente para esta discussão, é a de razão como algo pelo que uma ação é feita, ou seja, algo que racionaliza a ação (DAVIDSON, 1963). Voto em um candidato porque acredito que ele é a melhor opção e porque quero que os cargos públicos sejam ocupados pelos melhores quadros. Essas são as razões pelas quais votei daquela forma; apontá-las racionaliza minha ação. Mas o modo como voto também pode receber explicação similar à dada ao acontecido com a pedra, por meio da indicação de suas causas. É possível apontar, por exemplo, como a influência de certas técnicas de propaganda, ou certas características aparentemente pouco importantes dos candidatos, afetaram minha escolha. Explicações causais e explicações racionais (ou intencionais), de que já tratei no capítulo anterior, frequentemente se sobrepõem, o que pode ocasionar confusões; atentar para as diferenças entre elas é fundamental para compreender a distinção entre seguimento de regra e seguimento de padrão.

Só recorrendo a um quadro de referências proporcionado por um sujeito intencional é possível proceder à distinção entre seguir uma regra e meramente conformar-se a ela. **Seguir a regra não é o mesmo que meramente produzir o resultado prescrito pela regra.** Digamos que eu ordene a alguém que leve um objeto até o prédio onde trabalha. A pessoa se nega a fazê-lo. Eu, então, sem que ela saiba, ponho o objeto em sua mochila e ela o leva. Não faz sentido, nesse caso, perguntar à pessoa qual foi a sua razão para levar o objeto. Há uma

explicação para isso: ela foi enganada; mas não se trata de uma razão no sentido que interessa neste contexto. Dessa maneira, ninguém dirá que a pessoa seguiu minha ordem, porque ela não teve a intenção de segui-la, apenas realizou o transporte inadvertidamente. Para objetos que apenas seguem padrões, essa distinção não é possível. Como não são capazes de comportamento intencional, cada um de seus desempenhos é similar à ação inadvertida do exemplo.

Com base nessas considerações, é fácil perceber que a noção de seguimento de regra não pode ser desvinculada de certas capacidades cognitivas. Assim, concordo com Brandom (1994) e Bridges (2006): **o seguimento de regra é uma atividade sábia**, ou seja, sua execução envolve alguma forma de saber. Muitas considerações do Wittgenstein tardio parecem ir contra essa concepção. Nos trechos em que fala sobre definições ostensivas (PI, 6), fica clara a sua intenção de mostrar que imagens mentais pairando na mente do aprendiz não são necessárias nem suficientes para o sucesso do ensino. Nas passagens em que aborda de maneira mais generalizada o seguimento de regra (por exemplo, PI 211-216), Wittgenstein afirma que seguir uma regra não é algo que se faça deliberadamente, após refletir sobre razões, mas uma forma natural de agir, observada muitas vezes em contextos nos quais não parece ocorrer nenhuma escolha, intuição ou qualquer outro fenômeno que envolva esforço cognitivo:

"Seja como for que você o ensine a continuar a faixa decorativa, como pode ele saber como fazê-lo por si próprio?" - Ora, como eu sei? - Se isto significa: "tenho razões?", então a resposta é: logo não terei mais razões. E agirei então sem razões. (PI, 211)
Quando alguém que eu temo me dá a ordem para continuar a série, agirei rapidamente, com toda segurança e a falta de razões não me perturbará. (PI, 212)
Apenas a intuição poderia levantar esta dúvida? - Se ela é 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.
(A intuição, uma escapatória desnecessária.) (PI, 213)

De fato, eventos mentais ocorrentes, algo como uma fala interior ou alguma outra forma de pensamento, não estão sempre presentes quando se segue regras. Isso é particularmente óbvio quando a regra já é seguida por tempo suficiente para formar um hábito. Inicialmente, talvez seja preciso pensar em cada letra de uma senha ao digitá-la, mas à medida que isso é feito ao longo de vários dias, a atividade se torna como que automática, dispensando a evocação mental de cada letra. Aparentemente, então, não há necessidade de que o indivíduo que segue a regra tenha sobre ela conhecimento explícito. Wittgenstein chega a aventar a possibilidade de uma pessoa seguir uma regra que ignora:

O que chamo de 'regra segundo a qual ele procede'? A hipótese que descreve de modo satisfatório seu uso das palavras observado por nós; ou a regra que consulta ao usar signos; ou a que nos dá como resposta, quando perguntamos qual é sua regra? Mas como, se a observação não permite reconhecer claramente nenhuma regra, e a pergunta não traz nenhuma luz? - Pois ele deu à minha pergunta "o que compreende por N" realmente uma explicação, mas estava pronto a revogá-la e a modificá-la. - **Com devo determinar então a regra segundo a qual ele joga? Ele próprio a ignora.** - Ou mais corretamente: o que poderia significar aqui a expressão "regra segundo a qual ele procede"? (PI, 82). *O destaque em negrito não ocorre no texto original.*

A passagem destacada em negrito, apresentando essa possibilidade de seguir uma regra “sem saber”, contém um argumento contrário a posições deveras exigentes, como o regulismo. Entretanto, seria equivocado inferir, a partir daí, que é possível atribuir seguimento de regra a indivíduos aos quais não se pode atribuir saber, como as pedras. Parece razoável ver nas *Investigações* essa proximidade com o assimilacionismo dada sua ênfase anti-intelectualista, que frequentemente convida o leitor a deixar de lado as considerações sobre fenômenos mentais ocultos e a dar atenção privilegiada às práticas públicas. Nesse sentido, como ele próprio reconhece (PI, 307), Wittgenstein parece se aproximar do behaviorismo, entendido aqui como a posição filosófica que propõe a substituição do vocabulário mental por um conjunto de termos que faça referência tão somente a comportamentos observáveis por terceiros. Mas essa aproximação não é das mais significativas, pois Wittgenstein pretende apenas evitar o uso (raro na linguagem comum, mas frequente entre filósofos e cientistas) reificante do vocabulário mental, que representa pensamentos, sensações e vontades como objetos constituídos por uma substância misteriosa, no lugar de compreendê-los como modos corriqueiros de caracterizar as formas de vida (MAGALHÃES, 2017; SALLES; CERQUEIRA, 2007).

O trecho destacado na citação acima, a propósito, indica apenas que o seguimento de regra não requer conhecimento declarativo da regra – *knowing that*, na expressão de Ryle (1949) –, mas não apresenta motivos para pensar o mesmo sobre certas formas de conhecimento prático – *knowing how*. Se concebermos os conceitos cognitivos nessa segunda acepção, que é menos exigente e não implica eventos mentais ocorrentes, mas capacidades, podemos afirmar que atribuir seguimento de regra a X é, de certa forma, atribuir a esse X alguma modalidade de compreensão ou saber. Usando a terminologia tradicional da filosofia, podemos dizer que há entre ‘seguir uma regra’ e ‘saber algo’ um vínculo analítico, como o

que há entre ‘ser uma mulher’ e ‘ser da espécie humana’, de maneira que só é possível a instanciação da primeira quando ocorre também a da segunda.

Se há uma relação analítica entre duas expressões, então, deve ser possível gerar contradições combinando-as de determinadas maneiras. ‘Joana é uma mulher e Joana não é um ser humano’ é um exemplo disso – excluídas interpretações não literais, obviamente. ‘Joana segue uma regra sem saber’, segundo a concepção que defendo, deveria conter uma contradição. E, de fato, contém, se interpretada de certo modo. A contradição a que me refiro não é tão facilmente notada porque ‘seguir uma regra sem saber’, na linguagem comum, pode significar muitas coisas. O indivíduo pode, por exemplo, agir sem atenção, de forma que, naquele momento, não está ciente de que está seguindo certa regra. Mas, caso seja questionado, ele é capaz de indicar a regra que segue. Esse não é, obviamente, um caso de ausência de saber no sentido que interessa aqui.

Outra possibilidade é aberta pelos casos de regras cujos resultados coincidem significativamente com os de outras regras. Quando a coincidência ocorre devido a um vínculo analítico entre as regras, encontramos casos limites dessa possibilidade. Uma pessoa que segue corretamente a regra “multiplique por 2” apresenta os mesmos resultados que uma que segue corretamente a regra “multiplique por 10 e divida por 5”, por exemplo. Isso não quer dizer que alguém que ainda não aprendeu a dividir e segue a primeira regra segue, conseqüentemente, também a segunda, sem o saber. Como procuro mostrar no capítulo III, um mesmo resultado sempre pode ser produzido em conformidade com um número ilimitado de regras. Assim, muitas vezes é insuficiente constatar o que foi feito, sendo necessário recorrer ao que o sujeito sabe para avaliar seu desempenho como seguidor de regras.

Há situações, como no caso do esbarrão numa peça de xadrez mencionado por Pequeno (2006), em que o que uma regra prevê é produzido de maneira puramente casual; nelas se torna ainda mais patente a relevância do que a pessoa sabe para se determinar que ela segue certa regra ou que ela segue alguma regra. Imaginemos que eu chegue a uma praça, tocando seu solo inicialmente com o pé direito, dê vinte e sete passos e sente ao lado esquerdo do único banco pintado de verde, sem apoiar as costas em seu espaldar. Tudo o que eu queria era descansar um pouco e só não me recostei devido a uns ferimentos ao longo da minha espinha dorsal. Mas logo que sento aparece um sujeito e me dá um prêmio em dinheiro, alegando que um excêntrico grupo de que ele faz parte havia estabelecido que concederia o

prêmio à primeira pessoa que realizasse exatamente aquele conjunto de ações. Eu, certamente, não recusaria o dinheiro, mas entre as minhas razões para agir daquela forma não estava a regra criada pelo grupo, pois eu não a conhecia.

O fato de certas ações se organizarem hierarquicamente, sendo umas mais básicas que outras (GOLDMAN, 1970), também parece ser relevante para a discussão sobre a relação entre seguir regra e saber. ‘Mover a mão’, por exemplo, é uma ação mais básica que ‘andar uma casa com o bispo’, e esta é mais básica que ‘dar xeque-mate’. Segundo a terminologia de Goldman, a primeira *engendra* (*generates*) a segunda e a segunda engendra a terceira. As relações entre as ações básicas e as ações não-básicas por elas engendradas, vale ressaltar, são lógicas e, não, causais. Em muitos casos, é fácil para o indivíduo identificar as regras que podem ser citadas para justificar certas ações não-básicas, mas não as ações básicas que as engendram, já que sobre as primeiras se costuma oferecer justificações e elucidações com mais frequência. Quando aprendemos a dar tchau, por exemplo, ninguém nos dá instruções diretas sobre como realizar cada movimento com a mão; apenas seguimos os exemplos que nos são oferecidos. Lembramos, portanto, muito mais informações sobre esse padrão da ação não-básica do que sobre as eventuais ações básicas que a engendram. Não seria, então, plausível dizer que no caso em que não conhecemos as regras por trás de ações básicas, seguimos essas regras sem saber?

Inicialmente, é preciso lembrar que as ações básicas que engendram certa ação não-básica podem ocorrer de forma caótica, de maneira que não é possível reuni-las num conjunto consistente. Posso acionar um botão sempre de formas distintas, ora com o indicador, ora com o dedo médio, ora com um cascudo, ora com o cotovelo e assim por diante. Nesses casos, devido à falta de regularidade não é apropriado falar de seguimento de regra no nível das ações básicas; só quando essas ações são descritas como não-básicas é que se revela o seu caráter de seguimento de regra. Pode ser também que as ações básicas ocorram sempre da mesma forma, mas não devido ao seguimento de uma regra, como quando o passageiro dá sinal para o ônibus usando sempre o braço direito. Isso pode ser explicado pela trajetória do ônibus e pela posição e anatomia do passageiro; combinados, esses fatores tornam mais conveniente o uso do braço direito. Não há qualquer pressão normativa para o passageiro agir assim. Se, por algum motivo, ele viesse a usar o esquerdo, não haveria por que o corrigir. Se lhe dissessem ‘você fez errado, dessa vez acenou com o braço esquerdo’, ele poderia,

legitimamente responder ‘mas não tenho nenhuma obrigação de acenar sempre com o direito’. Aqui também não se pode falar em seguir regra sem saber, pois não há seguimento de regra no nível das ações básicas.

Consideremos, agora, um pintor que não sabe que sempre segura o pincel apenas com a pinça polegar-índice quando cria telas mais próximas do estilo impressionista, enquanto que, nos trabalhos mais realistas, usa também o dedo médio. Digamos, ainda, que um crítico lhe fizesse essa revelação e, surpreso, o artista concordasse que de fato sempre se portou assim com seu instrumento e que não conseguiria obter os mesmos efeitos se não o fizesse, assumindo que não apenas sempre agiu assim, mas que é assim que *deve* agir. Parece muito intuitivo considerar que esse é um caso de seguimento de regra sem saber.

Aqui se faz necessário ponderar sobre abrangência do conhecimento de que estou falando. **O que quero defender é que um seguidor de regras deve ser um indivíduo sábio. Isso não quer dizer que ele deva conhecer sob todos os aspectos as regras relacionadas a suas próprias ações.** O pintor do parágrafo acima pode ignorar os detalhes sobre os movimentos de sua mão, detalhes que podem ter uma função fundamental em seu desempenho, mas ele não pode ignorar informações mais óbvias, como o fato de que pinta ou o de que movimenta a mão. É essa modalidade mais fraca de saber, a que tem como objeto ao menos alguns aspectos gerais da ação de seguir a regra e de seu contexto, que julgo ser indispensável.

Seria possível alegar ainda que o fato de que os indivíduos cumprem funções ou desempenham papéis sem saber contraria a minha posição. Na sessão anterior, já indiquei meus motivos para desconsiderar essa possibilidade. Há funções que um indivíduo assume que se identificam com o seguimento de uma regra ou de um conjunto de regras, como quando me comprometo a acordar alguém às oito horas. Se já passa de oito e eu não o fiz, então desobedeço a regra que havíamos estabelecido. Já se os habitantes de Königsberg, como conta a anedota sobre a proverbial regularidade com que Kant seguia sua rotina, decidem ajustar os seus relógios tomando por referência as saídas do filósofo para seu passeio diário, Kant assume uma função para os demais, mas não está, ele próprio, seguindo nenhuma regra específica para isso, diferentemente de mim no exemplo anterior. Caso falhe em desempenhar essa função, o problema será exclusivamente dos observadores, pois foram eles, sem informar o filósofo, que lhe atribuíram esse papel.

O caso de Königsberg talvez não seja considerado um bom contraexemplo, porque, nele, Kant não tem obrigação nenhuma. Mas as pessoas podem ter obrigações sem saber. Em uma família, o filho mais velho, que até então não estava ciente de sua função de modelo, pode ser advertido por dar mau exemplo ao filho mais novo. Nesse caso, de fato, há uma regra, um parâmetro de correção, sendo empregado. Mas ele é empregado pelos pais, não, ainda, pelo filho mais velho. Este passa a seguir a regra – talvez não – após ser advertido e informado a respeito da regra. Ter uma obrigação e seguir uma regra não são a mesma coisa. Se alguém tem uma obrigação, esse alguém pode ter agido ou não. Se alguém seguiu uma regra, esse alguém necessariamente agiu e agiu corretamente. Assim como o seguimento de regra, a obrigação demanda certa sapiência. Não se atribuem, ao menos não sensatamente, obrigações a indivíduos que não tenham um mínimo de saber. Esse saber pode não contemplar todos os aspectos relevantes da obrigação, mas certamente abrange capacidades ou ações em função das quais o indivíduo veio a contrair a obrigação. Caso a família constate que o filho mais velho ignora completamente os comportamentos que emitiu e que serviram de mau exemplo a seu irmão, talvez seja mais adequado recorrer a neurologistas que a advertências.

4. Razões e Fatos

A situação descrita acima, assim como a maioria dos demais exemplos apresentados, envolve a coincidência entre resultados de desempenhos realizados por razões distintas. É fundamental conceder a devida atenção ao saber e aos demais atributos que constituem o ponto de vista peculiar de cada seguidor de regra, quando se trata de distinguir, dada a possibilidade daquelas coincidências, entre meras regularidades e os fenômenos verdadeiramente normativos. A atribuição de uma função pode indicar apenas o desempenho regular de determinada atividade, restrito ao campo puramente factual. É isso que as funções das leis das ciências naturais enunciam: tal variável altera-se, segundo tal fórmula, de acordo com o valor assumido por outras variáveis. O verbo *dever* pode ser empregado nos enunciados que contêm essas generalizações sobre os fenômenos, para indicar as previsões

que eles possibilitam. Baseando-se nas equações de Newton, por exemplo, posso dizer que uma pedra solta a determinada altura deve cair em certo tempo. Essa seria uma observação puramente factual.

As disposições, compreendidas como propriedades que os entes têm em potência e que se atualizam apenas em condições específicas (RYLE, 1949), apresentam similaridades interessantes com as regras. Tanto as regras quanto as disposições dizem respeito a um ‘fazer a mesma coisa’, a um desempenho regular (PI, 206). Se digo ‘João sempre escreve o próprio nome começando com um *J*’ e ‘a água ferve aos 100°C’, em ambos os casos indico algo que ocorre recorrentemente. Geralmente, escrevemos seguindo certas regras; há prescrições sobre como se deve e como não se deve escrever cada conjunto de símbolos. Quando consideramos o caso da disposição da água para ferver, por mais que queiramos evitar a antropomorfização, não nos parece de todo absurdo afirmar que é *como se* a água estivesse obedecendo, com muita constância, à prescrição ‘ferva aos 100°C’. Inversamente, também teria sentido dizer que alguém que segue uma regra com máxima correção e eficiência produz os resultados previstos pela regra como se eles derivassem de uma regularidade natural e não de uma atividade humana.

Não obstante essa fundamental afinidade, as regras diferem das disposições naturais ou outras formas de enunciar regularidades factuais, como as funções quantitativas mencionadas acima, devido a algo que Searle (1979) denominou *direção de ajuste*, baseado em contribuições anteriores de Austin (1953) e Anscombe (1957). Quando faço uma observação factual, dizendo, por exemplo, que o objeto X tem disposição Y, mas venho a observar que as condições para atualização de Y ocorrem, mas Y não, então devo corrigir minha enunciação; não faz sentido dizer que os eventos naturais estão errados. Já no caso de uma regra vigente, quando o comportamento por ela determinado não acontece, o comportamento é que deve ser corrigido, não a regra. Assim, diante da não satisfação das condições estabelecidas, os fenômenos mencionados nas pretensas descrições de regularidades naturais permanecem indiferentes à formulação da regularidade, enquanto que os desempenhos orientados por regra são passíveis de modificação por meio da menção à regra desobedecida. Obviamente, em situações excepcionais, as regras podem ser modificadas tendo em vista o modo como os comportamentos de fato acontecem, mas, de modo geral, as regras são concebidas com direção de ajuste inversa à das leis naturais.

No terreno da biologia, com a noção teleológica (e não meramente matemática, como a comentada acima) de função, é que começa a fazer sentido falar da realidade normativamente e não apenas de forma puramente factual. Um ser vivo proporciona um referencial a partir do qual se pode atribuir valores aos eventos, distinguindo, com maior ou menor precisão, entre aqueles que contribuem para a preservação de sua vida e/ou para seu sucesso reprodutivo e os que os prejudicam (NAGEL, 2012). Numa águia, por exemplo, um par de olhos que proporcionem imagens nítidas de objetos distantes resulta em mais alimento; olhos míopes poderiam levar à morte por inanição. Assim, com base no modo como realizam sua função biológica, os primeiros poderiam ser avaliados como bons e os segundos como maus, qualificação que não caberia a objetos inertes, exceto no caso de lhes serem atribuídas funções em atividades de indivíduos dotados de capacidades intencionais, como tentei mostrar na sessão anterior.

Ainda que os seres vivos e algumas de suas partes apresentem uma normatividade rudimentar, sendo possível, por exemplo, dizer que um órgão está, de certa maneira, funcionando incorretamente, não considero que nesse âmbito já estejamos falando de seguimento de regra propriamente dito. A linguagem funcional do biólogo incorpora certa valoração, mas permanece devidamente integrada às asserções não normativas, próprias da descrição puramente factual do mundo. Aqui já é possível falar da descontinuidade apontada nas discussões sobre a assim chamada falácia naturalista (HUME, 2007; MOORE, 2003; FRANKENA, 1973): **não é possível, a rigor, deduzir propósitos a partir da descrição de fatos desprovidos de finalidade**. Há uma lacuna conceitual clara entre as categorias teleológicas e as não teleológicas. Um conjunto de premissas sobre fatos estritamente caracterizados em termos não finalísticos é insuficiente para garantir o valor de verdade de uma conclusão acerca de propósitos. Das meras propriedades físico-químicas de uma molécula, por exemplo, não é possível derivar, logicamente, a sua função biológica.

Essa descontinuidade conceitual, contudo, não interfere no caráter factual das asserções da biologia. Mesmo que os raciocínios incorporem elementos teleológicos, valorativos, já em suas premissas, seu modo de funcionamento não difere muito daquele que é típico das constatações de regularidades factuais. A partir da morfologia de um órgão é plausível inferir a sua função, dado certo pano de fundo de conhecimentos que integre conceitos teleológicos e não teleológicos. (E isso não contradiz a tese da descontinuidade

conceitual, já que afirmo que as finalidades já são postuladas nas premissas). As previsões possibilitadas pelas teorias biológicas, como “o coração deve bombear o sangue, logo, o coração de uma girafa provavelmente terá, proporcionalmente, mais massa muscular que o de um animal de peso corporal similar mas pescoço menor” são tão factuais quanto as da mecânica, não obstante os diferentes graus de confiabilidade das previsões de cada ciência.

Mantendo-se no campo puramente factual, o biólogo que atribui uma função a algo procede, em certo sentido, como os habitantes de Königsberg perante Kant. Apesar de incorporarem um elemento valorativo relevante, levando em conta o referencial posto pelo próprio objeto, essas atribuições não são de seguimento de regra propriamente dito, pois, ainda que haja razões para que os entes biológicos se comportem de determinada maneira, não se pode afirmar que essas são as razões do próprio ente para assim se comportar. Quando escorrego, o fato de aquela parte do assoalho estar coberta de pequenas esferas de metal explica o que faço, fornecendo uma razão no sentido factual. Quando dou um conselho a alguém, ajo voluntariamente, de forma que posso procurar, para essa ação, não apenas explicações – como: pessoas que foram criadas na cultura X costumam dar conselhos a indivíduos com determinadas características –, mas também as suas razões motivadoras – como: ele deu esse conselho porque deseja o melhor para seu interlocutor e acredita que aquelas informações, se levadas em consideração, lhe serão benéficas.

Há certos comportamentos aos quais não faz sentido atribuir razões motivadoras. É o caso dos reflexos. Podem-se apontar muitas razões para um espirro, mas elas sempre são explicações factuais. “Espirrei porque sou um ser humano e na nossa espécie existe esse reflexo incondicionado que tem a finalidade de livrar a mucosa nasal de patógenos” é uma explicação de natureza teleológica, mas nem por isso, menos factual. Se são indicadas as causas de um espirro específico: “espirrei porque pus rapé no nariz”, também não temos uma explicação em termos de razões. As respostas reflexas, portanto, não são ações em sentido estrito, ainda que seja possível inseri-las em cadeias de ações e descrevê-las, secundariamente, como comportamentos intencionais. Digamos que eu queira observar muco no microscópio e, para isso, estimore minhas narinas com uma pluma, para depois espirrar sobre uma lâmina de vidro. Não seria incorreto dizer “espirrei para coletar material de análise”, mas o caráter intencional advém de todas as demais ações anteriores e posteriores; não está no espirrar ele mesmo.

5. Atitude Normativa

Com o que Skinner chamou de operante (1938) é que se torna possível a caracterização do comportamento em termos de razões motivadoras. São operantes as respostas que aumentam ou diminuem de frequência dependendo do que ocorre no ambiente como resultado de sua emissão. Em termos behavioristas, elas são controladas pelas suas consequências. A compreensão desse tipo de comportamento requer a consideração não de um estímulo antecedente que sempre elicia a resposta quando supera determinado limiar de intensidade, mas de um histórico de produção, por parte da resposta, de certos efeitos. O experimentador, por exemplo, estabelece que o pombo receberá alimento caso bique determinado disco. Com o tempo, quando o pombo estiver privado de alimento, a frequência da resposta de bicar esse disco aumentará. Contrariamente, se o experimentador estabelece, para a mesma resposta, uma nova consequência, dessa vez aversiva, como um choque elétrico, ele deixará de bicar o disco.

