

O conceito de “cegueira de significado” em Wittgenstein: como experienciar significados?

The concept of meaning-blindness in Wittgenstein: how to experience meanings?

Paulo M. Barroso*

*Instituto de Comunicação da NOVA, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas,
Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal.*

Resumo: Em 1946-47 Wittgenstein leccionou o seu último curso de palestras em Cambridge antes da sua reforma. Estas palestras eram sobre filosofia da psicologia, em geral, e especificamente sobre experiência, linguagem, significado e compreensão. Neste artigo são discutidos aplicação e significado do conceito de “cegueira de significado” por parte Wittgenstein no contexto de sua obra e em torno desses tópicos. Este artigo apresenta uma abordagem teórico-conceptual baseada na psicologia linguística e filosofia da gramática de Wittgenstein, assumindo a tese de que a produção e a cultura linguísticas alteram o uso comum da linguagem. Nessa perspectiva, discutem-se as dificuldades reveladas por uma semântica intersubjectiva, tendo como objectivo revelar as aporias semânticas manifestadas pela experiência de uma “cegueira de significado”.

Palavras-chave: Cegueira de significado. Filosofia da psicologia. Gramática. Intersubjectividade. Wittgenstein.

Abstract: In 1946-47 Wittgenstein taught his last lecture course at Cambridge before his retirement. These lectures were on the philosophy of psychology in general and specifically on experience, language, meaning and understanding. This article discusses the application and meaning of the concept of “meaning-blindness” by Wittgenstein in the context of his work and around these topics. This article presents a theoretical-conceptual approach based on Wittgenstein’s linguistic psychology and philosophy of grammar, assuming the thesis that linguistic production and culture affect the common use of language. In this perspective, the difficulties revealed by an intersubjective semantics are discussed, with the aim of revealing the semantic aporias manifested by the experience of a “meaning-blindness”.

Keywords: Grammar. Intersubjectivity. Meaning-blindness. Philosophy of psychology. Wittgenstein.

FLP 24(2)

* Investigador integrado, unidade de investigação no domínio das Ciências da Comunicação do ICNOVA – Instituto de Comunicação da NOVA, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Portugal; pbarroso1062@gmail.com

1 INTRODUÇÃO

O que são “experiência do significado”, “significado de um aspecto” e “cegueira de significado”? São conceitos da filosofia da psicologia de Wittgenstein. Nos estudos sobre a linguagem, a expressão verbal de uma experiência (e.g. emoção, sensação, pensamento, impressão visual, etc.) não está no mesmo nível que outras expressões naturais. Em fenómenos e conceitos psicológicos (e.g. compreender o significado de uma palavra ou exprimir uma sensação de dor), Wittgenstein argumenta que o uso característico de verbos psicológicos representa a natureza peculiar do pensamento. Esta questão está relacionada com a experiência do significado. Numa perspectiva pragmática, se o significado de uma palavra é o seu uso, mostramos entendimento sobre uma palavra em particular quando a usamos. Partindo do estudo de Wittgenstein sobre a linguagem, o objectivo é discutir a expressão linguística da experiência e a sua ligação a casos psicológicos