Ao considerar essas respostas do pombo, já é possível falar de razões motivadoras, ainda que a teoria de Skinner evite explicitamente o uso do vocabulário intencional. Na linguagem comum, seria possível afirmar que o pombo bica o disco quando quer comida e quando sabe que recebe comida ao bicar o disco. O behaviorista diria que o pombo está privado de comida e suas respostas de bicar o disco anteriormente foram reforçadas com comida; por isso, bica o disco. Observando o pombo que está privado de comida, mas não se aproxima do disco porque recebeu um intenso choque elétrico quando o bicou pela última vez, o leigo diria que, por ter medo de levar outro choque, ele evita bicar o disco. O skinneriano se limitaria a constatar que ocorreu um processo de punição.

Ambas as formas de descrever o comportamento possibilitam previsões puramente factuais sobre o que o sujeito fará, mas também abrem espaço para certas observações de teor normativo. Se o pombo bica o disco para obter alimento e o experimentador pára de disponibilizar o alimento, o leigo provavelmente diria algo como “o pombo vai desistir logo que perceber que não há mais alimento” e o skinneriano, que “o pombo, depois de algumas

tentativas em vão, vai parar de bicar o disco, como é usual na extinção”. Até aqui, apenas previsões factuais. Mas, digamos que há um pombo que continua bicando o disco e procurando comida onde ela era outrora dispensada, mesmo que o bicar, há alguns meses, já não ocasione efeito algum. Do ponto de vista da teoria analítico-comportamental, esse não é o desempenho esperado sob essas condições. Contudo, como o tipo de explicação que ele busca é puramente factual, a direção de ajuste vai da realidade para a descrição. Não é o comportamento do pombo que deve ser modificado de acordo com o padrão estabelecido pelos estudos científicos anteriores; o cientista é que tem de buscar uma explicação alternativa que compatibilize o fenômeno observado com os princípios comportamentais já conhecidos, apontando fatos que não ainda não tinham sido levados em conta.

Já no uso da linguagem comum, é natural que ocorram, nessa mesma situação, formulações claramente normativas, como “esse pombo é limitado cognitivamente, se não já teria compreendido que a comida não será mais disponibilizada ali”. Nesse tipo de observação, de caráter avaliativo, está implícito que o pombo *deveria* estar agindo de certo modo; ao ignorar esse dever, o pombo destoa de certa razoabilidade mínima que se espera de animais de sua espécie. Esse uso da palavra *dever* é ambíguo, pois pode tanto indicar uma observação meramente factual como uma consideração propriamente normativa. O que distingue esta última é uma atitude peculiar em relação ao desempenho: **enquanto as descrições factuais são indiferentes e apenas descrevem as regularidades, os enunciados normativos parecem fornecer orientações para a correção dos desempenhos**. Quando uma regra é infringida, costumeiramente, mas não necessariamente, o indivíduo que infringiu a regra é alvo do que Glazel (2015) chama de comportamento nomotrófico, um conjunto de intervenções que colabora para manter a vigência da regra naquele contexto.

Esses comportamentos de correção também podem ser direcionados a objetos inertes que seguem padrões, de modo que sua ocorrência não concede a seu alvo o status de seguidor de regra. Digamos que um pedreiro está assentando azulejos. Ele confere o que já fez até o momento e constata que um deles está incorretamente posicionado. Baseado nesse julgamento, ele ajusta a posição daquele azulejo, realizando assim o análogo do comportamento nomotrófico. Há correção, mas o objeto da correção não tem papel ativo em sua realização. Esse papel ativo é indispensável para caracterizar o seguimento de regra, conforme Brandom:

we are characterized not only by normative statuses, but by normative attitudes-which is to say not only that our performances are correct or incorrect according to various rules but also that we can in our practice treat them as correct or incorrect according to various rules (1994, p. 33).

Pode-se dizer, então, que a **principal diferença entre objetos sujeitos a regularidades factuais e seguidores de regra propriamente ditos é a atitude normativa que estes últimos mantêm em relação a seu próprio desempenho; eles próprios têm de ser capazes de considerar seu comportamento correto ou incorreto.** Só indivíduos dotados dessa capacidade podem ser de fato *corrigidos*, quando suas ações destoam das regras pertinentes ao contexto em que ocorreram; objetos inertes que dão defeito são apenas *consertados*. Obviamente, há entre esses pólos uma grande zona cinzenta. Entre o estudante que ajusta seu comportamento ao receber um feedback negativo e o eletrodoméstico que volta a funcionar com os reparos do técnico, podemos encontrar o pombo de Skinner, cujas bicadas no disco não apresentam a possibilidade de correção verbal do comportamento do estudante nem a passividade do desempenho do eletrodoméstico.

Consideremos um pombo que, numa câmara com dois discos, tenha aprendido a receber comida sempre que bicasse o da direita. Ele aprendeu a comportar-se assim exclusivamente através da manipulação apropriada das consequências de suas respostas, sem que os experimentadores tenham realizado qualquer intervenção direta, como uma cirurgia, em seu organismo. Digamos, agora, que, em determinada sessão, o pombo, após ser posto na câmara, tenha bicado o disco da esquerda duas vezes. O experimentador, imediatamente, libera um choque leve, como sempre fazia anteriormente para reduzir a frequência de certas respostas, aplicando o procedimento de punição positiva. Com isso, o pombo volta a bicar o disco da direita, obtendo assim o alimento. Não parece adequado falar em conserto nessas ocasiões em que seu comportamento é trazido de volta ao padrão estabelecido, após ter dele se distanciado.

Há uma similaridade óbvia entre a situação do pombo e a do estudante. Ambos agem intencionalmente, são corrigidos por outros agentes e ajustam seu modo de proceder. Por que não dizer que o pombo, e todos os demais animais que apresentam comportamento operante, seguem regras ao adaptar suas respostas aos ambientes em que estão inseridos? Ora, parece óbvio que os comportamentos de seguir regra são sensíveis às suas consequências, mas **nem todo comportamento sensível às consequências constitui seguimento de regra.** Conta-se

que um professor de Análise do Comportamento foi tomado por uma de suas turmas como sujeito experimental num pequeno exercício de aplicação do procedimento de reforçamento diferencial (WHALEY; MALLOT, 1980). Esse procedimento consiste em reforçar apenas as respostas que atinjam determinado critério, aumentando assim sua frequência e, conseqüentemente, reduzindo a das demais, que não produzem reforços. Os alunos resolveram demonstrar atenção, dirigindo ao professor olhares interessados, sempre que ele ficasse de determinado lado da sala; quando ele permanecia do outro lado, eles desviavam o olhar, folheando os livros ou observando o pátio contíguo. Depois que a técnica surtiu o resultado esperado, aumentando nitidamente a frequência da permanência no lugar especificado, os alunos revelaram o que tinham feito e o professor mostrou-se muito surpreso.

Nesse caso, o sujeito teve seu comportamento condicionado, mas não seguiu uma regra. Ele posicionou-se daquela maneira por uma razão, mas não se pode dizer que essa foi a sua razão para fazê-lo. Apesar de ter modificado o comportamento do professor de forma a adequá-lo a certo padrão, o que os alunos fizeram não se classifica como comportamento nomotrófico, pois falta o reconhecimento por parte do próprio professor de que há uma regra a ser obedecida. O indício mais claro de que não há genuíno seguimento de regra nesse caso é o fato de que o professor não aceitaria uma correção explícita por parte dos alunos, caso seu desempenho se afastasse do padrão por eles convencionado. Ele poderia, *com razão*, responder “e daí?” caso recebesse a informação: “o senhor está do lado tal”.

Enquanto o desempenho do professor é apenas alterado cegamente, sem que lhe possamos atribuir razões para agir daquela maneira – razões do próprio sujeito e não meras explicações factuais – o resultado da aplicação da técnica se configura como mera regularidade e não como seguimento de regra. Para que se observe a atitude normativa no exemplo, seria necessário algo mais que o aumento da frequência da resposta de ficar do lado escolhido; o professor deveria demonstrar, de alguma maneira, uma postura determinada sobre aquele desempenho. As demonstrações mais óbvias dessa postura ocorrem em contextos de justificação do desempenho, que podem se estabelecer por motivos diversos. O indivíduo pode ser instado a justificar sua maneira de agir após uma tentativa de correção, como no caso de alguém recomendar que o professor circule um pouco mais pela sala, ao invés de ficar sempre do lado direito. Nessa situação, o professor poderia se justificar dizendo

“percebi que os alunos só me davam atenção se eu ficasse do lado direito, então evito o lado esquerdo”.

Feitas essas observações, fica claro que a atitude normativa que caracteriza o seguimento de regra não é uma propriedade ocorrente, observável na emissão do próprio comportamento de seguir a regra; ela é **uma disposição não das respostas, mas do indivíduo que segue a regra**, e que se manifesta em outros comportamentos por ele emitidos, que se relacionam de alguma forma ao desempenho específico que constitui o seguimento da regra, tornando explícito que ele o realiza devido a certas razões. Compreender essa capacidade que os indivíduos têm de revelar as suas razões para fazer algo é indispensável para diferenciar entre os âmbitos normativo e factual. As exposições de razões podem aparecer em diferentes níveis de complexidade, algumas formam verdadeiras cadeias, em que se pode observar uma hierarquia de fatores que racionalizam a ação, e outras, as mais simples, não passam de demonstrações da crença de que algo deve ser feito, como observa Wittgenstein:

Como posso seguir uma regra? - Se isto não é uma pergunta pelas causas, é então uma pergunta pela justificação para o fato de que eu ajo segundo a regra assim.
Se esgotei as justificações, então atingi a rocha dura e minha pá entortou. Estou então inclinado a dizer: "é assim que eu ajo". (PI, 217).

A frase “é assim que eu ajo” é uma forma mínima de manifestar uma atitude normativa. Com ela se chega ao ponto final da cadeia de justificações. Interpretada literalmente, ela não tem caráter particularmente normativo. Se digo “quando um jato de ar atinge meus olhos, eles piscam. É assim que ajo”, estou apenas constatando um fato; não há aí qualquer identificação de razões. Quem fala assim sobre seu próprio comportamento não o justifica, apenas o descreve.

A frase adquire sentido normativo quando o sujeito, mesmo não podendo ou não querendo apresentar razões adicionais, reitera que aquela é a maneira correta de proceder. Os cearenses sabem quando se deve e quando não se deve pronunciar com chiado as palavras grafadas com a letra *s* ao usar o legítimo sotaque do estado. Grande parte deles, contudo, não saberá indicar sua razão para fazê-lo na forma de uma generalização como “para falar com sotaque cearense, deve-se emitir um chiado mais acentuado, similar ao dos cariocas, ao pronunciar o *s* que vem antes da letra *t*, mas não o que vem antes de outras letras ou no final da palavra”.

Os versados nesse sotaque, quando lhes são solicitadas suas razões para reconhecer como correta uma amostra de desempenho fonético, podem alegar apenas que “é assim que ajo” ou, o que seria mais adequado nesses casos, “é assim que agimos”. Essa não é mera constatação do modo como se age; nessa afirmação está implícita uma avaliação, algo como “é assim que se *deve* agir”. Mesmo que não seja capaz de fornecer detalhadas cadeias de razões para suas ações, o indivíduo capaz de manter uma postura como a expressa por essa frase, usada nessa acepção específica, cumpre esse requisito fundamental para se qualificar como genuíno seguidor de regra.

Nos casos acima, representativos das formas mais usuais de seguimento de regra, a atitude normativa é expressa linguisticamente. Mas não é necessário que o indivíduo domine uma linguagem articulada para manifestar essa disposição característica do seguidor de regras; outros tipos de comportamento podem cumprir a mesma função. Uma pessoa que não aprendeu a falar pode demonstrar compreensão sobre a tarefa que lhe foi atribuída, como vimos no caso do lavrador, bem como a capacidade de se corrigir ao ser alertada sobre um erro, justificar-se quando necessário e até ensinar a tarefa para outrem através de exemplificações, incentivos e correções nos momentos apropriados. Com todas essas demonstrações fica claro que ela segue regra, mesmo que seja incapaz de realizar a verbalização mínima comentada acima.

E quanto aos animais e às máquinas? Alguns desses indivíduos podem emitir comportamentos muito similares aos descritos no parágrafo anterior, caso devidamente condicionados ou programados. No caso dos animais submetidos a condições de extinção, em que uma resposta passa a não mais produzir o reforço que a vinha mantendo, algo muito parecido com a atitude normativa surge, mesmo que os experimentadores tenham condicionado apenas uma resposta simples. Voltemos ao pombo de Skinner. Suponhamos que ele viesse recebendo alimento a cada bicada no disco da direita. A certa altura, os experimentadores desligam o mecanismo e o alimento não é mais liberado, mesmo que o pombo bique o disco exatamente como antes. Depois de algum tempo, o animal desiste, mas não sem tentar novamente algumas vezes. É nessas tentativas que parece ser possível enxergar algo como um ancestral distante da postura normativa. O animal não apenas emite a resposta mais vezes, ele a emite de maneira distinta, com mais veemência e apresentando reações emocionais que, no vocabulário leigo, poderiam ser descritas como frustração, raiva ou

indignação (SKINNER, 1953). A impressão que esse padrão de resposta provoca na maioria dos observadores é a de que, se pudesse falar, o pombo diria “não é justo! Eu estou fazendo direito! Porque não recebo comida?”.

Chamar isso de demonstração de atitude normativa seria um tanto forçado. É preciso um conjunto mais complexo de respostas para tornar a atribuição mais plausível. Isso, talvez, se tornasse possível se o pombo tivesse a oportunidade de dirigir sua indignação, não para o disco ou o comedouro, mas para um outro animal, com o qual ele interagisse tendo em vista o restabelecimento da condição anterior, em que a comida estava sendo liberada. Caso se demonstrasse que o sujeito não se dirige ao outro apenas como um efeito *pain-agression* (SOARES; CARVALHO NETO, 2016) – aumento da agressividade diante de situações aversivas – a hipótese de que haveria aí uma atitude normativa seria fortalecida. Mas esse tipo de comportamento, cuja possibilidade ressaltamos aqui de forma apenas hipotética, é, de maneira geral, raro em animais. Quando os análogos da correção e da justificação são resultado de longos procedimentos de condicionamentos, eles podem ser tomados apenas como elos numa cadeia de comportamentos que leva ao reforço, tornando dispensável a menção a uma atitude normativa.

Há, contudo, espécies em que isso ocorre de forma mais natural, especialmente cães e primatas. Consideremos o modo como interagimos com cães. Conseguimos estabelecer certos limites, utilizando diferentes técnicas, como reforço, punição e até um tipo de aprendizagem por ostensão de objetos que outras espécies, como lobos, seus parentes próximos, dificilmente desenvolvem com a mesma facilidade (DAHAS et al., 2013). Nesses casos, além de ‘protestar’ manifestando frustração quando lhes são negados os reforços previamente estabelecidos, esses animais podem também, indicando objetos ou puxando o dono em certa direção, apontar erros e sugerir correções. Esses comportamentos não acontecem de forma fria, há neles certo *tato*, que torna plausível falar de uma atitude específica do cachorro em relação ao comportamento e ao indivíduo com que interage. Isso fica ainda mais evidente no modo como esses animais, ao ultrapassar os limites estabelecidos, parecem se sentir culpados ou ostentar certa postura de jocosidade ou, até, cinismo.

Com as máquinas acontece algo parecido. Para a maioria delas é desnecessário falar de atitude normativa, mesmo que seja programado um desempenho básico e, baseado neste, uma série de desempenhos de segunda ordem, análogos da correção e da justificação. Quando

é óbvio que a máquina apenas apresenta um certo conjunto de respostas previamente estabelecido por seu criador, por exemplo, acendendo uma luz específica em um painel quando certa parte do sistema dá defeito, não falamos em seguimento de regra. Contudo, quando seu desempenho se aproxima da flexibilidade e da autonomia do comportamento operante, se torna praticamente inevitável tratar as máquinas como seguidoras de regras. É assim com os robôs Myon, andróides que são construídos não para apresentar respostas específicas e estereotipadas, mas para aprender de acordo com suas interações com o ambiente (STEELS; HILD, 2012). Eles precisam aprender a se manter de pé, a se locomover e, também, a se comunicar. Interagindo uns com os outros, por meio de demonstrações e correções, esses robôs desenvolvem vocabulários de maneira autônoma, imprevisível para quem os programou.

Considerando-se esses casos mais complexos de animais e máquinas, vê-se o quanto é difícil estipular um limite para a categoria dos seguidores de regra. Não é viável excluir animais superiores e os autômatos mais complexos, pois com eles seriam excluídos também muitos repertórios humanos que seriam classificados, sem nenhum problema, como seguimento de regra. Parece que o mais interessante é identificar os casos mais paradigmáticos de seguimento de regra e com eles comparar cada desempenho específico cuja natureza normativa se queira julgar. O fato de a noção de seguimento de regra do senso comum ser de veras vaga dificulta esse julgamento, já que não é possível dar cabo da questão definitivamente. Seria possível pensar em uma espécie de teste de Turing para julgar cada caso e os parâmetros do teste variariam de acordo com o contexto em que o julgamento é requerido.

Independentemente da extensão dessa zona cinzenta em torno dos casos mais claros, é possível destacar o papel fundamental da atitude normativa no funcionamento do conceito de seguimento de regra. Quanto mais o desempenho se assemelha aos desempenhos paradigmáticos, mais apropriado é afirmar que o sujeito apresenta uma atitude normativa e vice-versa.

6. Pensar seguir a regra

A atitude normativa é, certamente, uma condição necessária para que alguém siga uma regra, mas não uma condição suficiente. Mantendo uma atitude normativa, o indivíduo já se qualifica como um seguidor de regra em potencial, mas isso não implica que esteja, efetivamente, seguindo uma regra específica. Segundo Wittgenstein, “acreditar seguir a regra não é seguir a regra” (PI, 202). Quando o sujeito justifica seu comportamento apelando a uma regra, recorre a um parâmetro de avaliação de seu próprio desempenho que vai além da sua própria realidade subjetiva. A regra tem caráter público, objetivo, por isso possibilita uma justificação que as meras impressões do indivíduo não são capazes de fornecer.

Crenças, desejos e outros itens mentais apresentam as ações à luz de razões, mantendo, portanto, com elas uma relação normativa. Associando-se a itens desse tipo, as ações se tornam mais compreensíveis, menos enigmáticas. Mas para que se possa falar em ações corretas ou incorretas, ou seja, de regras, é necessário recorrer a algo externo à esfera subjetiva. “Eu pensei estar seguindo o regulamento” ou “eu tive a intenção de seguir o regulamento” são formas de explicar ou desculpar uma ação, mas “eu segui o regulamento” é que constitui, de fato, uma tentativa de justificação propriamente dita.

Uma justificação genuína não pode recorrer apenas à realidade subjetiva do indivíduo (MAGALHÃES; SILVA, 2017). De certa maneira, seguir uma regra é agir determinado por algo além das razões meramente subjetivas, orientando-se segundo um parâmetro externo às impressões e inclinações peculiares ao indivíduo. Para determinar o que alguém acredita ou deseja basta que consideremos o mundo tal como parece a esse alguém. Isso está relacionado ao que Wittgenstein chama de autoridade de primeira pessoa (PI II). Na maior parte do tempo, se um indivíduo diz acreditar que Quixadá é a capital do Ceará, ou se diz que deseja encontrar um número inteiro que seja a raiz quadrada de dez, então é verdade que ele acredita e deseja dessas formas, mesmo que a crença seja falsa e o desejo, impossível.

Diferentemente da crença e do desejo, o saber não é totalmente determinado pela perspectiva do indivíduo. Se aquele sujeito alegasse que sabe que Quixadá é a capital do Ceará, estaria dizendo algo falso. Sobre o seu próprio saber, o indivíduo não goza da autoridade de primeira pessoa que tem sobre seus próprios desejos e crenças (MALCOLM, 1963). O mesmo acontece com as regras. Se A precisa quitar uma dívida que tem com B e, para isso, faz uma transferência bancária, mas erra um dígito, fazendo com que o dinheiro vá

para outra conta, então ele não terá pago a dívida, falhando em seguir a regra “pague seus devedores”, ainda que pense que a tenha seguido. Mencionar o equívoco e suas boas intenções é uma forma de desculpar-se, mas não muda o fato de que ele não seguiu a regra.

Pode ser também que o indivíduo se engane, não sobre seu próprio procedimento, mas sobre a regra, supondo, por exemplo, que tem uma obrigação que não existe realmente. Considere alguém que não conhecia nenhuma regra do futebol e apenas recebe umas poucas instruções antes de entrar em campo. Ele é posto na posição de goleiro e só sabe que deve impedir a entrada da bola naquele espaço. Nos primeiros minutos do jogo, ele observa que os jogadores usam apenas os pés – o outro goleiro ainda não teve oportunidade de participar da partida – e chega à conclusão de que deve fazer o mesmo. Logo na primeira tentativa, um jogador do time adversário marca um gol, fazendo a bola passar a poucos centímetros da mão do iniciante. Indignados, seus companheiros lhe perguntam: “por que você não usou a mão para fazer a defesa?”. Ao que ele responde: “eu achei que só poderíamos usar os pés”. Assim como no outro exemplo, temos aí uma ação muito similar ao seguimento de uma regra, mas que não o é de fato, porque a regra em questão não existe. Também no caso do goleiro, a menção à regra imaginária serve apenas como desculpa, não como justificção.

Em síntese, pode-se dizer que essas considerações sobre a objetividade da regra estão intimamente ligadas a seu caráter sábio. Sem essa possibilidade de o indivíduo estar enganado sobre a regra que pensa seguir, não há a possibilidade de diferenciar seguimento de regra genuíno de seguimento aparente. Os dois próximos capítulos lidam com uma série de decorrências desse aspecto fundamental do seguimento de regra.

CAPÍTULO III – O DESAFIO CÉTICO E O COMUNITARISMO

1. O Desafio Cético

Uma decorrência do fato de o seguimento de regra ser uma atividade sábia, realizada por meio da capacidade de compreensão de um sujeito dotado de um ponto de vista particular, é que uma formulação de regra sempre pode ser mal compreendida (PI, 29). Ainda que seja apresentada de forma considerada óbvia para os demais, é sempre logicamente possível que o destinatário de uma formulação de regra a compreenda incorretamente e falhe ao tentar segui-la. Nas *Investigações*, Wittgenstein faz essa observação em relação às definições ostensivas:

Pode-se, pois, definir um nome próprio, uma palavra para cor, um nome de matéria, uma palavra para número, o nome de um ponto cardeal etc., ostensivamente. A definição do número dois "isto se chama 'dois'" - enquanto se mostram duas nozes - é perfeitamente exata. - Mas, como se pode definir os dois assim? Aquele a que se dá a definição não sabe então, o que se quer chamar como "dois"; suporá que você chama de "dois" este grupo de nozes! - Pode supor tal coisa; mas talvez não o suponha. Poderia também, inversamente, se eu quiser atribuir a esse grupo de nozes um nome, confundi-lo com um nome para número. E do mesmo modo, quando elucidado um nome próprio ostensivamente, poderia confundi-lo com um nome de cor, uma designação de raça, até com o nome de um ponto cardeal. isto é, a definição ostensiva pode ser interpretada em cada caso como tal e diferentemente. (PI, 28)

Acrescentar um termo que indique a categoria de palavra de que se está falando, como “número”, no exemplo acima, seria um modo de tornar mais provável o sucesso da elucidação. Contudo, isso consistiria apenas na adição de outra formulação da mesma regra e essa nova formulação seria, também, passível de compreensão equivocada, como a anterior. Wittgenstein diz algo similar considerando o caso de um indicador de direção, que sempre deixa margem para alguma dúvida em sua interpretação, de forma que não há nenhum procedimento capaz de estabelecer de forma totalmente segura qual a orientação que ele procura oferecer:

Uma regra se apresenta como um indicador de direção. - Não deixaria nenhuma dúvida sobre o caminho que eu tenho de seguir? Mostra em que direção devo seguir quando passo por ele; se pela rua, pelo atalho ou pelos campos? Mas como saber em que sentido devo segui-lo: se na direção da mão ou (por exemplo) na oposta? E se em lugar de um indicador de direção houvesse uma cadeia ininterrupta de

indicadores, ou traços de giz no chão, - haveria para eles apenas uma interpretação? - Posso, pois, dizer que o indicador de direção não deixa subsistir nenhuma dúvida? Ou muito mais: algumas vezes deixa dúvidas, outras não. E isto não é mais nenhuma proposição filosófica, mas uma proposição empírica. (PI, 85)

Obviamente, fórmulas e imagens mentais que porventura venham a ser tomadas como casos especiais de representações de regras estão sujeitas à mesma limitação. Ainda que a representação mental venha acompanhada de um método de projeção para garantir sua correta aplicação, nada garante que o próprio método seja implementado de forma a, inexoravelmente, conduzir à aplicação correta (PI, 141). Prosseguindo nessa possibilidade de duvidar dos critérios de correção oferecidos por uma regra, chega-se ao cúmulo de se descartar, por insuficiente, o conjunto dos usos anteriores da mesma regra. Nos contextos comuns de seguimento de regra, é relativamente simples dizer “veja estes exemplos e continue fazendo o mesmo”, pois os elementos concretos da ocasião acabam por eliminar as dúvidas, mesmo aquelas que consideramos razoáveis. É isso que acontece nos testes de inteligência matemática que consistem em continuar séries de números. Eles presumem que há uma única forma correta de dar prosseguimento a cada série, mas a rigor, há um número ilimitado de continuações possíveis para cada uma delas. Por exemplo, “2, 4, 8...” pode continuar com 16, seguindo a progressão geométrica, ou pode voltar, ciclicamente, ao 2, entre muitas outras possibilidades.

Assim, como sempre se pode supor um conteúdo diferente para a orientação “continue fazendo o mesmo”, também os inequívocos casos anteriores de aplicações corretas da regra ficam sob suspeição. Como, dessa maneira, a regra não é capaz de oferecer um parâmetro de correção, determinando o que é segui-la e o que é contradizê-la, o próprio conceito de regra parece dissolver-se:

Nosso paradoxo era: uma regra não poderia determinar um modo de agir, pois cada modo de agir deveria estar em conformidade com a regra. A resposta era: se cada modo de agir deve estar em conformidade com a regra, pode também contradizê-la. Disto resultaria não haver aqui nem conformidade nem contradições. (PI, 201)

Kripke (WRLP) parte dessa onipresente possibilidade de dúvida para propor o seu ceticismo semântico. Ele pede que imaginemos que ele nunca realizou adições em que uma das parcelas fosse maior que 57. Quando lhe é solicitado o resultado de “57+68”, Kripke responde confiantemente: 125, sem apresentar nenhuma dúvida sobre a função aritmética em

questão ou sobre a adequação do termo – “adição” – usado para designar a função. Surge, então, um cético que questiona sua certeza a respeito do resultado a que deveria ter chegado. Se Kripke usou o termo “adição” de forma coerente com seu próprio uso passado, existe um conjunto de aplicações que poderia servir como parâmetro de correção, mas entre as adições realizadas, não consta $57+68$. Diante disso, o cético questiona: no passado, não teria você, ao usar o sinal +, se referido à função de quadição no lugar da função de adição, devendo agora responder 5? (A quadição é idêntica à função de adição para todas as operações em que as parcelas são menores que 57 e, quando uma delas é maior que isso, invariavelmente, fornece resultado 5).

Obviamente, esse desafio cético não se restringe ao campo da aritmética. Em princípio, toda regra tem um conjunto limitado de aplicações e pode vir a ser aplicada em um número ilimitado de novas situações, de forma que uma hipótese similar à da quadição pode ser formulada para qualquer ocasião específica de seguimento de regra. Para ilustrar essa generalidade do paradoxo, Kripke estabelece uma comparação entre o desafio cético que ele propõe e o famoso exemplo com que Nelson Goodman (1954) expõe o problema da indução. Assim como não sei se devo responder 125 ou 5 a $57+68$, já que posso ter me referido com + tanto à adição como à quadição, também não sei se, numa situação futura, deverei dizer que uma esmeralda é verde ou se é verzul – sendo verzul, digamos, o objeto que deve ser chamado de verde até a data X e de azul a partir dela –, pois até o momento, que suponho anterior à data X, as extensões dos dois termos são idênticas. Assim, meu uso da palavra “verde” antes da data X é coerente tanto com o conceito de verde quanto com o conceito de verzul, de forma que não há como justificar a escolha de um ou de outro como seu referente.

As hipóteses céticas alternativas, apesar de muito estranhas, não são impossibilidades lógicas. Como o paradoxo não é refutável a priori, a resposta ao desafio cético precisa amparar-se em algum fato. Se o cético afirma que Kripke teve a intenção de dizer “quadicionar” com o símbolo +, cabe a Kripke mostrar, apontando fatos em seu histórico de uso do símbolo que explicitem o seu dever de agora dizer “125” em resposta a “ $57+68$ ” e, não, “5”. Kripke tem a convicção de que está justificado a dar a primeira resposta:

Ordinarily, I suppose that, in computing '68+57' as I do, I do not simply make an unjustified leap in the dark. I follow directions I previously gave myself that uniquely determine that in this new instance I should say '125'. ... there is a condition that any

putative candidate for such a fact must satisfy. It must, in some sense, show how I am justified in giving the answer '125' to '68+57'. The 'directions' mentioned in the previous paragraph, that determine what I should do in each instance, must somehow be 'contained' in any candidate of the fact as to what I meant. Otherwise, the sceptic has not been answered when he holds that my present response is arbitrary (p. 11-2).

Caso o cético esteja com a razão, Kripke age arbitrariamente, ou seja, o resultado que ele oferece é um mero tiro no escuro, tão justificável quanto qualquer outro que ele pudesse dar ao acaso ou com base em inspirações espúrias. Kripke precisa defender-se dessa acusação apresentando um fato que apresente a justificativa para seu modo de agir. Esse fato não é um fato qualquer a respeito da significação dos termos. Kripke não nega que existam fatos a respeito do uso comum das expressões, como “no primeiro capítulo, usei o termo regra em tal e tal sentido”. O que ele questiona, como salienta Byrne (1996), é que por trás desse uso ordinário haja um “fato superlativo”, um fato idealizado pelos filósofos como uma ocorrência dotada do poder de tornar o uso dos símbolos corretos ou incorretos, justificáveis ou não, para além de qualquer possibilidade de dúvida.

Uma solução direta para o problema seria apresentar o fato que o cético diz não existir. Kripke examina algumas possibilidades (WRLP, cap. I) e chega à conclusão de que, realmente, tal fato superlativo não existe. Não forneço aqui detalhes sobre o exame dessas alternativas; limito-me a afirmar que concordo com o que Kripke diz da maioria delas. A parte mais extensa dessa discussão dos candidatos a fatos superlativos é dedicada às disposições. Recorrendo apenas a disposições, sem o apelo circular a noções normativas, como correto e incorreto, não é possível chegar ao fato que possibilitaria a justificação dos usos dos termos. Digamos que eu tenha um conjunto de disposições que me fazem usar o termo “alfarrábio” do modo como o uso. Esse conjunto de disposições pode me levar a, eventualmente, usar o termo incorretamente, destoando de seu significado canônico na língua portuguesa. Nesse caso, as disposições, elas mesmas, não podem funcionar como critério de correção, já que apenas dizem respeito ao modo como minhas ações foram causadas. Elas só o poderiam caso fossem disposições para o usar o termo *corretamente*, caracterização inadequada, porque pressupõe aquilo que pretende explicar.

No capítulo anterior, antecipei alguns aspectos dessa discussão sobre as disposições, abordando a descontinuidade conceitual entre o factual e o normativo. Os conceitos

disposicionais exprimem propriedades potenciais de natureza factual, não valorativa, de forma que não podem ser usado como analisans numa tentativa de reduzir uma propriedade normativa. Ao descartar as disposições e as demais alternativas aventadas, afirmando que não há solução direta possível para o paradoxo céptico, Kripke formula uma espécie de anti-reducionismo similar àquele que encontramos nas rejeições da falácia naturalista. O que ele diz, fundamentalmente, é que não é possível chegar a regras partindo de uma mera coleção de fatos.

2. A Solução Céptica

Não sendo possível uma solução direta do desafio, Kripke diz que Wittgenstein apresenta uma *solução céptica*. Colhida em Hume, essa expressão indica uma solução que concede que o argumento céptico não pode ser refutado, mas procura mostrar que as implicações disso não são tão destrutivas como se pode supor. Com efeito, não é possível sanar, de forma definitiva, todas as possibilidades de dúvida concebíveis sobre o seguimento correto de uma regra, mas essas dúvidas aparecem apenas num âmbito muito particular de reflexão. Nos momentos ordinários de aplicação das regras, essas dúvidas não fazem sentido, de maneira que a sua possibilidade não arruína as bases da nossa linguagem, como o céptico parece crer. Wittgenstein, então, se afastaria da semântica tractariana, que procurava assentar o significado de cada expressão no fato por ela representado, atentando não mais para as condições de verdade das proposições, mas para suas condições de assertibilidade, isto é, para as circunstâncias em que a realização de determinada asserção está justificada.

Kripke recorre à solução céptica de Hume para o problema da indução para introduzir a suposta solução céptica de Wittgenstein para o problema do seguimento de regra. Essa analogia me parece bastante iluminadora, apesar de minha discordância com as conclusões a que Kripke chega a partir dela. Sem a pretensão de fazer uma exegese acurada, Kripke afirma que, para Hume, realmente não é possível demonstrar a priori que existem relações causais

necessárias entre certos eventos. Tudo que temos é um hábito que nos faz supor que existe tal relação entre os eventos que, com certa frequência, vemos ocorrer em sucessão. É essa a verdadeira base de nossas inferências causais. Sob essa perspectiva, eventos particulares não podem ser vistos, em isolamento, como causas ou como efeitos. *a* não pode ser compreendido como causa de *b* se considerarmos exclusivamente a ocorrência de um e de outro. A relação de causa e efeito só se estabelece quando entram em cena categorias gerais, os tipos A e B, de que *a* e *b*, respectivamente, são instâncias e se indica uma generalização que asseve que eventos do tipo B sempre sucedem eventos do tipo A. Essa concepção, que Kripke chama de “impossibilidade da causação privada” (p. 68) apresenta, de fato, uma similaridade fundamental com o que Wittgenstein diz a respeito do seguimento de regra, pois tanto no caso da causação como no caso da normatividade, as ocorrências dos eventos particulares precisam ser postas em relação com outros fenômenos para que os conceitos lhes possam ser aplicados.

Para Kripke – e aqui já começam minhas divergências com sua posição, como mostrarei em detalhes mais adiante – o desempenho de um indivíduo, considerado em isolamento, não pode constar como seguimento de regra. Para isso, é indispensável relacionar o que ele faz com o modo de proceder característico de uma comunidade. É nesse sentido que Kripke compreende o termo *privacidade*, que ele crê estar no cerne das considerações de Wittgenstein sobre o seguimento de regras. O assim chamado Argumento da Linguagem Privada (doravante ALP), apesar de ser desenvolvido de forma mais específica a partir de PI 243, através de reflexões que têm como objeto principalmente sensações e outros fenômenos mentais, já estaria claramente formulado em PI 202: “Eis porque 'seguir a regra' é uma *práxis*. E *acreditar* seguir a regra não é seguir a regra. E daí não podermos seguir a regra *privadamente*; porque, senão, acreditar seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra”. As condições de assertibilidade de que fala Kripke só são possíveis em algum meio social. É isso, a seu ver, que Wittgenstein quer dizer negando a possibilidade da privacidade, o que vale para todos os casos de seguimento de regra, não só para o uso de termos que falam das vivências psicológicas: a interação entre indivíduos é essencial para o seguimento de regra.

Geralmente, quando um indivíduo segue uma regra há tempo suficiente, seu desempenho é acompanhado por um sentimento de confiança (WRLP, p. 90). Nessa situação, a pessoa simplesmente age, segue cegamente suas inclinações particulares, sem articular justificações (*Rechtfertigung* é o termo originalmente usado por Wittgenstein para caracterizar

esse tipo de prática). Para Kripke, se não levarmos em consideração a comunidade, o máximo que conseguiremos dizer é que o indivíduo fez o que estava inclinado a fazer, elaborando assim uma mera descrição factual de seu comportamento, desprovida de caráter normativo. As inclinações do indivíduo que segue regras só se tornam passíveis de avaliação normativa quando comparadas às inclinações dos indivíduos que participam da comunidade em que aquela regra é seguida:

Now, what do I mean when I say that the teacher judge that, for certain cases, the pupil must give the 'right' answer? I mean that the teacher judges that the child has given the same answer that he himself would give. Similarly, when I said that the teacher, in order to judge that the child is adding, must judge that, for a problem with larger numbers, he is applying the 'right' procedure even if he comes out with a mistaken result, I mean that he judges that the child is applying the procedure he himself is inclined to apply. (WRPL, p. 90)

O sentimento de confiança característico do seguimento cego da regra, apesar de ser um fenômeno subjetivo, permite que um indivíduo julgue seu próprio desempenho como correto somente quando a comunidade lhe confere certo status como seguidor de regra. O sujeito pode até agir sozinho, mas ao julgar o que faz como correto ou incorreto, ele emprega parâmetros de correção sobre os quais ele e sua comunidade estão de acordo. Para Kripke, todos os fenômenos normativos fundamentam-se em acordos entre indivíduos. Por esse termo ele não designa apenas acordos explícitos, deliberados; esses, na verdade, desempenham papel muito limitado. O que Kripke enfatiza é a relevância do compartilhamento de formas de vida, que proporciona um amplo terreno comum para que julgemos como corretas ou incorretas as nossas próprias ações e as dos demais.

Assim, estamos justificados em responder 125 à pergunta ' $57+68=?$ ' porque nossa comunidade, com quem aprendemos a calcular, está inclinada a responder dessa maneira. Respostas distintas, como o 5 do cético, são consideradas erradas, por estarem em desacordo com a prática da comunidade. Pessoas que cometam esses erros sistematicamente ou os justifiquem insistentemente com base em observações esdrúxulas, como a da quadição, deixam de ser corrigidas, já que não há a possibilidade de acordo, e são rotulados como loucas ou cognitivamente incapacitadas. São essas condições de assertibilidade, que desempenham papel fundamental na regulação de nossa vida social, que nos autorizam a dizer que certa

resposta é a correta e isso é válido mesmo que não seja possível refutar o cético com um argumento a priori.

A ideia de que para seguir regras é necessário estar vinculado a uma comunidade, frequentemente denominada comunitarismo ou coletivismo, não nasceu com Kripke, mas recebeu grande impulso com a publicação de WRPL (MALCOLM, 1986, 1989; WILLIAMS, 2002; BLOOR, 1997; GOLDFARB, 1985; KUSCH, 2006; MEDINA, 2002, GEBAUER, 2013). Em linhas gerais, é possível discernir duas variantes principais dessa concepção. Chamo de *comunitarismo de gênese* a tese segundo a qual o contato efetivo com a comunidade, através do qual ocorre a aprendizagem, é necessário para que um indivíduo siga regra. O *comunitarismo de comparação* é menos exigente, afirma apenas que a comunidade é necessária como modelo a partir do qual o possível seguimento de regra é avaliado, independentemente de supostas interações entre os sujeitos. Ambas as teses parecem encontrar respaldo em certas passagens de WRPL. Não pretendo explorar essa questão exegética aqui. Minhas críticas se direcionam especialmente ao comunitarismo de gênese, a variante mais adotada pelos seguidores de Kripke e a que mais conduz a equívocos conceituais.

3. Críticas à Concepção de Privacidade do Comunitarismo

O comunitarismo é frequentemente contrastado com o subjetivismo, concepção segundo a qual fenômenos mentais são suficientes para fundamentar a normatividade. Essa concepção é descartada pelo ALP, que procura mostrar que uma linguagem privada é incoerente. Logo, restaria apenas o comunitarismo como alternativa viável. Penso que há aí um falso dilema, porque comunitarismo e subjetivismo não são as únicas opções a serem consideradas e porque a concepção de privacidade que Kripke e seus seguidores crêem figurar no ALP é equivocada. Exponho uma terceira possibilidade mais à frente. Por ora, limito-me a identificar as falhas da concepção de privacidade subjacente ao comunitarismo.

Mencionei, na seção anterior, que Kripke compreende *privado* como *isolado da comunidade*. Apesar de o ALP, nas *Investigações*, ser tradicionalmente localizado nos parágrafos 243-315, Kripke diz que a conclusão do argumento já está contida em PI, 202, onde se diz que não é possível seguir uma regra “privadamente”. Dessa maneira, o essencial no que tange à questão da privacidade já apareceria muito antes das inúmeras observações sobre sensações e outros fenômenos mentais. A reação ao desafio cético já teria estabelecido a conclusão de que o seguimento de regra só faz sentido em comunidade, e o esforço despendido naquele amplo conjunto de parágrafos seria uma espécie de reiteração dessa mesma conclusão, aplicada à temática das vivências psicológicas.

Kripke admite que essa exegese deixa de lado muitas contribuições do ALP ao tema específico da privacidade mental, mas considera que ela contempla o que essa discussão traz de mais fundamental ao tratamento filosófico do seguimento de regra. Creio que é justamente por deixar de fora certos conteúdos do ALP que Kripke propõe uma solução insatisfatória para o desafio cético. Retomando alguns desses conteúdos, pretendo apresentar uma posição que fique a meio caminho do subjetivismo e do comunitarismo, procurando evitar as limitações de ambos.

Há um pormenor exegético aparentemente inócuo que ajuda a reconhecer falhas na proposta de Kripke. Vimos que o autor atribui a PI 202 uma observação sobre a relação entre o indivíduo e a comunidade. A impossibilidade de um indivíduo isolado seguir uma regra seria ali postulada da seguinte maneira: “é impossível seguir uma regra privadamente”. Apesar de compartilharem o mesmo radical, esse advérbio cobre um campo semântico muito distinto do contemplado pelo adjetivo “privado”, que ocorre em PI 243, relacionado às experiências subjetivas, fenômenos supostamente inacessíveis à observação pública. Pereyra (1993) procura evidenciar essa diferença, levando em conta que a discussão que precede PI 202 não se ocupa das relações interpessoais, mas da noção de *interpretação*:

As conexões que Wittgenstein indica entre seguir privadamente a regra e as relações entre crer seguir e seguir são relevantes porque se a compreensão ou captação de uma regra consistisse na interpretação de sua expressão, existiria a possibilidade de seguir privadamente as regras. As interpretações são múltiplas e isto permite ter uma interpretação própria, distinta das demais. Seguir privadamente a regra seria *seguir a regra de acordo com uma interpretação particular*. Se captar a regra consistisse em dar certa interpretação, haveria múltiplos modos de seguir uma mesma regra, modos conflitivos e incompatíveis entre si. E, então, se compreender a regra consistisse em interpretar, crer seguir a regra seria o mesmo que a seguir (p. 32-33).

Dizer que o indivíduo interpreta uma regra a seu próprio modo não implica que sua interpretação seja essencialmente inacessível à observação pública, ou seja, não implica que o seguimento da regra conforme essa interpretação seja privado no sentido de PI 243. Uma criança que, após ser instruída a somar os números que lhes são apresentados, fornece os resultados da multiplicação dos mesmos interpreta a regra de modo peculiar, distinto daquele que consideramos correto para o termo “somar”. O professor pode verificar seu desempenho e corrigi-lo; de maneira que, apesar de ela seguir a regra privadamente, no sentido de PI 202, não entrou em cena qualquer evento privado, no sentido de PI 243. A conclusão a que se chega em PI 202 é a de que seguir a regra a seu próprio modo, em conformidade com uma interpretação qualquer, não é o que chamamos de seguir a regra. Dessa forma, fica claro que PI 202 não pode ser considerado uma antecipação da conclusão do ALP.

Outro equívoco relevante que os comunitaristas cometem ao abordar a privacidade diz respeito a uma distinção modal indispensável para a compreensão do ALP. Uma linguagem privada, nesse contexto, é uma linguagem que não *pode* ser compartilhada com outros indivíduos. O indivíduo idealizado nesse experimento de pensamento não é apenas o único falante de uma suposta linguagem; deve ser logicamente impossível conceber um outro usuário. Isso é bem mais desafiador do que imaginar um indivíduo falando sozinho em um código que ele próprio inventou e nunca ensinou para ninguém. Eis o parágrafo 243, onde a noção de linguagem privada é proposta:

Mas seria também pensável uma linguagem na qual alguém pudesse, para uso próprio, anotar ou exprimir suas vivências interiores – seus sentimentos, seus estados de espírito? – Não podemos fazer isso em nossa linguagem costumeira? – Acho que não. As palavras dessa linguagem devem referir-se àquilo que apenas o falante pode saber; às suas sensações imediatas, privadas. Um outro, pois, não pode compreender essa linguagem (PI, 243).

Existem nessa definição três camadas inter-relacionadas, que pode ser útil distinguir: 1) as palavras da LP devem referir-se àquilo que apenas o falante pode saber; 2) as palavras da LP devem referir-se às suas sensações imediatas, privadas; 3) um outro não pode compreender a LP. 1 e 3 apontam mais ou menos a mesma restrição, uma dizendo que somente o falante conhece os referentes da linguagem e a outra, que os demais não podem compartilhar esse conhecimento. Interessantemente, elas não fazem menção direta às sensações, o que só ocorre em 2. Assim, há uma definição de LP que se pode articular independentemente dessa indicação específica dos referentes. Contudo, ao se tentar criar

experimentos de pensamento que implementem a ideia de LP apresentada em 1 e 3, a radicalidade da privacidade requerida parece ser inalcançável sem o apelo a fenômenos mentais similares às sensações. As minhas próprias tentativas, ao menos, sempre resultaram em meros exemplos de privacidade contingente, condições em que o fato de não haver outros falantes da LP pode ser superado com um ajuste aceitável no cenário concebido.

Digamos que eu proponha um mundo em que os únicos animais sejam eu e uns calangos. Lá, eu falo português, tal como aqui. Escrevo contos num dia para ler no outro. Faço testes culinários e registro as receitas mais bem-sucedidas. E assim por diante. Os calangos lá também agem como os daqui e não apresentam nada que possa ser chamado de comportamento linguístico. Nesse caso, eu sou o único falante, mas a ‘privacidade’ é contingente. A linguagem não é radicalmente privada, porque não há nenhum impedimento lógico para se incluir um falante além de mim na estória. Eu posso me reproduzir por cissiparidade ou desenvolver um potente método de ensino através do qual os calangos passem a falar fluentemente o português. Nenhuma dessas possibilidades é excluída pelo enredo.

Não há como excluir essas possibilidades de aumentar o conjunto dos falantes sem incorrer em imposições arbitrárias que poriam em questão a pertinência do experimento. Quando se fala exclusivamente em capacidades estritamente cognitivas do indivíduo, é sempre possível imaginá-las instanciadas em outro indivíduo, de forma que os experimentos de pensamento baseados em capacidades cognitivas excepcionais representam apenas uma privacidade contingente. É daí que vem a necessidade de apelar para as sensações ou para fenômenos mentais similares.

O que fomenta a ilusão de que uma LP é possível e que seus referentes por excelência são as sensações de seu falante é a própria cláusula de privacidade que se embute na concepção de sensação. Parece indubitável que só o próprio sujeito pode realmente conhecer as suas sensações, porque as conhece diretamente, e que os demais podem apenas inferi-las. A única forma de um terceiro conhecer as minhas sensações tal como eu as conheço é que ele seja eu próprio, o que não faz sentido. Essa limitação lógica intrínseca à perspectiva única de cada indivíduo é que tornam possíveis experimentos de pensamento com faltantes radicalmente privados. Mesmo que eu duplique alguém que fala uma LP, o seu Doppelgänger

carecerá das condições básicas para se habilitar como falante da LP, já que não tem acesso aos dados imediatos da consciência do personagem original.

Vale destacar que o ALP conclui que uma linguagem privada é impossível. Como esclarece Wittgenstein (PI, 258; PI, 264), é ilusório crer que uma linguagem se constrói apenas atrelando um conjunto de termos a um conjunto de referentes. É esse tipo de associação que se faz por meio das definições ostensivas dos termos, mas o que se tem aí é apenas uma parte muito limitada da prática linguística, que pressupõe uma série de outras condições sem as quais as definições ostensivas não cumpririam seu papel. O que resultaria das definições ostensivas privadas por meio dos quais os termos da LP seriam associados às experiências do falante? Não se pode falar de linguagem enquanto não ficar claro o que o falante é capaz de fazer ao empregá-la; sem isso a tal ostensão privada não passa de um ritual vazio, pois falha em fornecer os critérios de correção que permitam distinguir o que é e o que não é empregar apropriadamente os termos, que é o verdadeiro papel de uma regra da linguagem.

Os critérios que constituem uma linguagem devem tornar possível avaliar quem compreende e quem não compreende uma amostra sua, uma frase, digamos. Diante do pedido: “traga-me água”, quem aja confiantemente e com sucesso de acordo com ele terá demonstrado compreensão. De outro que, por sua vez, fique aturdido, sem saber o que fazer, ou que peça para que se repita o pedido ou algo do tipo, se dirá que não compreendeu. Outra possibilidade: o ouvinte age como se tivesse entendido o pedido perfeitamente, mas traz um computador no lugar da água. Dir-se-á, então, que ele pensou compreender, mas não compreendeu de fato. Para Wittgenstein, uma LP seria composta por “sons que ninguém mais compreende, mas que eu 'pareço compreender” (PI, 269).

Fundamentalmente, o que o propositor de uma linguagem privada alega é que não posso compreender tal linguagem porque não tenho contato direto com as experiências a que ela faz referência. Uma objeção a essa restrição poderia assumir a seguinte forma: aprendi a linguagem náutica, mesmo sem nunca ter tido contato direto com um navio e com sua parafernália, apenas lendo Melville e o dicionário. Do mesmo modo, posso compreender a suposta LP de A, contanto que ela seja realmente uma linguagem, mesmo sem ter as suas experiências. A poderia ainda alegar que é o único que compreende sua suposta LP *de certa*

maneira. Mas isso é ponto pacífico. Cada indivíduo tem, com a linguagem, um contato peculiar, característico de seu ponto de vista, repleto de vivências certamente muito significativas. Isso não implica múltiplas linguagens privadas, apenas múltiplas experiências da linguagem.

Essas observações mostram que a concepção de privacidade do ALP vai muito além do modo como a compreendem os comunitaristas. A mera ideia de isolamento social não dá conta da privacidade radical postulada em PI, 243. A negligência dessa distinção modal acarreta ainda outros equívocos, que comento nas próximas seções.

4. Compartilhado e Compartilhável

A longa série de passagens que discute diretamente a noção de regra nas *Investigações* aponta para a necessidade da existência de uma prática (cf. PI 198, 199) para que haja seguimento de regra, como já apontei anteriormente, mas não de uma prática social. Como observa Pereyra, “o que é crucial para a noção wittgensteiniana de seguir uma regra é a ação recorrente em contextos apropriados” (1993, p. 28). Essa concepção, denominada individualista, também é defendida, em diferentes versões, por autores como Baker e Hacker (1984), Blackburn (1984), Boghossian (1989), McDowell (1984) e Pettit (1990).

A maior parte das regras que seguimos é efetivamente compartilhada com a comunidade com que convivemos; em outros termos: muitas das nossas regras são parte de tradições. O modo como pronuncio os fonemas do português, por exemplo, eu aprendi com as pessoas que me ensinaram a falar. O modo correto de agir, nesse caso, é determinado por um grande conjunto de práticas linguísticas de meus conterrâneos. Se destôo dessa forma de falar, posso ser legitimamente corrigido por meio da seguinte observação: “não é assim que se fala essa palavra aqui no Ceará”. Uma tradição, portanto, pode (mas, não necessariamente deve) ser o parâmetro de correção de uma ação.

Isso não equivale a dizer que, mesmo em se tratando de regras efetivamente transmitidas pela cultura, um mestre julgue corretas as ações do aprendiz caso estas sejam as

que aquele está inclinado a realizar naquelas condições, como quer Kripke. As inclinações do indivíduo que julga são indiferentes aqui. É possível considerar ações corretas ou incorretas sem ter inclinação alguma para um modo de agir ou para outro. Kripke desconsidera essa possibilidade e avança uma concepção homogênea de comunidade, em que os indivíduos compartilham certas capacidades, sem que haja distinções profundas entre suas posições:

... it seems reasonable to say that there is a sense in which we can rightfully speak of “our criteria” for rule-following. We can – abstractly – make sense of the possibility of other forms of life. But there are limits to the sense we can make of this possibility. A radically different form of life – a form of life in which the *quas*-rule would be “natural” – cannot really be understood by us. And hence we also cannot make sense of attributing rules to the members of that form of life. We can only attribute rules where we can rely on a considerable degree of agreement in responses (Kusch, 2006, p. 190).

Nessa perspectiva, os candidatos a integrantes de uma comunidade apenas podem ser caracterizados como proficientes, aprendizes ou incapacitados (estes últimos seriam mais agregados que integrantes propriamente ditos). Ora, a configuração interna da distribuição de papéis em diferentes formas de vida social pode ir muito além disso. Kripke e Kusch negligenciam a heterogeneidade que se pode observar em comunidades onde as capacidades dos indivíduos diferem substancialmente, característica visível, inclusive, nas diversas formas de vida humanas, entre as quais algumas há em que muitos não se podem integrar como participantes plenos. Eu não tenho ouvido absoluto, por exemplo. Em certo jogo de captar distinções entre notas musicais, eu não poderia tomar parte, carecendo, portanto, de inclinações a ele inerentes.

Baseado nessa disparidade entre membros de uma mesma comunidade, é possível conceber casos mais extremos. Por exemplo, uma espécie dividida entre saltadores e juízes. Os saltadores apenas saltam, não conseguem julgar o desempenho dos demais, apesar de serem sensíveis aos comentários dos juízes, que funcionam efetivamente como correções e incentivos. Os juízes, por sua vez, são inertes, apenas observam e comentam o comportamento dos saltadores. Não há dúvida de que esses dois tipos de indivíduo compõem uma comunidade, dada a integração de seus repertórios. Contudo, não faz sentido dizer que os juízes avaliam os desempenhos dos saltadores com base em suas próprias inclinações, porque entre as inclinações dos juízes não está a de saltar de uma forma ou de outra. Dessa maneira, as atuais inclinações dos membros da comunidade não podem ser o verdadeiro parâmetro de

correção das ações. O que importa, nesse caso, é o acordo a respeito das atitudes normativas sobre fazer A, o que não implica que todos tenham a capacidade de fazer A.

Ainda que formulado em termos do compartilhamento das atitudes normativas, e não das capacidades de agir de certas formas específicas, o comunitarismo mantém uma fragilidade fundamental, porque não distingue a possibilidade de compartilhamento das atitudes normativas de seu compartilhamento efetivo. Esse ponto da discussão é geralmente abordado com a ajuda de experimentos de pensamento similares ao dos calangos, que apresentei na seção anterior, mas com foco na possibilidade de o indivíduo seguir regras mesmo estando socialmente isolado. Imagina-se, então, uma pessoa solitária, ilhada, o que evoca, naturalmente, a figura de Robinson Crusóe, muito usitada no debate sobre o comunitarismo. Esse, contudo, não parece ser o personagem mais apropriado, porque o isolamento que verdadeiramente interessa aqui não é a separação física entre o personagem e uma comunidade (BLOOR, 1997). Crusóe já está no final da adolescência quando naufraga e chega à ilha. Ele já passou por um longo processo de socialização que explica os comportamentos regrados que ali emite e, além disso, faz contato com Sexta-Feira e outros nativos.

Diante dessas limitações, alguns autores, como Blackburn (1984), criam um personagem diferente, designado pela canhestra expressão “Crusóe de nascença” (*born Crusoe*), que realmente nunca conviveu com outros seres humanos. McGinn (1984) serve-se da figura de Rômulo, um dos fundadores de Roma, que, segundo o mito, foi criado por uma loba, mantendo-se distante de contato social durante a infância. Um personagem similar, que prefiro aos demais, é apresentado por Ibn Tufail, no livro que ficou conhecido como *O Filósofo Autodidata*. Ele conta a estória de Yaqzan, que, até a idade adulta, vive completamente isolado numa ilha, seja por ter sido ali abandonado logo depois de nascer, seja por ter se originado espontaneamente de uma porção de argila (as duas versões são apresentadas no livro). Independentemente disso, Yaqzan se desenvolve física e cognitivamente de forma vigorosa, engajando-se em atividades práticas para interferir em seu ambiente e em sofisticadas investigações intelectuais, muitas delas profundamente filosóficas. Para isso, o mais próximo de situações de ensino que lhe são oferecidas são as interações com os animais da ilha, que não são descritos como possuidores de faculdades superiores, como a linguagem.

Os críticos do comunitarismo, entre os quais me incluo, tendem a dizer que não há qualquer incoerência na estória, ou seja, não há problema algum em dizer que Yaqzan segue regras. Já os comunitaristas negam que a mera formulação de tal experimento de pensamento seja uma boa razão para aceitar que um indivíduo radicalmente isolado pode seguir regras. Com efeito, é possível criar estórias em que figuram noções incoerentes. A incoerência, naturalmente, não desaparece apenas porque a noção foi incluída na estória (CHALMERS, 2002). Posso imaginar, por exemplo, uma série de acontecimentos relacionados à descoberta da raiz quadrada natural do número 2. Descrevo como o matemático se esforçou e como se tornou famoso após obter aquele resultado. Nada disso contribui para tornar aceitável a existência daquele número.

Essa objeção ao uso de experimentos de pensamento não implica que a metodologia deva ser abandonada, apenas recomenda certos cuidados ao aplicá-la. Diferentemente daquela inverdade matemática, a tese que os comunitaristas rejeitam não pode ser refutada por meio de uma demonstração cabal. É preciso analisar atentamente as estórias dos indivíduos radicalmente isolados, desenvolvendo-as em diferentes versões, para que fique claro se há e onde está a incoerência apontada pelos comunitaristas.

Uma forma plausível de argumentar a favor da possibilidade de Yaqzan seguir regras é diferenciar atividades que podem e que não podem ser realizadas na ausência de contato social. Seria um patente absurdo dizer que Yaqzan compra algo ou dá entrada em um processo criminal, pois essas ações demandam instituições que só podem existir em comunidade. Mas nem toda atividade regrada demanda o envolvimento de outras pessoas dessa maneira. Dar um laço de determinada forma é um caso de seguimento de regra. Yaqzan pode criar o hábito de dar laços e manter um exemplar guardado para usar posteriormente como modelo. Nessa situação, não há nenhum empecilho para que se considere que Yaqzan segue uma regra. Autores como McGinn, Blackburn, Baker e Hacker concordariam com a passagem de Pereyra (2000) que citei acima: basta que os comportamentos apropriados de um único indivíduo sejam constatados, para que haja seguimento de regra. Podemos, e ele também pode, julgar corretos ou incorretos os seus atos de acordo com o padrão fornecido pelos seus próprios hábitos. Diante do contraste entre essa possibilidade e a impossibilidade de estabelecer uma relação comercial ou jurídica, a objeção ao uso do caso de Yaqzan perde ao menos um pouco de sua força.

Diante dessas considerações, os comunitaristas podem alegar que *O Filósofo Autodidata* não é tão obviamente absurdo quanto uma estória em que um sujeito radicalmente isolado faz compras, mas isso não exclui a possibilidade de o enredo original conter um absurdo igualmente inaceitável, ainda que por motivos mais sutis. Conforme Kripke, o sujeito não está realmente radicalmente isolado pois, quando dizemos que ele segue regras, nós o incluímos na nossa própria comunidade:

Does this mean that Robinson Crusoe, isolated on an island, cannot be said to follow any rules, no matter what he does? I do not see that this follows. What does follow is that if we think of Crusoe as following rules, we are taking him into our community and applying our criteria for rule following to him (WRPL, p. 110)

Para Kripke, então, só conseguimos considerar Yaqzan como um seguidor de regras porque o concebemos como um membro de nossa comunidade e aplicamos aos seus comportamentos os parâmetros que com ela compartilhamos. O comunitarismo de gênese afirma que é necessário ir além dessa mera participação nocional e que a comunidade tem de conceder concretamente o status de seguidor de regra para que um indivíduo passe a sê-lo (Bloor, 1999). Trato dessa tese forte na próxima seção. O que disse acima sobre o fato de a forma de vida humana possibilitar a formação de comunidades heterogêneas pode ajudar a decidir se é necessário ou não incluir o indivíduo em nossa própria comunidade para que ele seja considerado um seguidor de regra. Para que eu diga que Yaqzan desenvolveu um hábito de fazer laços sempre da mesma maneira e que use um modelo para garantir que a concordância com a prática anterior, eu não preciso compartilhar com ele o próprio hábito de fazer esses laços, não preciso ter inclinações específicas. Basta que eu compreenda sua prática e constate que ela inclui comportamentos que tornam possível atribuir-lhe uma atitude normativa.

Como tentei mostrar acima, é justamente esta a definição de *privado* criticada pelo ALP: uma prática que não *pode* ser sequer compreendida por outros indivíduos. Não é esse o caso de Yaqzan. Nada o impede de ensinar sua prática a outros indivíduos. As barreiras são todas contingentes, a começar pela principal: não há outra pessoa na ilha. Quem quisesse mostrar que as práticas de Yaqzan são radicalmente privadas teria de apresentar evidências de que elas carecem de parâmetros de correção, de maneira que Yaqzan não consegue distinguir quando age corretamente e quando apenas tem a impressão de fazê-lo. Mesmo radicalmente isolado, Yaqzan pode tanto seguir regras como ter a impressão de que segue regras. Ele pode

ter chegado à conclusão de que incêndios são danosos, o que o fez comprometer-se consigo mesmo a eliminar todo foco de incêndio que viesse a encontrar. Há os casos em que ele segue essa regra e apaga focos de incêndio reais e aqueles em que pensa segui-la, mas apenas alucina com pequenas chamas e joga água onde crê que elas estão. Ele pode distinguir uma situação da outra pelo que ocorre depois do contato da água com o suposto fogo, chegando a se tornar consciente de que, em alguns momentos, ele vê coisas que não existem e apenas pensa seguir a regra. Obviamente, ele não estaria em condições de fazer essa distinção no próprio momento em que alucina, mas nos momentos de lucidez, ele é tão capaz de avaliar seus desempenhos passados quanto observadores externos.

Lillegard (1998) questiona a capacidade de um indivíduo radicalmente isolado corrigir a si próprio, nos seguintes termos:

It does not make sense to think of person-slices as correcting each other, holding each other responsible, and so forth. I do not mean that a person cannot correct herself. I mean that when she does she employs community standards. She does not correct herself "by herself," so to speak, and could not. Whatever she might do by herself could not count as correcting, anymore than Sancho Panza's blows administered to his own bottom could count as punishment or a penalty. (s/p.)

Concordo com Lillegard que, se o processo de correção depender apenas da intenção do próprio indivíduo, ele não funcionará efetivamente como correção, tendendo a não passar de mera encenação para causar certa impressão, como no caso de Sancho Pança. É necessário um parâmetro externo para que a correção de fato ocorra. Para Lillegard, esse parâmetro deve ser comunitário. Nesse ponto, divergimos. A punição de Sancho Pança não é uma verdadeira punição porque está fundada em suas próprias impressões, mas ela pode ser realizada com base em parâmetros objetivos, sem que para isso seja necessário invocar uma comunidade. No lugar de pancada, o escudeiro poderia, como em *O Mercador de Veneza*, tirar com uma faca uma tira de pele com determinado comprimento, ou fazer alguma outra atividade cujo resultado não se confundisse com suas próprias impressões subjetivas. Assim, apelando a fenômenos independentes, é possível que o indivíduo radicalmente isolado se corrija, mesmo que não haja uma comunidade real conferindo seu desempenho.

Assim, o seu **caráter público, ou seja, acessível a outros indivíduos**, é essencial para a elucidação conceitual da regra. Que a regra seja **de fato compartilhada com outros indivíduos, seu caráter social**, não é parte dos critérios que definem o conceito. Isso fica

claro quando temos de determinar, por exemplo, se um organismo de uma espécie recém-descoberta segue regra ou não. Digamos que ele emita vocalizações estranhas em que, depois de muitos meses de observação mediada pelo uso de aparelhos, os cientistas consigam identificar uma série de regularidades. Constata-se, então, que essas vocalizações funcionam como uma linguagem, através da qual ele pondera e discute razões consigo mesmo, realizando algumas de suas ações de acordo com as conclusões a que chega. Os cientistas estão convencidos de que se trata de uma linguagem, ou seja, aquele animal segue regras. Entretanto, aparece uma prova cabal de que aquele espécime nunca interagiu com outros animais, coespecíficos ou não. Parece forçado voltar atrás na atribuição de linguagem ao animal, apenas porque ele não tem um histórico de interações. O que de fato interessa nessa decisão é que ele apresenta uma série de desempenhos regulares caracterizados pela atitude normativa, desempenhos estes que outros seguidores de regra, os cientistas, conseguiram compreender.

Em geral, os comunitaristas vêm como espúria a tentativa de diferenciar compartilhado e compartilhável. Como observa Segatto (2011):

O acordo na aplicação efetiva das regras, o acordo que se forja em um modo regular de agir não é fundamental apenas para que haja regras *compartilhadas*, como querem Baker e Hacker, mas para que haja a própria linguagem. Para os autores, o fundamental é que as regras sejam compartilháveis e não necessariamente compartilhadas. A isso se poderia responder, com Christiane Chauviré, que essa diferenciação não faz sentido, uma vez que o compartilhamento das regras está dado desde sempre: “nós estamos desde o nascimento imersos nos jogos, costumes e instituições, nós nos impregnamos de regras transmitidas pelas práticas às quais elas são imanentes, nós integramos práticas antes de conhecer as opiniões correspondentes” (p. 147)

A meu ver, a distinção entre compartilhado e compartilhável, uma aplicação da clássica distinção entre atual e potencial, é tão clara quanto a que há entre estar em silêncio e ser mudo. É suficiente, para constatar que um indivíduo esteve em silêncio durante certo intervalo de tempo, ver um vídeo que dele foi feito durante esse intervalo tempo, mas para constatar que ele é mudo, preciso de mais informações do que as que o vídeo oferece. Algo similar ocorre com o compartilhado e o compartilhável, pois para saber se certa forma de agir é compartilhável pode bastar um exemplar dessa forma de agir, protagonizada por um único

sujeito. Já para saber se tal forma de agir é realmente compartilhada, a multiplicidade de sujeitos é indispensável.

A afirmação de que não faz sentido realizar a referida distinção porque o compartilhamento das regras está dado desde sempre, afirmação subjacente ao comunitarismo, evidencia como essa forma de pensar tende a confundir elucidação filosófica com descrição da realidade factual. No capítulo 1, procurei mostrar que há fatos muito gerais – que compõem a nossa Imagem do Mundo – que estão dados desde sempre e que são importantes para que os conceitos cumpram sua função, mas que não integram o conjunto de relações essenciais que caracterizam os conceitos. Desde sempre os homens são gestados em úteros, mas isso não quer dizer que não seriam homens indivíduos produzidos numa fábrica, como em *Admirável Mundo Novo*. Quando muito, o que se pode afirmar sobre a proposição “a maioria das regras é compartilhada” é que ela constitui a nossa Imagem do Mundo, não que seja um traço essencial do conceito de seguimento de regra.

5. Comunitarismo de Gênese

Os autores (Bloor, Williams, Kusch) que defendem a versão forte do comunitarismo, que venho chamando de comunitarismo de gênese, afirmam que a comunidade não atua como mero pano de fundo que possibilita a avaliação das ações dos indivíduos, de forma que não basta imaginar o indivíduo em nossa comunidade. É indispensável, nessa perspectiva, que o indivíduo tenha de fato interagido com alguma comunidade, pois, se assim não fosse, como ele teria aprendido a agir corretamente e a avaliar seu próprio desempenho?

A consequence of this view is that how we are trained, how we learn, is constitutive of what we mean. The process of learning, or training as Wittgenstein puts it, cannot be dissociated from an understanding of meaning. In other words, the search for a rule which guides the individual is replaced by looking to the process of training whereby the individual comes to master a technique for using signs. The connection between a rule and an action is to be explicated in terms of the kind of training a person has into a social custom (Williams, 1999, p. 179).

Uma primeira dificuldade inerente a essa concepção deriva do fato de as práticas de seguimento de regra passarem frequentemente por inovações. Afirmar que o indivíduo sempre

segue os parâmetros que lhe são transmitidos pela comunidade dificulta a compreensão da criação de novas práticas, algo habitual em qualquer cultura humana. Sem ainda questionar a pertinência da aprendizagem como condição necessária do seguimento de regra, é possível observar que um indivíduo pode aprender uma série de habilidades sem que a comunidade as ensine diretamente, como no caso a seguir, uma variação do experimento de pensamento das comunidades heterogêneas:

Em certa ilha, vive uma comunidade de seres humanos. Todos eles apresentam o mesmo tipo de daltonismo, que lhes impossibilita distinguir entre verde e vermelho, mas não afeta a percepção das demais cores. Sua dieta é composta basicamente de um fruto que só pode ser consumido quando maduro, pois provoca fortes reações de vômito caso ingerido antes disso, além de o rompimento precoce de sua casca liberar um odor extremamente desagradável.

Nasce, então, uma criança cujo comportamento aos poucos passa a atrair a atenção dos membros da comunidade. Ela consegue diferenciar frutos próprios para consumo de frutos impróprios sem ter de abri-los, feito de que seus companheiros são incapazes. Indagada sobre sua capacidade excepcional, ela deu a seguinte explicação: 'depois que comecei a trabalhar na coleta, percebi que os frutos impróprios têm a mesma cor que as folhas das árvores de que os colhemos, enquanto que os próprios são todos da cor do sangue das galinhas'.

A tendência de um comunitarista mais radical é negar o feito extraordinário, alegando que a criança só aprenderia a diferenciar as cores que a própria comunidade diferencia. Isso, contudo, é uma questão empírica. Desconheço dados de experimentos que reproduzam as condições de vida da criança da narrativa acima, mas uma extrapolação de estudos básicos da Análise do Comportamento é suficiente para mostrar que o desfecho da estória é plausível. A situação de aprendizagem ali descrita é um exemplo de treino discriminativo. No protocolo clássico desse tipo de condicionamento, o sujeito é exposto, de maneira alternada, a duas condições antecedentes – ambiente iluminado e ambiente escuro, por exemplo – correlacionadas com diferentes consequências para determinada resposta. Ao pressionar uma

barra na primeira condição, o sujeito obtém certa quantidade de água; quando o faz na segunda condição, nada ocorre. Caso seja biologicamente apto para perceber os estímulos utilizados, a exposição frequente à alternância das duas condições resultará em repertórios nitidamente diferenciados em cada uma delas, com altas taxas de resposta na primeira condição e taxas próximas de zero na segunda. Ainda que, inicialmente, não se possa identificar qualquer diferença entre os comportamentos apresentados diante de cada condição, com a repetição da atividade, a diferenciação se torna muito provável.

O que ocorre no caso do indivíduo não daltônico é um procedimento de discriminação cromática promovido por condições naturais. Abrir frutos verdes sempre resulta em odor desagradável; abrir frutos vermelhos resulta em comida. Nesse caso, a aprendizagem tende a ocorrer com maior eficiência, já que temos uma espécie de treino discriminativo incrementado, em que, para cada condição antecedente, é apresentada uma consequência distinta para a resposta de abrir o fruto. O odor desagradável reduz a probabilidade da resposta de abrir o fruto verde e a possibilidade de comer eleva a probabilidade de abrir o fruto vermelho. Tendo isso em mente, dificilmente poderíamos concluir que o comportamento da criança não daltônica em relação aos frutos permaneceria similar ao dos demais habitantes da ilha. Não quero, com isso, responder uma questão filosófica com a mera enumeração de resultados científicos. Neste caso, o apelo ao conhecimento técnico analítico-comportamental tem a função de evidenciar como essa forma de comunitarismo promove a confusão entre a esfera empírica e a filosófica.

Segundo Bloor (1999), o individualista acha convincente o “argumento da inovação”, acima apresentado, porque imagina que a criação de novas regras é um processo pontual, ignorando que ele se organiza em duas fases bem definidas:

... innovation, even the simple innovation of giving something a name, is a process. Being a process it has an inner structure, and that structure is both historical and social. The process can be divided into two main phases. The first may be called the 'initiation', the second the 'culmination'. Thus someone may propose that an object has such and such a name, or that such and such a procedure become a rule, or that some technique be adopted and understood in a certain way. This act of initiation may go on further: the proposal may fall on deaf ears. Alternatively others may begin to take up the suggestion and model their practices on the new exemplar. Its use may spread and become the accepted currency of interaction. Now the innovation would have become a veritable institution. The considerations apply both to names for kinds of things and to proper names” (Bloor, 1999, p.97)

A saída de Bloor não me parece satisfatória, pois entre a iniciação e a culminação há espaço suficiente para que a normatividade se manifeste. O indivíduo isolado que batiza um objeto e, consistentemente, o chama pelo nome escolhido já está seguindo uma regra, mesmo que a comunidade ainda não tenha reconhecido isso e dado seu aval oficial. Consideremos outra estória ambientada na ilha descrita acima. A única pessoa não daltônica é uma mulher. Ela está grávida quando começa a trabalhar na coleta. Exatamente no dia em que ela finalmente percebe que pode fazer a diferenciação do fruto sem lhes romper a casca, ocorre uma erupção vulcânica que dizima todos os seus conterrâneos, antes que ela pudesse lhes mostrar sua nova habilidade. Em parte graças à eficiência de seu método de coleta, ela consegue sobreviver sozinha e criar seu filho. A contraintuitiva ideia de Bloor implica que a prática de coleta dessa mulher só passará a configurar seguimento de regra quando seu filho nascer e passar a fazer a mesma coisa. Curiosamente, ele aprenderá a seguir uma regra com alguém que ainda não segue uma regra.

Essas considerações sobre o problema da inovação apontam algo fundamental: **a normatividade requer a interação com um contexto, como querem os comunitaristas, mas não necessariamente um contexto que inclua outros seguidores de regra.** Minha concepção, dessa forma, se afasta do individualismo criticado por Bloor (1999), segundo o qual: “For the individualist ... rule following is nothing more than forming an intention and carrying it out, where intentions are taken as things with intrinsic propositional content generated by the individual mind” (p. 94). Para os comunitaristas, quando se tenta elucidar a normatividade, ou se aponta um contexto social ou se aponta a pura subjetividade. A terceira possibilidade, que anunciei na seção II.5, é elucidar a normatividade levando em conta o indivíduo em seu contexto, escapando assim do subjetivismo, mas **um contexto que pode ser constituído por simples objetos seguidores de padrão no lugar de genuínos seguidores de regra.** As regularidades podem fornecer o parâmetro externo, independente da perspectiva do sujeito, que possibilita as avaliações de suas ações.

Williams contesta essa posição, afirmando que “That background structure can only be provided by the social environment personified in the actions of the teacher” (p. 193-4). Inicialmente, é importante lembrar que o fato de seres humanos só seguirem regras porque outras pessoas os ensinam a fazê-lo é incontestável. Penso que um comunitarismo de gênese amenizado, que apenas exija que o sujeito tem de aprender um repertório mínimo com a

comunidade e, depois disso, torna-se capaz de atuar autonomamente como seguidor de regra, é uma descrição bastante acurada de parte da forma de vida humana. Mas uma elucidação filosófica do conceito de seguimento de regra não equivale a uma caracterização de como seres humanos seguem regras. Nós só seguimos regras porque somos treinados de certas maneiras, mas é perfeitamente possível imaginar espécies animais que seguem regras sem passar por processos específicos de aprendizagem, ou mesmo sem passar por processo de aprendizagem nenhum. Wittgenstein imagina algo assim, neste trecho:

Pois considero o aprendizado da língua alemã como uma disposição do mecanismo para uma determinada espécie de influência; e não nos importa se o homem aprendeu a língua ou talvez seja, desde o nascimento, constituído de tal forma, que reage às frases da língua alemã como o homem comum, quando aprendeu alemão (IF, 495).

Ao distinguir o treinamento como elemento essencial do seguimento de regra, os comunitaristas confundem investigação conceitual com psicologia da aprendizagem. A proveniência dos repertórios é um tema científico muito interessante, mas não figura como critério indispensável da normatividade. Para fins desta investigação, não interessa como um indivíduo veio a se tornar um seguidor de regra, o que importa é o que ele é capaz de fazer em certo contexto. O conhecimento do histórico de determinado comportamento pode indicar se ele deve ser chamado de seguimento de regra ou não, mas não é um conhecimento necessário para isso.

Esse aspecto se torna claro quando comparamos o seguimento de regra com dinheiro ou água benta. Se descobro que uma nota não veio do Banco Central, ainda que seja réplica molecular de uma legítima, deixo de usá-la como dinheiro. Também certo litro de água, caso se descubra que nunca foi abençoada por um padre ou que quem fez sobre ela o sinal da cruz não era um padre de verdade, não será mais tratado como água benta. Nesses casos, a procedência é essencial para que o objeto ocupe sua função. Nada parecido ocorre com o seguimento de regra. Se um construtor depende de dois ajudantes e estes apresentam desempenho muito similar, ele não os tratará de maneira diferente caso descubra que um deles nunca passou por qualquer forma de treinamento, pois o que importa é que o ajudante siga as instruções a contento, não que tenha passado por uma experiência ou por outra. Em se tratando de seguimento de regras, histórico não é critério.

Sobre esse assunto, Williams – pertinentemente, a meu ver – observa: “Whether the child does know these operations and rules depends solely on what the child can go on to do.

In other words, showing understanding and understanding go hand-in-hand“ (2002, p. 2012). Concordo com sua ideia de que a compreensão, fundamental para o seguimento de regra, é demonstrada em repertórios estendidos no tempo e não por fenômenos pontuais, na mente ou no cérebro do indivíduo. Mas discordo da continuação daquele trecho: “and in showing understanding, the child is in the situation of the learner“ (idem). Estar na situação de aprendiz e demonstrar compreensão são duas coisas muito distintas. Só se pode ensinar algo a quem ainda não sabe desse algo. Se alguém já sabe, digamos, falar alemão mas seu interlocutor não tem certeza disso, ele será submetido a uma espécie de teste, após o qual será ou não reconhecido que ele tem a capacidade. Essa é uma situação de demonstração da capacidade, mas nem por isso o indivíduo testado está na condição de aprendiz.

Formulando sucintamente a distinção: a condição de demonstração de compreensão/capacidade envolve a possibilidade de se constatar que o indivíduo possui a capacidade; se o indivíduo considerado em situação de aprendiz já tem a capacidade que se lhe pretende ensinar, deve ter ocorrido algum engano, ou outra excepcionalidade, entre seus instrutores, ou a coisa toda não passa de um ritual. Aprendizagem pressupõe o não saber; situação de demonstração de compreensão constata a posteriori se o indivíduo sabe ou não.

Williams (2002), comentando um experimento de pensamento que postula a existência de pílulas que, caso ingeridas, produzem a aquisição instantânea de certa habilidade, faz outro comentário com qual concordo:

If, after taking the pill, the child looks blankly at a set of addition problems or writes numbers down in a seemingly random manner, then the child does not understand. Only if the child proceeds in a way that satisfies the teacher does the child understand (idem).

Ainda que os testes anteriores da pílula tenham sido muito bem-sucedidos, o critério da compreensão, nesse caso, continua sendo o fornecimento das soluções corretas. Caso o aprendiz tome a pílula, mas não consiga fornecer as soluções, não se dirá que ele compreendeu. Logo a seguir, afirma Williams: “Checking for understanding in a child who has taken the pill is, in fact, training the child in the mastery of the skill“ (idem). Treinamento e aferição de compreensão são realizados de formas similares – não raro, idênticas –, geralmente demandando repetições do repertório-alvo. Apesar da semelhança, essas práticas

têm objetivos e pressupostos bastante distintos. A ampliação do repertório, essencial para o treinamento, não faz parte do critério do seguimento de regra; a adequada repetição regular, imbuída da atitude normativa, basta. Assim, o treinamento qua treinamento é irrelevante, ele só importa na medida em que durante sua realização podem ocorrer repetições, que são o que de fato interessa. E as repetições, vale lembrar, podem ocorrer independentemente de interações sociais.

A partir dos trechos supracitados, Williams conclui: “The pill experiment gives rise to the illusion that the content of belief could be successfully disassociated from the background technique” (p. 212-3). Não necessariamente. É possível se servir do experimento de pensamento da pílula para, corretamente, ressaltar as distinções entre treinamento e domínio da habilidade, mas sem incorrer na reificação da capacidade. É o que tento fazer, ao conceber a capacidade de seguir regra como uma capacidade de um indivíduo num contexto público (acessível a outros indivíduos), mesmo que não social (efetivamente compartilhado). Esse ambiente público e não social é conceitualmente possível porque é concebível a aprendizagem e o exercício do seguimento de regra na ausência de outros seguidores de regra, bastando para isso a existência de seres que produzam regularmente os resultados previstos por certas regras, como ressaltei acima.

6. Prioridade do Parâmetro Sobre o Acordo

Nas *Investigações*, Wittgenstein combate uma série de usos filosóficos do mental, concebido como meio extraordinário no qual ocorrem coisas misteriosas. Essa imagem equivocada originada no uso dos termos psicológicos parece esclarecer fenômenos de difícil elucidação, como a normatividade. Quando o cético de Kripke questiona onde está o fato superlativo que justifica certo resultado em detrimento dos demais, a resposta mais óbvia é a mente, exceto, talvez, para aqueles que tendem ao behaviorismo. Para Wittgenstein (PI, 36; BB), todo ganho que se pode extrair daí é ilusório, já que a noção de mente postulada é, no mínimo, tão misteriosa quanto as noções que se quer esclarecer por seu intermédio.

Algo semelhante parece acontecer quando se apela à comunidade para elucidar o seguimento de regra e outros conceitos normativos. Principalmente para o comunitarismo de gênese, a normatividade parece ser um conjunto de poderes especiais que são concedidos pelo contato com uma entidade extraordinária – a comunidade, obviamente. Essa tentativa de elucidação, à primeira vista, não parece problemática, porque parte da ideia vaga de que uma comunidade é uma coletividade. Essa é uma caracterização correta, mas incompleta. Um punhado de pedras dentro de uma caixa não é uma comunidade. O que falta a essa coletividade para que se torne uma comunidade genuína? Uma resposta possível é a de que falta interação entre seus membros. Ora, as mesmas pedras, quando a caixa rola ladeira abaixo, colidem e, portanto, interagem, mas, nem por isso estão em melhor situação.

São necessárias interações, decerto, mas não qualquer tipo de interação. Mostrei, acima, que os comunitaristas apostam no treinamento e no acordo entre os indivíduos para preencher essa lacuna. Mas essas noções, em si mesmas, não são suficientes para a elucidação do seguimento de regra. Treinamento é algo que se pode dar a animais com repertórios comportamentais muito rudimentares, que certamente não devem ser chamados de seguidores de regras (exceto, talvez, se aderirmos ao assimilacionismo radical). Pode-se dizer o mesmo do acordo, compreendido como mera coincidência de repertórios. Os sapos de uma espécie pulam e caçam insetos mais ou menos do mesmo modo, mas isso não os torna seguidores de regra. O comunitarista poderia alegar, então, que esses exemplos não contam porque essas duas condições devem aparecer combinadas; o acordo deve ter origem no treinamento social.

Imaginemos, então, um grupo de animais dominado por um de seus membros, que se impõe pela força. O tirano toma o produto do trabalho dos demais e o usa para dar recompensas àqueles que o servem satisfatoriamente, além de punir com agressões físicas todo tipo de comportamento desviante. Temos aí treino e acordo, já que os dominados se comportam de formas semelhantes por ter recebido a mesma forma de treinamento. Ainda assim não há seguimento de regra, apenas fatos a respeito de reações condicionadas, desprovidas da valoração característica das ações em que se evidenciam atitudes normativas. Seria possível confundir esse grupo com uma comunidade, devido às regularidades que apresenta, mas isso não passa da ilusão típica de uma observação *prima facie*. Ele é, na verdade, o que se poderia chamar de coletividade pseudonormativa, pois as ações do tirano e dos dominados, mesmo que se conformem a um padrão, não o fazem com base na adoção de

um parâmetro de correção independente; tudo que o tirano quer é tentar se impor sobre os dominados e estes apenas tratam de evitar problemas. As noções de acordo e treinamento, por mais que sejam complexificadas com a adição de propriedades puramente factuais, relacionadas ao condicionamento, por exemplo, só podem ser devidamente combinadas em uma apropriada elucidação do seguimento de regra quando o acordo e o treinamento forem permeados pelas atitudes normativas que caracterizam o seguimento de regra.

Os comunitaristas, então, incorrem em certa circularidade, já que tentam esclarecer a noção de seguimento de regra a partir da noção de comunidade, mas não conseguem distinguir comunidade de coletividade pseudonormativa sem recorrer ao seguimento de regra. A circularidade por si só não é um problema. Há conceitos que se implicam mutuamente, como os de compra e venda, e esclarecer um recorrendo ao outro é fundamental para o trabalho de investigação conceitual. Mas os conceitos de comunidade e de seguimento de regra, a meu ver, não se relacionam assim. Seguimento de regra é um conceito mais básico, referente a um conjunto de capacidades que um indivíduo pode manifestar em um ambiente público, como procurei mostrar nas seções anteriores. Sobre esse conceito mais básico, aliado às possibilidades abertas pela pluralidade de indivíduos, é que se fundamenta a noção de comunidade.

Isso se relaciona diretamente com o que Kusch (2006) chama de *Argumento de Paridade A*: “Individual and community are on a par: if individuals cannot draw the distinction between seems right and is right then neither can communities as a whole” (p. 186). Disso se conclui que o parâmetro de correção deve ser algo externo não somente ao indivíduo, mas também à própria comunidade. Para abordar esse ponto, criticarei uma variante do comunitarismo que não é defendida por nenhum autor contemporâneo que eu conheça. Apesar de estar atacando um espantalho, acho que essa estratégia lança luz sobre relações conceituais importantes para esta discussão.

Nenhum dos autores a que me referi afirmaria que é correto aquilo que a comunidade diz que é correto. O acordo de que falam os comunitaristas não é o resultado de meras deliberações conjuntas. As comunidades podem desenvolver novos acordos e abandonar outros, mas só faz sentido falar em acordo, nessa acepção normativa, caso haja alguma estabilidade no uso. Como os próprios comunitaristas reconhecem, isso permite que o

indivíduo corrija a comunidade, caso todos os seus demais membros destoem do padrão estabelecido anteriormente.

Digamos que A e B, membros de uma comunidade, estejam discordando sobre o significado de uma palavra. Os demais membros se reúnem e dizem, ao fim, que A está com a razão. B pede que o representante lhe diga como se chegou àquela conclusão e recebe, como resposta: “combinamos que todos ficaríamos a favor do significado que saísse em um sorteio, sorteamos e o resultado foi o significado proposto por A”. Imaginemos também uma comunidade que cria uma prática linguística. Uma vez ao dia, os indivíduos se encontram, o líder aponta para o céu e um dos subordinados tem de dizer uma letra. Digamos que não é possível discernir um critério, mas a comunidade está sempre de acordo sobre quais respostas estão certas ou erradas. Isso ocorre porque o líder emite sua avaliação e os demais sempre concordam com ela depois de conhecê-la.

Nesses dois casos, a correção do significado da palavra e a determinação da letra que deve ser dita não são definidas à luz de um parâmetro aceitável, portanto não ocorre realmente seguimento de regra. No primeiro, a correção da resposta é determinada por um mecanismo aleatório. No segundo, a comunidade meramente reproduz a avaliação do líder, que parece agir arbitrariamente, o que torna a sua prática uma espécie de “linguagem privada grupal”. Obviamente, uma comunidade pode adotar procedimentos aleatórios ou arbitrários para instituir uma legítima prática de seguimento de regra, contanto que o critério, depois de estabelecido, seja aplicado de maneira estável. Não é isso que acontece naquelas duas situações, em que os integrantes da comunidade chegam a acordos, em cada momento, de forma puramente deliberativa, de maneira que simplesmente dão por correto aquilo que decidem que é correto. Observa-se, então, a indistinção mencionada acima, entre o que é correto e o que a comunidade decide, como bem entende, que é correto.

Os comunitaristas também negam que esses casos sejam exemplos de seguimento de regra, mas não concluem, a partir disso, que os parâmetros seguidos pela comunidade devem ser externos à comunidade. Kusch, por exemplo, afirma que o Argumento de Paridade A só é cogente porque construído com base em uma ideia, para usar a expressão de Brandom (2000, p. 36), personalizada de comunidade, que ignora o fato de ela ser composta por indivíduos que interagem:

Parity argument A – the parity of group and individual as far as the is-right/seems-right distinction is concerned – does not survive closer scrutiny either. It simply is not correct to say that individual and group are in the same boat here. The argument works only if one employs a simple dichotomy of “isolated individual” versus “isolated group as a whole”. But these are not, of course, the only alternatives. Between the extremes of isolated individual and the group we can identify a third alternative: the individual within a community. And for such an individual there will be a distinction between actual and seeming correctness. ... all group phenomena are constituted in and through the interaction between individuals. Groups consist of interacting individuals. Parity argument A looks compelling only once we have lost sight of this obvious idea (2006, p. 192).

Reconheço que a formulação de Kusch é bem mais sofisticada que meu espantinho, mas ainda assim não a considero satisfatória. Ao propor uma alternativa que tenta evitar as limitações dos dois extremos – o indivíduo isolado e a comunidade isolada –, Kusch propõe que se considere os indivíduos interagindo entre si, mas ignora a possibilidade que apresentei na seção anterior: as interações do indivíduo com um ambiente regular, mesmo que não necessariamente social. Na seção anterior, tentei mostrar porque o contato com outros indivíduos não é conceitualmente necessário para o seguimento de regra, mas o raciocínio que apresento agora independe daquele outro. Um comunitarismo esmaecido, que postula apenas que nós precisamos interagir com outros seres humanos para adquirir a capacidade de seguir regras (uma tese que dificilmente seria contestada, já que faz parte de nossa Imagem do Mundo), é compatível com minhas críticas ao comunitarismo mais radical, que afirma que são os acordos os fundamentos últimos das regras, ou seja, que são as comunidades criam os parâmetros de correção.

O comunitarismo radical inverte a ordem das coisas. Creio que há duas boas evidências disso. 1) O acordo entre os membros da comunidade, nos dois exemplos acima, não cria um genuíno parâmetro de correção, porque não atende a certos critérios. Se há formas de acordo válidas e outras inválidas, é porque os parâmetros usados para distingui-las são algo distinto dos próprios acordos. 2) Comunidades independentes podem desenvolver práticas regidas pelas mesmas regras. É o que ocorre, por exemplo, com duas civilizações que venham a instituir a prática de somar. Parece-me plausível considerar que as regras aí envolvidas são pontos para os quais as duas civilizações convergiram, logo, as regras elas mesmas não são propriamente criações da civilização A ou da civilização B especificamente, mas

possibilidades prévias que podem ser atualizadas por A, por B e por quem quer que adote com sucesso os critérios mínimos que compõem o que chamamos de somar.

Que os indivíduos concordem entre si é, certamente, fundamental para demonstrar que seguem a mesma regra ao fazer seus cálculos. Se eles passam a fornecer resultados divergentes, ao menos alguns deles deixaram de seguir a regra. Isso não quer dizer que o acordo crie os parâmetros de correção. Concordar com os outros indivíduos que seguem a regra decorre de seguir a mesma regra que eles e não o contrário, assim como ser conterrâneo de quem nasceu em Y decorre de ter nascido em Y e não o contrário.

CAPÍTULO IV - ARBITRARIEDADE E VISÃO DE ASPECTOS

1. De Volta ao Desafio Cético

O capítulo anterior contém os meus motivos para rejeitar a solução cética de Kripke. A abordagem comunitarista, a meu ver, não oferece uma elucidação filosófica satisfatória, pois prioriza características do seguimento de regra que, apesar de importantes, não são realmente essenciais. Apontar essa limitação, contudo, não significa negar que haja intuições verdadeiras em WRPL. A própria solução cética – que, considerada integralmente, reputo equivocada – parte de uma constatação das mais pertinentes: para ser considerada seguimento de uma regra, uma ação deve estar em *certa relação* com outras ações possíveis. Para os comunitaristas, essas outras ações devem ser realizadas por outros indivíduos. Dispensando esse componente da formulação e me atendo ao que me parece mais acertado: o caráter relacional do seguimento de regra.

Para desenvolver essa caracterização, retomemos o paradoxo de Kripke. A negação do cético, em linhas gerais, pode ser formulada da seguinte maneira:

para qualquer ação a , para qualquer sujeito S e para qualquer regra R ,
não há nenhum fato capaz de garantir que, ao fazer a , S seguiu R .

Como dito nos capítulos anteriores, uma regra funciona como uma razão e tem, por isso, poder de justificar. Kripke chega à conclusão de que não há nenhum fato que garanta que uma regra realmente justifica uma ação porque, se o fato tiver caráter normativo, ele também está sujeito a questionamento cético similar ao da quadição, o que gera um regresso ao infinito; se o fato não tiver caráter normativo, ele não pode dar conta da capacidade de justificar. Nessas considerações, a descontinuidade conceitual entre o campo factual e o campo normativo é fundamental. Quando afirma que, ao falar sobre regras, devemos substituir as condições de verdade pelas condições de assertibilidade, Kripke endossa a ideia de que é vão tentar reduzir o normativo ao factual. Ou seja, partindo de descrições puramente

factuais de *a* e de *S*, nenhum fato não normativo que lhes seja acrescentado será suficiente para garantir que *a* é uma ocorrência de seguimento de *R*.

Para que *R* seja uma regra e *a* um caso de seu seguimento, é indispensável que *a* já esteja inserida em relações normativas irreduzíveis. A posição criticada por Kripke, que Kusch (2006) chama de *determinismo semântico*, idealiza essa relação como uma espécie de interação causal, como se a regra fosse uma entidade que a mente consegue captar e que, antecipadamente, determina de maneira inexorável as formas corretas de aplicá-la:

Although I myself have computed only finitely many sums in the past, the rule determines my answer for indefinitely many new sums that I have never previously considered. This is the whole point of the notion that in learning to add I grasp a rule: my past intentions regarding addition determine a unique answer for indefinitely many new cases in the future. (WRPL, p. 8)

The 'directions' mentioned in the previous paragraph, that determine what I should do in each instance, must somehow be 'contained' in any candidate for the facts as to what I meant. (WRPL, p. 11)

Além de erroneamente conceber a regra como um fenômeno mental, a concepção implícita nessas passagens é problemática por confundir as ideias de justificação e causação, confusão mencionada na seção I.5. O contraste entre as causas puramente factuais e as razões evocadas em justificações ajuda a esclarecer a natureza peculiar da normatividade. Neste contexto, pode ser interessante evocar o conceito de fato bruto de Anscombe (1958) e também sua compreensão de que ações só são intencionais sob certas descrições (1957). Um evento pode ser apresentado de diferentes maneiras. Dependendo de como um mesmo evento é descrito, ele pode ser uma ação intencional ou não, por exemplo. 'S acendeu a luz' e 'S espantou os morcegos' podem descrever o mesmo evento, mas, caso *S* tivesse o propósito de acender a luz, mas não o de espantar os morcegos, só na primeira uma ação intencional é apresentada.

A distinção entre fatos brutos e fatos institucionais presta esclarecimento similar. Ela tem afinidade com a distinção de Goldman (1970) entre ações básicas e não-básicas, comentada em II.3, mas é mais abrangente, porque aplicável a diversos tipos de eventos e não apenas a ações, e menos precisa, por não oferecer detalhes sobre diferentes níveis. Anscombe examina um exemplo em que solicita um saco de batatas a um comerciante e este o entrega, de modo que Anscombe fica lhe devendo certa quantia em dinheiro. A mera conjunção das descrições dos fatos brutos "Anscombe solicitou as batatas ao comerciante" e "o comerciante

entregou o saco de batatas na casa de Anscombe” por si só não implica ‘Anscombe deve certa quantia ao comerciante’. Ocorrendo no contexto normal das nossas instituições, os dois primeiros fatos criam a dívida, mas a mera enunciação dos fatos sem menção a esse entorno institucional não implica a proposição sobre a dívida. Isso porque, em algumas situações, os eventos podem ocorrer em um contexto que invalida a inferência, mesmo que os fatos brutos eles mesmos tenham ocorrido, como no caso de os envolvidos estarem participando de uma encenação. Neste trecho do artigo, Anscombe (1958) fornece uma caracterização mais direta do conceito de fato bruto:

In relation to many descriptions of events or states of affairs which are asserted to hold, we can ask what the “brute facts” were; and this will mean the facts which held, and in virtue of which, in a proper context, such-and-such a description is true or false, and which are more “brute” than the alleged fact answering to that description (p. 72).

Lançando mão desses recursos, voltemos às considerações sobre a causalidade. Como observa Kripke, ao comentar a similaridade entre o problema da indução em Hume e o paradoxo cético, tanto a causalidade como a normatividade pressupõem a relação entre uma multiplicidade de eventos, de maneira que é impossível a causação ou o seguimento de regra privados. No capítulo anterior, apresentei a analogia que WRPL, partindo da concepção humeana de causalidade, faz entre esses dois conceitos. A ocorrência dos eventos particulares *a* e *b*, segundo os autores, não é suficiente para se dizer que houve causação, ainda que um suceda imediatamente o outro. É sempre possível alegar que *b* foi causado por outro evento e que *a* o antecedeu por pura coincidência. A causalidade requer, então, que *a* e *b* sejam vistos como instâncias de categorias gerais e que entre estas haja uma generalização segundo a qual algo do tipo B sempre ocorre depois que algo do tipo A ocorre. Acumular novos fatos no mesmo nível de descrição nunca permite chegar ao âmbito em que a relação causal é possível. É necessário, então, ir além do nível dos fatos brutos, que contém apenas eventos particulares, para uma nova forma de apresentação.

Kripke e Hume reconhecem a importante descontinuidade conceitual entre os diferentes níveis de descrição de eventos que se relacionam causalmente, mas é importante fazer uma breve objeção à sua formulação. Parece-me que o que deve ser adicionado aos fatos brutos que possibilita ascender ao nível das relações causais não é o domínio de uma generalização sobre os tipos a que pertencem. Isso fica claro quando se atenta aos diferentes

modos de se observar relações causais (ANSCOMBE, 1958; WITTGENSETEIN, CE). É possível perceber esse tipo de relação sem recorrer a generalizações. Segundo Wittgenstein, muitas vezes temos uma apreensão imediata de que um fenômeno causa outro (CE, 15.10.37), algo tão natural que em muitos momentos se faz presente em nossa própria forma de perceber a realidade. Muito antes de começar a falar e, portanto, muito antes de elaborar generalizações, uma criança identifica relações causais entre eventos (LESLIE, 1982). Com mais ou menos um ano, um bebê já é capaz de notar que um adulto inconveniente, que segura uma gaveta que está à frente dos dois, é a causa da interrupção de sua brincadeira de abri-la e fechá-la. Sabemos disso porque o bebê o demonstra em suas ações, tentando empurrar a mão do adulto, por exemplo, e não porque elabore algum análogo da frase “quando adultos inconvenientes estão por perto, as brincadeiras acabam”.

Dessa maneira, o modo como identificamos relações causais – e também relações normativas, como veremos à frente – assemelha-se ao que Wittgenstein chamava de visão de aspectos, tópico que considero fundamental para a elucidação do seguimento de regra. Ao abordar esse importante tema de sua filosofia da psicologia, Wittgenstein priorizou exemplos como o cubo de Necker e a figura pato-lebre, imagens ambíguas que podem ser interpretadas ora como uma coisa, ora como outra. Alguns tipos de visão de aspecto não são similarmente passíveis de controle voluntário e, portanto, não podem passar por um número indefinido de reversões, mas os considero igualmente relevantes para esta discussão.

Quando se concebe a contemplação de fenômenos relacionados causalmente como uma forma de visão de aspectos, apesar da dificuldade de reversão entre as diferentes possibilidades de interpretação, destacam-se casos em que a mudança de aspecto é nitidamente experienciada. Imagine que alguém está observando um carrinho sendo puxado por um arame. De repente, ela nota que, na verdade, o carrinho tem um motor elétrico e que o arame é que está sendo empurrado por ele. Ou digamos que alguém assiste a uma apresentação musical, pensando, inicialmente, que é ao vivo e, por uma falha do ‘vocalista’, nota que se trata de *playback*. Ou ainda: vemos uma cena em que um cubo A apoia-se sobre um cubo B, não parecendo haver nada mais que o mantenha naquela posição. Mas, em certo momento, B é retirado do local e A não cai. Nessas três situações, os cenários são temporariamente envolvidos numa atmosfera de estranheza, a partir do momento em que ocorre a desconfirmação da relação causal inicialmente imaginada, que faz com que os

sujeitos lidem de modo diferente com os fenômenos observados. Nesses vislumbres intuitivos das relações causais, o que sobressai é o fato de um evento *derivar de* ou *ser produzido por* outro, como explica Anscombe (1958):

... causality consists in the derivativeness of an effect from its causes. This is the core, the common feature, of causality in its various kinds. Effects derive from, arise out of, come of, their causes. ... If A comes from B, this does not imply that every A-like thing comes from some B-like thing or set-up of that every B-like thing or set-up has an A-like thing coming from it; or that given B, A had to come from it, or that given A, there had to be B for it to come from. Any of these may be true, but if any is, that will be an additional fact, not comprised in A's coming from B. If we take "coming from" in the sense of travel, this is perfectly evident (p. 136).

A constatação de uma relação causal entre dois fatos brutos – ou seja, descritos de maneira independente de seus papéis como causa e efeito – demanda que um deles seja apresentado como resultado da ocorrência do outro. Por mais que se apresentem novos fatos brutos, a causalidade só entra em cena quando se acrescenta esse fator relacional que permite outro nível de apresentação. A produção do efeito pela causa não é, segundo Anscombe, uma lei inexorável, como supõem muitos autores da tradição filosófica ocidental, pois as exceções estão sempre presentes.

Se dois eventos se relacionam causalmente, deve ser possível descrevê-los tanto como fatos brutos como recorrendo a seus papéis como causa ou como efeito. Quando descritos enquanto fatos brutos, como

(1) “a bola A chocou-se contra a bola B”

(2) “A bola B moveu-se”

fica claro que a relação entre os eventos é logicamente contingente, de maneira que “(1) foi a causa de (2)” não é uma proposição analítica. Mas há uma série de verbos especiais que exprimem diretamente certas relações causais, como *queimar*, *limpar* e *deslocar*. Se substituirmos (1) por

(1’) “a bola A deslocou a bola B”

fica claro que (2) está implícita em (1’), o que impede “(1’) causa (2)”, considerada à parte de qualquer outro dado, de ser realmente informativa sobre o episódio de causação que se pretende com ela descrever, já que a proposição apenas enuncia uma verdade analítica.

Como a postulação de uma relação causal pretende apresentar informações factuais e não sobre as relações lógicas entre os conceitos usados para descrever os fatos, uma proposição que descreve com sucesso uma relação causal não pode ser analítica, ainda que possa ser parafraseada em proposições analíticas.

Com o seguimento de regra ocorre algo diferente. O que faz com que a se torne seguimento de R não é um evento anterior que força sua ocorrência, como pensa o determinista. Segundo Peregrin (2014), essa concepção radica em certa dieta unilateral de exemplos, paradigmaticamente representada pelos problemas matemáticos com solução única utilizados por Wittgenstein e Kripke:

It is crucial to see that all of this hinges on the kind of role rules are supposed to play. I am afraid that the post-Wittgensteinian ‘rule following discussion’ (fanned especially by Kripke, 1982), concentrating on the problem of ‘going on as before’, tends to lead us astray here. On the pages of *Philosophical Investigations* that have come to the fore in this way, Wittgenstein was concentrating on the problem of finding a regularity in a number series: of ‘getting’ the rule to follow in the sense of being able to produce numbers that the rule tells us to produce. This makes us think that, generally, following a rule amounts to doing what the rule tells us to do, and hence that following a rule we cannot act freely or spontaneously (p. 71).

Tratando apenas de prescrições diretas, em que uma resposta específica é requerida, tanto Kripke quanto o determinista que ele critica acabam negligenciando outros tipos de regras, também muito importantes, como as permissões e as proibições (VON WRIGHT, 1963). Quem soma dois números ou executa corretamente uma coreografia está, de fato, seguindo regras prescritivas muito estritas. Com base apenas nesse tipo de seguimento de regra, torna-se natural conceber como causal a relação entre a regra e a ação de segui-la. É necessário, então, lembrar outras possibilidades. Em um jogo de xadrez, por exemplo, cada uma das jogadas corretas é permitida pelo regulamento, mas apenas excepcionalmente as regras e as demais condições da partida se combinam para fazer com que, em certo contexto, somente determinada ação seja apropriada.

Levar isso em conta torna mais fácil reconhecer como a relação de justificação difere das interações causais. Buscar as causas da ação a é procurar eventos anteriores a a , a partir dos quais a foi produzido. Essas relações podem ocorrer em diferentes níveis de descrição, como a atividade neuronal antecedente a a , ou os estímulos auditivos a que S foi exposto. Quando se trata de relacionar a à regra R , não é necessário evocar qualquer fato bruto antecedente. Mesmo no caso das prescrições estritas, a regra, qua regra, não provoca a

ocorrência da ação. Como a regra tem caráter abstrato, nenhuma descrição de fato bruto pode funcionar como redescrição de R. As impressões visuais que S tem ao ler instruções em um manual ou as vocalizações dessas mesmas instruções podem contar, quando muito, como formulações de R, e não propriamente como suas redesccrições. Descrever *a* como seguimento de R, portanto, não explica a ocorrência de *a* apresentando-a como efeito de outro evento. O fator relevante nesse caso é que, ao ser relacionada a R, *a* é justificada, ou seja, passa a ser vista à luz de uma razão e não como algo arbitrário, como um mero “tiro no escuro”, para usar a expressão de Kripke.

Ao formular sua concepção de como regras se relacionam com as ações de segui-las, o determinista semântico parece adotar o modelo de um objeto forçando o movimento de outro. Penso que uma imagem mais adequada para representar essa relação seria a de uma malha que é capaz de sustentar certos objetos mas não outros. R não determina todos os aspectos de *a*. Sempre existem características das ações particulares que são indiferentes às regras que as justificam, mesmo no caso das prescrições mais estritas. Para Peregrin (2014), esse fato é obscurecido porque Wittgenstein e Kripke dão demasiada atenção ao problema de “continuar fazendo do mesmo modo”, de maneira que seria mais produtivo abandonar esse paradigma e passar a falar em termos de restrições no lugar de prescrições.

Parece-me que Peregrin aponta com sucesso um escorregadio terreno comum a Wittgenstein, Kripke e os deterministas que eles criticam. Mas vale destacar que abandonar aquela dieta unilateral, incluindo exemplos que vão além do paradigma “continue fazendo do mesmo modo” não implica deixar de lado a própria noção de mesmidade. Também as instâncias de infrações de uma proibição só podem ser tratadas como tal devido a certa possibilidade de reconhecê-las como consistindo, sob certo aspecto, em “fazer a mesma coisa”. Toda regra, independente de seu caráter mais restritivo ou mais prescritivo, projeta certo espaço lógico que serve como referencial para distinguir as ações que se justificam daquelas que devem ser consideradas arbitrárias. Obviamente, as ações que se justificam por meio de uma mesma regra, vistas dessa forma, irmanam-se numa relação de mesmidade.

2. Arbitrariedade e Justificação

Em WRPL, Kripke frequentemente recorre à noção de arbitrariedade para caracterizar o poder justificador da regra. Segundo sua concepção, explicitamente expressa nas seguintes passagens, ou *a* é justificado por R ou *a* é uma resposta arbitrária, tão aceitável quanto uma ação qualquer, indiscernível de um mero palpite:

Otherwise, the sceptic has not been answered when he holds that my present response is arbitrary. (p. 11)

If so, is not my procedure as arbitrary as that of the man who guesses the continuation of the intelligence test? (p. 18)

How can I justify my present application of such a rule, when a sceptic could easily interpret it so as to yield any of an indefinite number of other results? It seems that my application of it is an unjustified stab in the dark (p. 17).

How does any of this indicate that – now or in the past – '125' was an answer justified in terms of instructions I gave myself, rather than a mere jack-in-the-box unjustified and arbitrary response? (p. 23)

O termo *arbitrário* pode ser aplicado a diferentes níveis do universo das razões normativas. Chama-se um indivíduo de arbitrário quando ele toma decisões ignorando ou infringindo propositalmente regras que deveria levar em consideração. Cada uma das ações e decisões realizadas desse modo também são caracterizadas como arbitrárias. Essa aceção favorece a interpretação determinista, segundo a qual a regra prescreve rigorosamente o que se deve fazer. Sob essa perspectiva, ou o sujeito tem suas ações determinadas pelas regras pertinentes, podendo citá-las para se justificar, ou age simplesmente de acordo com a própria vontade, de modo que se dirá que “ao fazer *a*, ele não seguiu R; fez como bem quis”.

A mera participação dos fenômenos volitivos – como o desejo, a vontade, o querer – não é o fator determinante para realizar a distinção entre o seguimento de regra e a ação arbitrária. Como dito no segundo capítulo, seguir uma regra é uma ação intencional, logo, certa noção de volição sempre está envolvida em sua constituição. A diferença é que no

seguimento de regra há um parâmetro externo, aceito pelo sujeito, que constringe a volição. Para deixar isso mais claro, cabe ressaltar a diferença entre

- o *sentido forte de ação arbitrária*, que implica a caracterização do próprio sujeito como arbitrário, e requer que ele saiba da regra, se não de seus conteúdos específicos, ao menos, de sua existência;
- e o *sentido fraco*, que requer apenas que a expectativa de certo desempenho regular seja frustrada e não se estende à qualificação ao sujeito.

Apenas o primeiro pressupõe diretamente o conceito de seguimento de regra. O sentido fraco pode ser usado em descrições puramente factuais de comportamentos. Não se atribui a um rato a qualificação de arbitrário mesmo que, contrariando a previsão do experimentador baseada nas sessões de condicionamento anteriores, ele venha a conseguir água de outro modo que não pressionando a barra. Ocorre, nessa situação, um processo meramente factual, em que o sujeito abandona um modo de agir anteriormente estabelecido. Mas abandonar um hábito não equivale a infringir uma regra. Há situações nas quais alegar que um hábito foi abandonado tem função nomotrófica, como quando, com as repetições, aquela maneira de agir é tacitamente reconhecida como uma espécie de acordo. Mas, se não há razões suficientes para considerar o hábito como mais que simples regularidade, a indicação da discrepância em relação ao que se vinha fazendo pode legitimamente ser questionada: “até o momento fizemos assim, mas quem disse que isso era uma regra?”.

Como nada em seu repertório sinaliza conhecimento ou compromisso com regras, é tão sem sentido dizer que o rato é um sujeito arbitrário quanto dizer que não é arbitrário. Ele precisaria complexificar significativamente seu comportamento para se habilitar a ser assim descrito. De todo modo, sua ação pode ser considerada arbitrária, no sentido fraco da expressão. Digamos que ele tenha aprendido a pressionar três barras em uma sequência específica e repetido esse padrão diariamente, durante semanas. Em certa sessão, por algum motivo desconhecido, ele passa a pressioná-las de maneira errática, desrespeitando a ordem anterior. Nesse caso, diz-se que o rato passou a agir arbitrariamente. Aqui o termo aproxima-se de *casual, sem razão específica*.

Esse sentido fraco de ação arbitrária não é o exato oposto de seguimento de regra, pois, como vimos no segundo capítulo, há comportamentos que ocorrem com uma razão

específica, mas indiferentes a atitudes normativas. Para que esse contraste fique claro, comparemos três diferentes possibilidades diante de uma acusação de roubo. Esta seria uma forma de o réu se justificar: (1) “peguei aquele objeto porque ele é meu e está aqui o documento que o comprova”. Alegando que pensou ter respeitado a regra, lhe é possível, não se justificar plenamente, mas, ao menos, desculpar-se (AUSTIN, 1957): (2) “peguei o objeto porque pensei que era meu”. Já se a *razão específica* se restringe aos desejos do agente, como na declaração (3) “peguei o objeto porque quis”, a ação não é justificada nem desculpada, pois agir tão somente segundo os próprios desejos não é seguir regra. Se isso é tudo que se pode apresentar na defesa, a ação é arbitrária.

Apesar de pensar seguir a regra, como em (2), não ser o mesmo que seguir a regra, como em (1), não parece apropriado tachar nenhuma das duas ações de arbitrária. Isso porque o poder de justificar de uma regra é sempre exercido em conjunto com outras regras e razões. Pode ser que *a* siga realmente a *R*, mas que *R* não seja regra vigente, como no caso de alguém que tente justificar seu modo de agir com base em legislação defasada, ou que *S* tenha representado inadequadamente o contexto em que fez *a*, como em (2). As condições para que uma regra justifique efetivamente uma ação variam substancialmente de acordo com o tipo de regra. De todo modo, pode-se dizer que, considerada individualmente, cada regra tem o poder justificar ações caso as demais condições sejam atendidas.

Ainda que considere as reflexões acima relevantes como tentativa de esclarecer a gramática dos termos, penso que essa forma de empregar a noção de arbitrariedade não é a mais interessante para a elucidação do seguimento de regra. Isso porque, tratando das ações como um todo, ela tende a favorecer a compreensão determinista, ocultando assim uma aplicação mais sutil e, a meu ver, filosoficamente mais produtiva. Riesenfeld (2010) sintetiza a maneira como Kripke e outros autores utilizam o termo *arbitrário* da seguinte forma:

An 'Arbitrary' choice is one that either need not, or cannot, be justified. One way to characterize arbitrariness is to think of it as necessarily involving the existence of an alternative course of action. The alternative must be an equally good option or choice as the one taken. The existence of such equally good alternative is an essential characteristic of an arbitrary choice. (p. 14)

Nessa formulação é visível a influência da concepção determinista que pensa em regras como prescrições estritas. O fato de existirem alternativas igualmente boas, contudo, não implica a arbitrariedade de uma ação. Se a regra é trazer frutas e uma pessoa traz laranjas,

ela seguiu a regra, isto é, não agiu arbitrariamente, mesmo que também fosse correto trazer mangas ou siriguelas.

O modo como a existência de alternativas igualmente aceitáveis é levada em consideração na caracterização de componentes de sistemas abstratos, como idiomas naturais e notações simbólicas artificiais, matiza a noção de arbitrariedade de forma interessante. Na matemática é corriqueiro o uso de valores arbitrários para diferentes fins. Na linguística de Saussure (1916), as sequências de fonemas que formam palavras são ditas arbitrárias porque não há nenhuma razão especial para que em seu lugar não estejam outros fonemas quaisquer. Assim, “that it could be represented equally by just any other sequence is proved by differences among languages and by the very existence of different languages” (p. 68).

Com base nisso, parece-me que o mais esclarecedor é utilizar o termo arbitrário para se referir aos aspectos de uma ação e não a uma ação com um todo. *a* só se qualifica como seguimento de R caso seja possível apresentá-la sob um aspecto que R estabelece como relevante. **Adicionalmente aos aspectos que possibilitam sua caracterização como seguimento de R, toda ação *a* tem aspectos arbitrários, indiferentes a R.** Uma regra que permite o movimento de uma peça, por exemplo, sempre deixa em aberto se esse movimento é realizado com a mão esquerda ou se é realizado exatamente meio minuto após a última jogada. E isso ocorre também com as prescrições mais estritas que se possa imaginar. Por mais detalhes que contenha, uma prescrição nunca consegue esgotar os aspectos sob os quais pode ser vista uma ação de segui-la.

Para ilustrar as vantagens dessa opção terminológica, consideremos duas pessoas que pintam os quadradinhos de folhas de papel milimetrado. Uma delas procede rigorosamente da esquerda para a direita e de cima para baixo, passando para a linha seguinte apenas depois de ter concluído a anterior. A outra pinta um quadradinho aqui e outro ali aparentemente sem prestar muita atenção no que está fazendo. Diante desses desempenhos, tendemos a dizer que a primeira segue regras e que a segunda age arbitrariamente. Mas, recorrendo à acepção de arbitrariedade exposta acima, é possível realizar uma descrição mais sutil, caso consideremos o contexto em que as atividades são realizadas. Apesar de a segunda pessoa não ter uma razão específica para dizer por que acabou de pintar um quadradinho e não outro, ela estará seguindo uma regra, caso tenham lido apenas para pintar quadradinhos.

O primeiro indivíduo, além de seguir essa regra vaga, impõe-se outra regra, que especifica um modo de seguir a primeira. Diferentemente da outra pessoa, ele pode justificar cada ato de pintar um quadradinho em certo momento, dizendo “agora pinte este porque procedo da esquerda para a direita e de baixo para cima e, antes, havia pintado aquele”. Contudo, por mais sistemático e detalhista que seja, ele não é capaz de fornecer razões plausíveis para cada aspecto de sua atividade. Se lhe perguntarem por que ele pinta o interior dos quadradinhos fazendo movimentos circulares e não em ziguezague, pode ser que declare que sequer sabia que o fazia, de forma que a resposta mais honesta seria algo como “não tenho qualquer motivo especial para isso, escolhi arbitrariamente”.

3. Reabilitando a Interpretação

As duas seções anteriores, retomando reflexões iniciadas no capítulo II, contêm os elementos centrais daquilo que considero uma solução cética menos insatisfatória que a comunitarista: visão de aspectos e arbitrariedade. Soa estranho chamar a proposta de solução dessa maneira, dado que não identifico nela qualquer traço de ceticismo. Faço-o apenas para manter a terminologia de Kripke, com quem concordo sobre não haver realmente nenhum fato bruto, ou seja, nenhum fato no mesmo nível de descrição da ação *a* desvinculada de sua caracterização como seguimento de *R*, que torne *a* justificável à luz de *R*. Minha solução é cética nesse sentido. Oferecer uma solução direta corresponderia a tentar reduzir o âmbito normativo ao factual, ignorando a descontinuidade fundamental que há entre eles. Assim como McGinn (1984), penso que os argumentos de Kripke, ao invés de favorecer o ceticismo sobre fatos semânticos, apontam, na verdade, a irredutibilidade da normatividade:

... he finds that he cannot provide a non-semantic fact to constitute a semantic fact and then concludes that there are no semantic facts, when the correct conclusion ought to be that semantic facts cannot be reduced to non-semantic facts (MCGINN, p. 82).

Assim como a solução de Kripke, que esclarece o conceito de seguimento de regra com base no conceito de comunidade de seguidores de regra, a solução que proponho é circular. E não pode ser de outro modo quando se assume que a normatividade é irredutível a conceitos não normativos. Minha elucidação, então, recorre a conceitos que parcialmente se

identificam com ou opõem ao de seguimento de regra. Na seção anterior, já comecei a apresentar a oposição à arbitrariedade. Nesta, pretendo explorar mais diretamente o papel da interpretação.

Para isso é necessário um esclarecimento terminológico. Tanto Wittgenstein como Kripke rejeitam a estratégia de recorrer à noção de interpretação nesta discussão, pois apelar a “uma regra para interpretar uma regra” levaria, obviamente, a um regresso ao infinito. Essa objeção, contudo, só procede quando se opta por um significado muito limitado de interpretação, como o que Wittgenstein adota em PI, 201:

Vê-se que isto é um mal entendido já no fato de que nesta argumentação colocamos uma interpretação após outra; como se cada uma delas nos acalmasse, pelo menos por um momento, até pensarmos em uma interpretação novamente posterior a ela. Com isto mostramos que existe uma concepção de uma regra que não é uma interpretação e que se manifesta, em cada caso de seu emprego, naquilo que chamamos de "seguir a regra" e "ir contra ela".

Eis porque há uma tendência para afirmar: todo agir segundo a regra é uma interpretação. Mas devíamos chamar de "interpretação" apenas a substituição de uma expressão da regra por uma outra.

Esse é um dos momentos em que Wittgenstein contraria mais frontalmente sua metafilosofia. Ele recomenda, explicitamente, um uso técnico de *interpretação*, muito mais estrito que o uso comum. Neste contexto, uma volta ao solo rugoso é bastante apropriada. Começo observando que a troca de uma formulação por outra é apenas uma das práticas que envolvem interpretação. Wittgenstein pensa aí em algo como uma tradução, situação em que a própria ação é chamada de interpretação, de forma que, quando alguém pergunta o que S está fazendo, é adequado responder, por exemplo, “S está interpretando, em libras, a fala daquele outro indivíduo”. Chamemos isso de interpretação-2.

O que denomino **interpretação-1** designa **um aspecto de uma ação**, ela não é um processo paralelo e nem uma descrição da ação em si mesma, de forma que não se usa o gerúndio como no exemplo de interpretação-2 que dei acima. Se peço a alguém que me traga um copo de água e ele me traz um canivete, não se observa nenhum ato específico de interpretar, diferente do próprio ato de trazer o objeto. De todo modo, diz-se que meu pedido foi mal interpretado; dir-se-ia que foi interpretado corretamente caso eu tivesse recebido o copo de água. Assim, parodiando Wittgenstein, é possível afirmar que há um modo de

conceber uma regra que é uma interpretação e que se manifesta no seguir a regra ou ir contra ela.

A noção de interpretação também aparece nas reflexões de Wittgenstein sobre visão de aspectos. Nesse contexto, ela é tratada sobretudo como um processo cognitivo específico, que demanda certo esforço consciente, sendo, portanto, mais exigente que o que chamo de interpretação-2. Ela envolveria, inclusive, a formulação de hipóteses: “Well, it is easy to recognize those cases in which we are interpreting. When we interpret, we form hypotheses, which may prove false” (PI II, 249).

Acrescentando essa componente, Wittgenstein emprega uma concepção de interpretação ainda mais rebuscada. Cabe lembrar que interpretação-2 pode ocorrer na ausência de qualquer formulação de hipóteses. O tradutor proficiente apenas age de forma natural ao transpor as falas de um idioma para outro, sendo capaz inclusive de fazê-lo sem se concentrar muito. O desenvolvimento e testagem de hipóteses aparece apenas nos casos mais exigentes de tradução, naqueles, por exemplo, em que o indivíduo, ou a própria comunidade, ainda não conhece suficientemente o idioma original. Ao tentar decifrar as inscrições da pedra de Roseta, por exemplo, Champolion elaborou hipóteses. Mas esse é um caso excepcional.

Em geral, pode-se considerar interpretação-2 como um tipo de interpretação-1. A ação de trocar uma formulação por outra só pode ser considerada interpretação quando as formulações são *tratadas como* equivalentes, quando o intérprete apresenta as formulações para que sejam vistas como similares sob o aspecto semântico. Se o tradutor substitui uma formulação por outra com sentido que ele sabe ser significativamente diferente, não se dirá que ele interpretou a primeira, mas que a abandonou ou corrigiu ou algo assim. Dessa maneira, também a interpretação-2 é caracterizada pela visão de aspectos, mais especificamente de aspectos de símbolos.

Nesse contexto, Wittgenstein parece adotar essa visão rebuscada de interpretação por priorizar o tipo de visão de aspectos em que ocorrem mudanças nítidas na percepção de um objeto que se mantém inalterado, como nos supracitados casos do cubo de Necker e da figura pato-lebre. Ou seja, ele interessou-se sobretudo pelos casos em que “a expressão de uma mudança de aspecto é a expressão de uma nova percepção e ao mesmo tempo da percepção permanecendo inalterada” (PI, p. 207). Concentrando-se nesse tipo de fenômeno,

Wittgenstein não concedeu à visão de aspectos o status de traço corriqueiramente observado nas ações de modo geral, mas algo que vai além do trato que se dispensa aos objetos com que se está familiarizado:

O que sucede não é que este símbolo não possa ser passível de mais interpretação, mas: eu não interpreto. Não interpreto porque me sinto familiarizado com a presente imagem. Quando interpreto, passo de um nível de pensamento a outro (Z, 234).

Dizer "vejo-o agora como...", teria para mim tão pouco sentido quanto dizer, à vista de faca e garfo: "Vejo-os agora como faca e garfo". Essa expressão não seria compreendida. - Tampouco esta: "Agora isto é para mim um garfo" ou "Isso pode ser também um garfo".

Também não se 'toma' o que se reconhece na mesa como talher por um talher; tampouco como, ao comer, tenta-se ou procura-se, habitualmente, movimentar a boca (PI II, 122).

Quando estou olhando para uma fotografia, eu não digo a mim mesmo: "Isto poderia ser visto como uma pessoa". E nem digo, quando estou olhando para um F: "Isto poderia ser visto como um F" (RPPII, 515).

A evocação dos usos comuns do termo realizada nas passagens acima não parece pertinente para os propósitos desta investigação. O fato de o garfo e a faca, naquela situação, não poderem ser vistos senão como talheres não implica que eles não estejam sendo vistos assim. Creio ser mais produtivo retirar da **visão de aspectos** as especificidades das vivências perceptivas, sobretudo as possibilidades de mudanças voluntárias e/ou repentinas, e compreendê-la **como um atributo da ação**.

Mesmo que não seja possível, para os adultos habituados a esses objetos, modificar o aspecto do garfo e da faca, como diz Wittgenstein, é bastante óbvio que, para alguém que nunca passou por essa aprendizagem cultural, eles não serão vistos como talheres. E cada pessoa que sabe do que se trata teve também de aprender isso. Antes de aprender, viam o objeto de outra forma. Devido à sua preferência por certo tipo de fenômeno, Wittgenstein parece supor que deve haver uma mudança pontual, conscientemente vivenciada pelo indivíduo, para que faça sentido falar em visão de aspecto. Já eu creio ser produtivo falar da visão de um aspecto para o qual não há contraste óbvio na própria consciência do observador. O contraste necessário para se considerar um aspecto como um aspecto pode ser encontrado nas experiências de outros seres ou na história do próprio indivíduo.

Decerto, numa interação cotidiana, não há motivo para dizer que *F* pode ser visto como uma letra F, caso se esteja considerando um texto escrito em português. Mas concluir a

partir disso que a marca no papel não está sendo vista sob um aspecto é algo que me parece problemático. Poderia muito bem ser o caso que a marca, apesar de tudo, não era um F mas a figura que se usa para jogar *forca* ou um símbolo de outro alfabeto, idêntico à nossa letra F, mas que se pronuncia como L. Nos momentos em que o aspecto sob o qual a coisa é vista não se altera, o aspecto continua sendo visto, ainda que seja visto como algo indistinto da própria coisa e não como um aspecto dela, substituível por outros.

4. Visão de Aspectos e Linguagem

Os diferentes modos de 'ver como' podem ser organizados num continuum que vai da simples percepção de um aspecto objetivo óbvio àqueles em que, recorrendo à imaginação, o sujeito claramente projeta propriedades no objeto. A percepção simples ocorre, por exemplo, nos casos em que, como observou Wittgenstein, é apropriado dizer “é um triângulo” e não “agora vejo como um triângulo”. Algo intermediário, significativamente mediado pela imaginação, se dá quando o sujeito afirma: “vejo este triângulo como repousando sobre o solo e não como pendendo do teto” (PI II, 217). A participação da imaginação pode ser ainda mais intensa, como em “vejo este triângulo como uma cabana”. Acrescentando novos elementos, é possível ampliar gradativamente a participação da imaginação, chegando a algo como “vejo este triângulo como a cabana da jovem camponesa de nobre coração que vai todos os dias ao bosque recolher lenha” ou descrições maiores. Por mais que sejam adicionadas características, todos esses atos de imaginação desenvolvem-se sobre a similaridade entre as formas do triângulo e da cabana. Quando a similaridade se reduz a um mínimo, tornando-se praticamente nula, o objeto da observação, mediante uma convenção, passa a ser visto sob aspectos predominantemente estabelecidos pela imaginação, como nos jogos de faz-de-conta: “faça de conta que este triângulo aqui é um planeta e que somos seus satélites”.

Esses últimos exemplos deixam claro que a noção de visão de aspectos tem profunda afinidade com as de *tomar por* ou *tratar como*, a que Wittgenstein se refere neste trecho: “‘Você consegue vê-lo como...?’ ou ‘Agora o veja como um...!’ andam lado a lado com: ‘Agora o tome como um...’ Aquela pergunta só faz sentido onde esta ordem faz sentido”

(RPPII, 523). Dependendo desse modo de lidar com algo, relativamente independente do aspecto fenomenal da percepção, as ações podem se desenrolar de um modo ou de outro. Ao descrever, manusear ou copiar algo, dependendo de como o sujeito vê esse algo, os resultados podem ser bastante diversos. Algo semelhante a esse *tratar como* pode ser observado em diversos comportamentos animais. Diferentes espécies tratam os componentes do ambiente ao seu redor em conformidade com seu papel como alimento, parceiro sexual, predador etc. Nossas diversas formas de ver aspectos têm claro parentesco com essas capacidades mais rudimentares.

Esse parentesco pode ser constatado, inclusive, quando consideramos nosso próprio funcionamento racional. Para Wittgenstein (OC, 359), aquelas certezas que estão no fim das nossas cadeias de razões, compondo nossa Imagem do Mundo (I.3), assentam-se em algo de natureza animal. De fato, em certos bichos é possível encontrar ancestrais de uma apreciação racional da realidade. Quando criança, não lembro se despretensiosamente ou se já prevendo o curioso resultado, eu amarrei um osso de frango à ponta de uma linha, como se fosse uma isca, e o joguei próximo a um gato, que logo começou a mastigá-lo. Como é comum entre os gatos, ele deixava o osso cair algumas vezes enquanto comia. Numa delas, eu dei um puxão forte na linha, o que fez com que a refeição sumisse de suas vistas, como que instantaneamente. Isso provocou uma reação notável. O gato pôs-se a vasculhar o chão abaixo de si, virando-se bruscamente em diferentes direções, dando semi-piruetas que pareciam expressar um desespero bastante peculiar (para efeitos de comparação, um desespero qualitativamente diferente do que se pode notar no forrageio de um animal extremamente faminto) e, por fim, num rompante, saiu correndo em direção ao quintal.

Casos assim mostram que há certezas de nossa Imagem do Mundo – como a de que os objetos físicos não somem de repente sem mais – que se fazem presentes já nas formas de vidas de outros animais (MOYAL-SHARROCK, 2005). E isso pode ser compreendido em termos dessa concepção ampla de visão de aspectos que venho expondo. No mínimo, podemos supor que o gato viu aquela situação como algo incomodamente estranho. A percepção da estranheza no caso do sumiço do osso, ou as muitas capacidades que um cão ou um pombo podem adquirir mediante treinamento mostram que esses animais podem lidar com diversos aspectos da realidade e, ampliando seus repertórios, aumentar significativamente a

quantidade de aspectos que conseguem distinguir em um mesmo objeto (HERRNSTEIN, 1985; DYMOND; STEWART, 2016).

Esses fatos parecem corroborar a concepção assimilacionista moderada que defendo no capítulo II. A atitude normativa que necessariamente integra o seguimento de regra não é um processo cognitivo à parte, ela consiste em certa capacidade de reconhecer aspectos da própria ação, capacidade essa que é, também ela, um aspecto da ação. Mais especificamente, vale lembrar, para que S siga R é necessário que S veja sua ação *a* como justificada à luz de R. Essa caracterização não requer que S seja capaz de oferecer uma justificção elaborada de *a*, basta alguma demonstração daquela atitude mínima que, se formulada verbalmente, seria similar às afirmações “é assim que devo fazer” ou “é permitido fazer assim” ou “não é proibido fazer assim”.

Contudo, contrariando a posição assimilacionista, autores como Brandom (2000) poderiam alegar que essa concepção de atitude normativa, na verdade, corrobora a tese exclusivista, já que justificção é um processo de natureza verbal, de maneira que só poderiam seguir regras os indivíduos dotados de habilidades linguísticas. Assumindo certa influência kantiana, os inferencialistas (BRANDOM, 1994; PEREGRIN, 2014) postulam a necessidade do domínio de conceitos para que haja seguimento de regra. O exemplo do reconhecimento do triângulo como triângulo, exposto na abertura desta seção, requer certa habilidade que não se resume ao treino de reações, por mais precisas que sejam, a objetos triangulares. Muitos animais, mediante a aplicação de técnicas de treino discriminativo, conseguem “abstrair”, ou seja, responder diferencialmente a certas propriedades físicas de objetos, como cor e forma. É possível também, ainda que de forma limitada, ensiná-los a reconhecer não as propriedades físicas de um mesmo estímulo, mas as relações – igual/diferente, maior/menor etc. – entre dois ou mais estímulos (ZENTAL ET ALL, 2013). Mas essas capacidades, por impressionantes que sejam, não demonstram domínio de conceitos, segundo os inferencialistas. Para esses autores, ter um conceito é ter a habilidade de realizar inferências relacionadas a esse conceito. Sei, por exemplo, que um objeto é completamente vermelho quando sei que ele ocupa certo lugar no espaço, que é colorido, que não é completamente verde, nem amarelo etc. Os conteúdos dos conceitos são determinados por essas possibilidades de inferência.

A literatura da psicologia experimental do último século parece endossar essa concepção (DYMOND; STEWART, 2016). Apesar de os animais serem capazes de reagir a propriedades e relações, tratando os objetos segundo aspectos determinados, não há evidência de que eles logrem estabelecer repertórios mais sutis, que não se baseiam em propriedades físicas compartilhadas pelos estímulos. É-lhes até possível construir classes não baseadas em propriedades físicas comuns (VAUGHAN, 1998), mas não há casos bem documentados – há relatos sobre um leão-marinho (SCHUSTERMAN; KASTAK, 1993) e aves (ZENTALL et al, 2013), mas controversos – de que se tornem sensíveis a relações constitutivas do comportamento simbólico, como a simetria e a transitividade (DYMOND, 2014). Essas relações puramente convencionais, que permitem que os signos representem seus objetos demandam

... an additional type of relational responding referred to as arbitrarily applicable relational responding (AARR). This is primarily based not on non-arbitrary or formal relations between the stimuli being related but on aspects of the context that specify the relation such that the relational response can be brought to bear on any relation regardless of their non-arbitrary properties (see for example, Stewart & McElwee, 2009). (STEWART; ROCHE, 2013, p. 57-58)

Essas informações, se corretas, indicam que os animais não dispõem de uma linguagem simbólica, mas ainda não permitem afirmar se são ou não capazes de seguir regras. A literatura experimental a que recorro visa, na maior parte do tempo, capacidades generalizadas, instanciadas por repertórios artificiais, frequentemente muito distintos dos que as espécies apresentam em seus ambientes naturais. Uma espécie pode falhar nos testes padrão de simetria e transitividade, sendo incapaz de aprender relações arbitrárias entre diferentes tipos de figuras geométricas, mas ter uma habilidade peculiar para reconhecimento de relações de parentesco ou de outro tipo específico. Quando os filhotes de duas chimpanzés brigam, por exemplo, a chimpanzé hierarquicamente inferior, mesmo sem ver a outra, tem um tipo de comportamento característico, submisso, ao lidar com a situação, o que denota que ela vê aquele filhote sob o aspecto de sua ascendência (ALCOCK, 2011).

Em contextos similares a esse, em que os sujeitos ainda não dominam conceitos verbais, parece ser possível conceber comportamentos muitos similares, se é que não idênticos, à justificação. Digamos que a chimpanzé beta, por entre expressões faciais e vocalizações usualmente tomadas como demonstrações de respeito, retirasse rapidamente seu filhote da briga (que ele estava vencendo) e que este, indignado, esperneasse e gritasse com a

mãe. Os dados científicos disponíveis atualmente não permitem afirmar isso (TOMASELLO, 2003), mas acrescentemos, recorrendo a um experimento de pensamento, que, como forma de acalmá-lo e de dissuadi-lo de agir daquela forma novamente, a mãe apontasse para a árvore em que a chimpanzé alfa costuma ficar recostada. Nessa situação, não se tem ainda o comportamento simbólico puro, mas já parece ser possível “parafrapear” o comportamento da chimpanzé como algo análogo a uma justificação do tipo: “você não pode bater naquele filhote, porque ele é filho de uma chimpanzé alfa”. Esse comportamento difere significativamente da mera retirada do filhote desacompanhada daquele gesto de apontar, em que já se pode ver algo como a apresentação de uma razão.

Essas habilidades não verbais complexas constituem uma intrincada zona cinzenta, na qual, em meio às explicações causais, passam a surgir as possibilidades de explicação normativa das ações. Podemos ver o comportamento da chimpanzé como mera regularidade natural, mas também parece ser possível vê-lo como seguimento de regra, já que ela age tendo em vista certo aspecto da situação, que é tomado como parâmetro, fazendo assim com que diferentes elementos ali se configurem como corretos ou incorretos.

Comparemos isso com o comportamento de Sultão, o chimpanzé estudado por Köhler, de unir varetas para conseguir pegar uma banana que está fora do alcance de seu braço. Seu comportamento pode ser considerado dirigido a objetivos, até mesmo inteligente, mas não parece ser pertinente atribuir-lhe uma atitude normativa. Qualquer regra que se venha a dizer que Sultão segue pode ser entendida como generalização factual feita pelos observadores e não como um parâmetro de correção que ele próprio leve em conta. Caso se lhe queira atribuir atitude normativa, é preciso introduzir elementos que não estão presentes na mera descrição da ação bem-sucedida.

No exemplo da separação da briga, não estamos ainda diante da capacidade sofisticada de relacionar arbitrariamente os fenômenos, mas já se faz presente ao menos um atitude normativa rudimentar. Tendo isso em vista, é plausível dizer que **uma linguagem conceitual plenamente desenvolvida é algo posterior à capacidade de seguir regras**. A própria aquisição plena da linguagem conceitual dos seres humanos – precedida por longos períodos de treinamento de habilidades básicas, que envolve diferentes formas de condicionamento –

ocorre através da adoção de um conjunto amplo de atitudes normativas em relação a símbolos e aos aspectos da realidade a que eles se relacionam.

A anterioridade que atribuo à normatividade é de natureza lógica, não histórica.

Do ponto de vista do conhecimento científico atual, Dennett (2006) está certo em apontar a dificuldade do inferencialismo de Brandom em harmonizar-se com a teoria da evolução. Brandom apoia-se no conceito de comunidades de falantes, mas não explica como essas comunidades evoluem, explicação dificultada por sua posição exclusivista, que estabelece uma demarcação absoluta entre seguidores e não seguidores de regras. O que proponho nesta seção é compatível com as considerações de Dennett, mas não compartilho sua motivação naturalista. Como disse no capítulo I, penso que nem sempre o trabalho do filósofo é contínuo com o trabalho do cientista. A lacuna que mais me incomoda na posição de Brandom tem caráter lógico e é essa lacuna lógica que explica a dificuldade em adequar suas contribuições à narrativa histórica atualmente aceita.

CONSIDERAÇÕES FINAIS - FILOSOFIA E GRAMÁTICA

Devido às dificuldades de ordenação mencionadas na Apresentação, os trechos mais antigos desta tese, que, ao longo de seu errático processo de construção, foram alocados ora mais próximos do polo superior, ora do inferior, acabaram por se assentar definitivamente numa posição intermediária, no capítulo III. Foram as questões relacionadas à comunidade que, em primeiro lugar, atraíram minha atenção para a temática do seguimento de regra. Aquela criança não daltônica de que falo em III.5 me foi apresentada em um disciplina ministrada por minha orientadora, durante as quais aconteceram numerosas (em parte devido à minha insistência em voltar ao assunto) e instigantes discussões. O drama daquele indivíduo incapacitado de desenvolver seu potencial único devido às limitações do grupo social a que pertencia causou-me um incômodo bastante salutar, que eu tentava mitigar imaginando variações da estória.

Eu já estava me exercitando com tenacidade nessa metodologia de experimentos de pensamento – que tem as suas fragilidades, decerto, mas que, de todo modo, pode ser uma boa ferramenta heurística –, quando o coorientador deste trabalho recomendou-me a leitura de “Pedras podem seguir regras?”. Foi tentando lidar com a contra-intuitiva e estimulante proposta contida nesse artigo de Pequeno que complementei minhas críticas ao comunitarismo e, lançando mão sobretudo dos conceitos de razão e atitude normativa, já intensamente explorados por Wittgenstein e autores a ele vinculados, iniciei a elaboração de uma alternativa à solução cética de Kripke.

Essa alternativa é exposta no capítulo II, onde procuro defender que seguir uma regra requer capacidade de comportar-se intencionalmente e alguma forma de saber, bem como no capítulo IV, em que acrescento que o seguidor de regra, baseado nesse saber, isto é, no domínio de algum parâmetro independente de suas meras motivações subjetivas, deve ver a sua ação de modo peculiar, propriamente normativo. Devido a esses atributos, o ser humano pode ir além dos seus próprios impulsos brutos e da apreensão imediata do seu entorno concreto, adicionando, à base animal de que partem, as formas de vida que lhe são

características. O filósofo pretende dar continuidade a esse processo de ascensão da racionalidade, desvinculando, ou ao menos distanciando, o uso das faculdades intelectuais das regras a que elas se submetem no contexto das práticas corriqueiras ou das investigações especializadas. É próprio da filosofia, então, radicalizar o exercício do pensamento, levando-o ao limite de sua autoaplicação, buscando razões até quando essa busca já não parece razoável.

Wittgenstein intuiu com intensa lucidez a natureza desse esforço hiperbólico, que almeja atingir uma “clareza completa” (PI, 133). Devido às proporções de sua ambição, a filosofia é “fustigada por questões que colocam ela própria em questão” (idem). Esse caráter problemático da atividade filosófica causava profundo incômodo em Wittgenstein e as diferentes fases de sua obra podem ser compreendidas como tentativas sistemáticas não apenas de aliviá-lo, mas de extingui-lo definitivamente. No *Tractatus*, ele recomenda o silêncio no lugar da filosofia e, nas *Investigações*, apregoa que nos limitemos a simplesmente lembrar usos da linguagem comum em vez de tentar oferecer explicações. Só essa postura quietista, reconhecendo que a clareza idealizada, afinal, “significa apenas que os problemas filosóficos devem desaparecer completamente”, acalmaria satisfatoriamente a ânsia filosófica (PI, 133). É como se a filosofia, para realizar verdadeiramente suas aspirações, para completar-se, tivesse de eliminar a si própria.

Ainda que capte alguns aspectos fundamentais da natureza da filosofia, essa visão quietista não me parece satisfatória, como afirmei em I.2. Neste ponto, partindo de considerações expostas principalmente no capítulo IV, posso manifestar essa insatisfação com um pouco mais de detalhe. O quietismo da obra tardia de Wittgenstein propõe a gramática da linguagem comum como o elo final da cadeia de razões que o filósofo pretende examinar. Isso se baseia no que Forster (2006) chama de Tese da Diversidade: a ideia de que, para cada um dos nossos sistemas conceituais, é possível conceber alternativas igualmente boas, de forma que não seria possível, ou seria muito difícil, optar por um deles.

Assim, não é possível ir além das regras da linguagem, porque essas regras são arbitrárias, não se justificam por meio de algo que lhes seja externo: “Encontra-se, então, uma realidade por detrás da notação e segundo a qual esta orientaria sua gramática?” (PI, 562). Quando se adota uma concepção demasiado ampla de linguagem, parece natural responder negativamente a essa pergunta. Como a linguagem é o meio em que articulamos nossos

pensamentos filosóficos, se torna difícil dissociá-la da própria realidade. Assim, obviamente, se não há nada que não esteja na linguagem, não há nada de externo em que ela se possa fundamentar.

A principal lição que Wittgenstein parece querer tirar de suas observações sobre a arbitrariedade da gramática é que as regras da linguagem não são representações de fatos, que não podem ser tornadas verdadeiras ou falsas pelo que acontece no mundo. Se a gramática fosse composta por proposições factuais, haveria uma espécie de determinação, de derivação necessária entre realidade e linguagem, uma função biunívoca em que a realidade dita uma única linguagem correta. Concordo que não há tal relação de determinação direta, mas não julgo necessário ou proveitoso negar que regras gramaticais possam ter valor de verdade. Só uma concepção artificial, bastante distinta da corriqueira, possibilita essa restrição. Conforme o uso comum, não há problema algum em considerar uma formulação da gramática, como “verde é uma cor”, verdadeira. Nesse caso, concordo com o uso comum e não com Wittgenstein.

A linguagem, apesar de seus aspectos arbitrários, “is not a self-sufficient game in which the meanings of the elements of the system are only supposed to obey the rules of internal consistency” (TRABATTONI, 2010, p. 233). O próprio Wittgenstein não pode deixar de assumir a existência de algo extralinguístico com que a linguagem se relaciona, pois isso seria afastar-se demasiadamente do modo comum de uso de termos como “linguagem”, “mundo”, “realidade”, “palavra”, “coisa” e outros. Dessa maneira, como observa Hacker (1986), mesmo insistindo em dar destaque a seu caráter autônomo, Wittgenstein reconhece que a gramática de nossa linguagem

... has a kinship also to the non-arbitrary (2, 93 58). The claim that it is arbitrary does not mean that it is capricious, unimportant, or a matter of individual whim. Nor does it mean that we cannot ever give reasons why such-and-such grammatical rules are useful, or that there cannot be reasons why, for rather specialized purposes, we choose to adopt new grammatical structures (p. 193).

Ora, se é possível discutir as razões das regras gramaticais, é porque elas próprias não constituem o limite da investigação filosófica. Certamente, as cadeias de razões têm um fim. Mas creio que, em se tratando de filosofia, não é possível localizar esse fim no uso comum da linguagem. Quando digo que minha pá entortou (PI, 122) e que não é mais possível continuar,

meu interlocutor sempre poderá retrucar que minha pá é que era deveras frágil e por isso entortou ao bater num mero pedregulho ou que eu deveria, então, trocá-la por uma britadeira. Dialogando com Hacker, que nesse contexto defende a posição wittgensteiniana, Dennett (2007) faz uma jocosa, e a meu ver pertinente, observação sobre o risco de apegar-se excessivamente ao uso comum da linguagem: “From my vantage point, then, Hacker is comically naive, for all the world like an old-fashioned grammarian scolding people for saying ‘ain’t’ and insisting *you can’t say that!*”.

Partindo dessas considerações, penso ser possível elaborar uma imagem mais interessante das relações entre filosofia e linguagem, conjugando concepções do *Tractatus* e das *Investigações*. Com o *Tractatus* e contra as *Investigações*, entendo que as regras que regem nossas práticas linguísticas são logicamente posteriores às essências que interessam aos filósofos. O universo de razões, como procurei argumentar em IV.4, é anterior à constituição da linguagem articulada que utilizamos e ela própria é, em parte, moldada dentro desse universo. Com as *Investigações* e contra o *Tractatus*, não creio que a relação entre linguagem e realidade seja caracterizada por uma correspondência ponto a ponto entre os constituintes de cada uma. O *Tractatus* hipervaloriza o poder de representação da linguagem e, abstraindo sua forma lógica, infere a estrutura última da realidade a partir da estrutura das proposições que a representam. Mas, como indicam as *Investigações*, não existe um espaço lógico unificado e, sim, uma ampla multiplicidade de sistemas conceituais.

O *Tractatus* já reconhecia as limitações de nossa linguagem, ao dizer que muito do que gostaríamos de expressar não pode ser expresso por seu intermédio. Também reconheço essa limitação, mas penso, com as *Investigações*, que não é possível traçar esses limites de forma definitiva, devido à plasticidade da linguagem, que frequentemente expande suas capacidades. Não obstante essa capacidade de expandir-se, a linguagem nunca exaure completamente o âmbito das razões. A linguagem comum, assim como as certezas da Imagem do Mundo que lhe são preexistentes, apenas atualiza de forma incompleta as possibilidades de apreensão racional da realidade. Essas formas de compreensão apresentam certa dubiedade, como percebe Wittgenstein, pois se baseiam em parâmetros independentes (III.5), sem apelo aos quais não poderiam ser considerados formas de conhecimento, e ao mesmo tempo são constituídas por inúmeros aspectos arbitrários.

O objeto mesmo da filosofia, então, não é propriamente a gramática da linguagem e, sim, os parâmetros independentes em que as diferentes gramáticas se fundamentam. O filósofo, realmente, atém-se àquilo que já se sabe, que já se faz presente nas atitudes normativas constitutivas de nossas práticas, mas procura apresentar esse saber sob uma nova perspectiva, oferecendo uma nova forma de vê-lo. Esse esforço herda, do instrumental linguístico por meio do qual é realizado, aquela incompletude fundamental, jamais conseguindo livrar-se de seu caráter aproximativo. Essa limitação, todavia, não me parece motivo suficiente para adotar a posição quietista. Para usar a expressão de Kierkegaard, creio que o filósofo não pode senão continuar tentando “pintar o duende com o barrete que o torna invisível”.

REFERÊNCIAS

Wittgenstein

Tractatus Logico-Philosophicus (TLP), 1922, C. K. Ogden (trans.), London: Routledge & Kegan Paul. Originally published as “Logisch-Philosophische Abhandlung”, in *Annalen der Naturphilosophische*, XIV (3/4), 1921.

The Big Typescript: TS 213, German English Scholars' Edition, 2005, C. Grant Luckhardt and Maximilian E. Aue (trans.), Oxford: Wiley-Blackwell. (*referenciado pelos números das seções*)

The Blue and Brown Books (BB), 1958, Oxford: Blackwell.

Culture and Value (CV), 1980, G. H. von Wright (ed.), P. Winch (trans.), Oxford: Blackwell. (*referenciado pelas datas das notas*)

Cause and Effect: Intuitive Awareness (CE), repr. in Ludwig Wittgenstein: Philosophical Occasions 1912–1951, ed. J. Klagge and A. Nordmann (Hackett, Indianapolis and Cambridge, 1993), pp. 370– 426.

On Certainty, 1969, G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (eds.), G.E.M. Anscombe and D. Paul (trans.), Oxford: Blackwell.

Philosophical Grammar, 1974, R. Rhees (ed.), A. Kenny (trans.), Oxford: Blackwell.

Philosophical Investigations (PI), 1953, G.E.M. Anscombe and R. Rhees (eds.), G.E.M. Anscombe (trans.), Oxford: Blackwell.

Philosophical Investigations (PI), 4th edition, 2009, P.M.S. Hacker and Joachim Schulte (eds. and trans.), Oxford: Wiley-Blackwell.

Remarks on the Foundations of Mathematics, 1956, G. H. von Wright, R. Rhees and G. E. M. Anscombe (eds.), G. E. M. Anscombe (trans.), Oxford: Blackwell, revised edition 1978.

Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics, 1976, C. Diamond (ed.), Ithaca: Cornell University Press.

Zettel, 1967, G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (eds.), G. E. M. Anscombe (trans.), Oxford: Blackwell.

Demais autores

Demais autores

ALCOCK, J. **Comportamento Animal**: uma abordagem evolucionista. Porto Alegre: Artmed. 2011.

AYDEDE, M. **Language of Thought Hypothesis**. In Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2010.

ANSCOMBE, G. E. M. **Intention**, Oxford: Basil Blackwell, 1957.

ANSCOMBE, G. E. M. **On Brute Facts**. Analysis Vol. 18, No. 3, Jan. 1958.

AUSTIN, J. L. How to Talk: Some Simple Ways. **Proceedings of the Aristotelian Society**, 53, pp. 227-46, 1953.

AUSTIN, J. A Plea for Excuses: The Presidential Address, **Proceedings of the Aristotelian Society**, 57: 1–30, 1957.

BAKER, G. P. **Wittgenstein's Method**: Neglected Aspects edited and introduced by Katherine J. Morris, Oxford: Blackwell, 2004.

BAKER, G. P. and P. M. S. Hacker. **Wittgenstein**: Understanding and Meaning, Volume 1 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Oxford: Blackwell (2nd extensively revised edition 2005), 1980.

BAKER, G. P., and P. M. S. Hacker. **Scepticism, Rules and Language**, Oxford: Blackwell, 1984.

BAKER, G. P., and P. M. S. Hacker. **Wittgenstein**: Rules, Grammar and Necessity, Volume 2 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Oxford: Blackwell (2nd extensively revised edition 2009), 1985.

BAKER, L. R. Human Persons as Social Entities. In: **Journal of Social Ontology**, 1(1):77–87, 2015.

BLACKBURN, S. The Individual Strikes Back [1984]. MILLER, A; WRIGHT, C. (eds), **Rule-Following and Meaning**, 28–44, 2002.

BLOOR, D. **Wittgenstein, Rules and Institutions**. London: Routledge, 1997.

- BLOOR, D. **Wittgenstein: a social theory of knowledge**. Macmillan and Columbia, 1983.
- BOGHOSSIAN, P. A. The Rule-Following Considerations [1989]. In: MILLER, A.; WRIGHT, C. (eds), **Rule-Following and Meaning**, 141–87, 2002.
- BYRNE, A. On Misinterpreting Kripke's Wittgenstein. **Philosophy and Phenomenological Research**, 56, 339–43, 1996.
- BRANDOM, R. **Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment**. Harvard: Harvard University Press, 1994.
- BRANDOM, R. **Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism**. Harvard University Press, 2000.
- CHALMERS, D. Does Conceivability Entail Possibility?, in Gendler, T., and J. Hawthorne (eds.). **Conceivability and Possibility**, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- CHURCHLAND, Paul. Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes. **The Journal of Philosophy**, 78: 67–90, 1981.
- CONANT, J; DIAMOND, C. On Reading the Tractatus Resolutely. In: **The Lasting Significance of Wittgenstein's Philosophy**, edited by Max Kölbel and Bernhard Weiss, Routledge, 2004.
- CRARY, A.; RUPERT, R. **The New Wittgenstein**. London: Routledge, 2000.
- CUTER, J. V. G. **Variações sobre um tema de Giannotti**. In: João Carlos Salles. (Org.). **Certeza**. Salvador: Quarteto, v. , p. 123-140, 2012.
- DAHAS, L. J. S.; NEVES FILHO, H. B.; CUNHA, T.; RESENDE, B. D. Aprendizagem social em cães domésticos: Uma revisão dos estudos tendo humanos como liberadores de dicas. **Acta Comportamentalia**, v. 21, p. 509-522, 2013.
- DAVIDSON, D. Actions, Reasons, and Causes. **The Journal of Philosophy**, 60(23): 685–700, 1963.
- DENNETT, D. **Darwin's Dangerous Idea**. New York: Simon & Schuster, 1995.
- DENNETT, D. **The evolution of "why?"** 2006. Disponível em: <<http://ase.tufts.edu/cogstud/dennett/papers/Brandom.pdf>> Acesso em: 02 mar. 2013.
- DENNETT, D. Naive Anthropology. In: HACKER, P.; BENNETT, M.; DENNETT, D.; SEARLE, J. **Neuroscience and Philosophy: Brain, Mind, and Language**. New York: Columbia University Press, 2007.
- DIAMOND, C. **The Realistic Spirit**. Cambridge: MIT Press, 1991.

- DRETSKE, F. **Explaining Behavior**. Cambridge, MA: Bradford, MIT, 1988.
- DUMMETT, M. **Frege: Philosophy of Language**. London: Duckworth, 1973.
- DYMOND, S. (2014). Meaning is more than associations: Relational operants and the search for derived relations in nonhumans. **Journal of the Experimental Analysis of Behavior**, 101, 152–155, 2014.
- DYMOND, S. & STEWART, I. Relational and analogical reasoning in comparative cognition. **International Journal of Comparative Psychology**, 29, 2016.
- FINE, K. Senses of Essence. In: MARCUS, R.M.; SINNOTT-ARMSTRONG, W (eds). **Modality, Morality, and Belief: Essays in Honor of Ruth Barcan Marcus**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- FODOR, J. **The Language of Thought**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1975.
- FOGELIN, R. **Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification**. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- FORSTER, M. **Wittgenstein on the Arbitrariness of Grammar**. New Jersey: Princeton University Press, 2005.
- FRANKENA, W. K. **Ethics**. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1973.
- GLAZEL, L. Shared Norms and Nomotrophic Behavior. **Phenomenology and Mind**, n. 9, pp. 148-159, 2015.
- GEBAUER, G. **O Pensamento Antropológico de Wittgenstein**. São Paulo: Loyola, 2013.
- GLOCK, H. J. **A Wittgenstein Dictionary**. Oxford: Blackwell, 1996.
- GOLDFARB, W. Kripke on Wittgenstein on Rules. **The Journal of Philosophy**, 82,471–488, 1985.
- GOLDMAN, A. **A Theory of Human Action**. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1970.
- GOODMAN, Nelson. **Fact, Fiction, and Forecast**. University of London: Athlone Press, 1954.
- HACKER, P. **Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy**. Oxford: Blackwell, 1996.
- HACKER, P. **Philosophical Foundations of Neuroscience**. Oxford: Blackwell, 2003.

- HACKER, P. **Human Nature**: The Categorical Framework. Oxford: Blackwell, 2007.
- HACKER, P. **Wittgenstein on Grammar, Theses and Dogmatism In**: Philosophical Investigations 35, 2012.
- HACKER, P. **Wittgenstein**: Comparisons & Context. Oxford: Oxford University Press, 2013a.
- Hacker, P. **The Intellectual Powers**: A study of Human Nature. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013b.
- HAUGELAND, John. **Having Thought**: essays in the metaphysics of mind. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- HERRNSTEIN, R.J.. Riddles of natural categorization. **Philosophical Transactions of the Royal Society of London (B)**, 308, 129–144, 1985.
- HORWICH, P. **Wittgenstein's Metaphilosophy**. Oxford: ONP. 2012.
- HUME, D. **A Treatise of Human Nature**: A Critical Edition, David F. N. and Mary J. N. (eds.). Oxford, Clarendon Press, 2007.
- KAWAMURA, S. The process of sub-culture propagation among Japanese macaques. **Primates**, 2: 43-60, 1959.
- KIM, J. **Supervenience and Mind**. Selected Philosophical Essays. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993.
- KRIPKE, S. **Wittgenstein on Rules and Private Language [WRLP]**: An Elementary Exposition, Oxford, Blackwell, 1982.
- KUSCH, M. **A Sceptical Guide to Meaning and Rules**: Defending Kripke's Wittgenstein. Acumen: Chesham, 2006.
- LECLERC, A. Mente e mente. In: **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 22, n. 30, p. 13-26, jan/jun. 2010.
- LECLERC, A. Conhecimento e Disposições em Wittgenstein: o §149 das Investigações Filosóficas In: SALLES, J.C. (Org.). **Certeza**. Salvador: Quarteto, p. 11-29, 2012.
- LESLIE, A.M. The Perception of Causality in infants. **Perception**. 11(2):173-86, 1982.
- LILLEGARD, N. How Private Must an Objectionably Private Language Be? Paideia: **Philosophy of Language**. 1998.
Disponível em: <<http://www.bu.edu/wcp/Papers/Lang/LangLill.htm>>. Acesso em junho 2017.

- MAGALHÃES, T; SILVA, M. On the conceptual discontinuity between moral normativity and factuality: a reply to Brito. **PROMETEUS FILOSOFIA EM REVISTA**, v. 9, p. 119-128, 2016.
- MAGALHÃES, T. Sobre certas dissimilaridades entre as Investigações Filosóficas de Wittgenstein e o Behaviorismo Radical de Skinner. **Revista Princípios** v. 24, n. 43, 2017.
- MALCOLM, N. **Knowledge and Certainty**. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Ha. 1963.
- MALCOLM, N. **Nothing Is Hidden**. Oxford: Blackwell, 1986.
- MALCOLM, N. **Wittgenstein on Language and Rules**. *Philosophy* 64, 1989.
- MARQUES, A. **O Interior: Linguagem e Mente em Wittgenstein**. São Paulo Loyola, 2013.
- MCGINN, C. **Wittgenstein on Meaning: An Interpretation and Evaluation**, Blackwell, 1984.
- MCDOWELL, J. Wittgenstein on Following a Rule [1984]. In: MILLER, A.; CRISPIN, W. (eds.), **Rule-following and Meaning**. Acumen Publishing, 45–80, 2002.
- MEDINA, J. **The Unity of Wittgenstein's Philosophy: Necessity, Intelligibility, and Normativity**. New York: SUNY, 2002.
- MILLER, A.; CRISPIN, W. (eds.), **Rule-following and Meaning**. Acumen Publishing, 2002.
- MILLIKAN, R. **Language, Thought and Other Biological Categories**. Cambridge, MA: MIT Press, 1984.
- MONK, R. **Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius**. New York: Macmillan, 1990.
- MOORE, G. E. A Defense of Common Sense. In: MUIRHEAD, J.H. (Ed.) **Contemporary British Philosophy**, 1925.
- MOORE, G. E. Proof of an External World. **Proceedings of the British Academy** 25, p. 147-70, 1939.
- MOORE, G. E. Wittgenstein's Lectures in 1930–33, **Mind**, 64 (253): 1–27, 1955.
- MORENO, A. R. **Wittgenstein: Através das Imagens**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.
- MOYAL-SHARROCK, D. **Understanding Wittgenstein's On Certainty**. London: Palgrave Macmillan, 2007.
- MOYAL-SHARROCK, D. Beyond Hacker's Wittgenstein In: **Philosophical Investigations** October, 36:4, 355-80, 2013.

- NAGEL, T. What Is it Like to Be a Bat? **Philosophical Review**, pp. 435–50, 1974.
- NAGEL, T. **Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False**. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- O'CONNOR, T; SANDIS, C. **A Companion to the Philosophy of Action**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.
- PEQUENO, T. C. Podem as Pedras Seguir Regras? In: IMAGUIRE, G. (Org.); MONTENEGRO, M. A. P. (Org.); PEQUENO, T.C. (Org.). **Colóquio Wittgenstein**. Fortaleza: Editora UFC. 2006.
- PEREGRIN, J. **Inferentialism: Why Rules Matter**. Praga: Palgrave Macmillan, 2014.
- PEREYRA, G. La E202 de las Investigaciones Filosóficas de Wittgenstein, In: **Anales del Seminario de Metafísica – Nº 27**, Madrid, Editorial Complutense, 1993.
- PETTIT, P. The Reality of Rule-Following [1990]. In: MILLER, A; WRIGHT, C. (eds), **Rule-Following and Meaning**, 188–208, 2002.
- PONTES, A. Em defesa da definição fregeana de analiticidade. **Problemata**, v. 5, p. 94-121, 2014.
- QUINE, W. V. O. Two Dogmas of Empiricism. **The Philosophical Review**. 60 (1): 20 – 43, 1951.
- RIESENFELD, D. **The Rei(g)n of 'Rule'**. Heusenstamm, 2010.
- RYLE, G. **The Concept of Mind**. London: Hutchinson, 1949.
- RUNDLE, B. **Mind in Action**. New York: OUP, 2005.
- RUDDER BAKER, L. Eliminativism and an Argument from Science. **Mind and Language**, 8:180–88, 1993.
- RUDDER BAKER, L., 2015. Human Persons as Social Entities. In: **Journal of Social Ontology**, 1(1):77–87, 2015.
- RUSSELL, G. **Truth in Virtue of Meaning**. A Defence of the Ana-Lytic/Synthetic Distinction. Oxford University Press, New York, 2008.
- SALLES, J. C.; CERQUEIRA, D. Wittgenstein e o Behaviorismo. In: SALLES, João Carlos. (Org.). **Empirismo, fenomenologia e gramática**. Salvador: Quarteto, 2007.
- SAUSSURE, F. **Course in General Linguistics**. New York: Open Court. 1919.

SCHUSTERMAN, R.J.; KASTAK, D. A California sea lion (*Zalophus Californius*) is capable of forming equivalence relations. **The Psychological Record**, 43, 823–839, 1993.

SEARLE, J. **Expression and Meaning**: Studies in the Theory of Speech Acts. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

SEGATTO, A. I. **Wittgenstein e a questão da harmonia entre linguagem, pensamento e realidade**. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, (2011).

SELLARS, W. **Some reflections on language games**. In: Science, Perception and Reality. California: Ridgeview Publishing Company, 1991.

SKINNER, B.F. **The behavior of organisms**: an experimental analysis. Oxford, England: Appleton-Century. p. 457, 1938.

SKINNER, B. F. **Science and Human Behavior**. New York: Macmillan, 1953

SLUGA, H. D.; STERN, D. G. (eds.). **The Cambridge Companion to Wittgenstein**, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

SOARES, F.; CARVALHO NETO, M. Agressão e Análise do Comportamento: A História do Modelo de "Pain-Agressão". **Revista Brasileira De Análise Do Comportamento**, Vol. 12, N.1, p. 65-74, 2016.

STEELS, L. and HILD, M. (Eds.) **Language Grounding in Robots**. Springer, New York, 2012.

STERN, D. **Wittgenstein's Philosophical Investigations**: An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

STEWART, I.; ROCHE, B. Relational frame theory: An overview. In S. Dymond & B. Roche (Eds.). **Advances in relational frame theory**: Research and application (pp. 51–72). Oakland, CA: Context Press, 2013.

TANNEY, J. Why reasons may not be causes. In: **Mind & Language**, vol. 10, nos. 1/2; pp. 103-126, 1995.

TANNEY, J. Reason-Explanation And The Contents of the mind. In: **Ratio** (new series) XVIII 3 September, 2005.

THORNTON, T. **Wittgenstein**: Sobre Pensamento e Linguagem. São Paulo: Loyola, 2007.

TOMASELLO, M. **Origens Culturais da Aquisição do Conhecimento Humano**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TRABATTONI, F. Wittgenstein, Plato and the 'craving for generality'. In: PERISSINOTTO, L.; CÂMARA, B. (Eds.). **Wittgenstein and Plato: Connections, comparisons and Contrasts**. London: Palgrave-MacMillan.

TURING, A. M. Computing machinery and intelligence. **Mind**, 59, 433-460, 1950.

VAUGHAN, W., Jr. Formation of equivalence sets in pigeons. **Journal of Experimental Psychology: Animal Behavior Processes**, 14,36–42, 1988.

VON WRIGHT, G.H. **Norm and Action: A Logical Enquiry**. New York: Humanities Press, 1963.

WHALEY, D. L.; MALOTT, R. W. **Princípios Elementares do Comportamento**. São Paulo: EPU, 1980.

WILLIAMS, M. **Wittgenstein, Mind and Meaning: Towards a Social Conception of Mind**. London: Routledge. 2002.

ZENTALL, T. R.; WARSERMAN, E. A.; URCUIOLI, P. J. Associative concept learning in animals. **Journal of the Experimental Analysis of Behavior**, 101, 130–151, 2013.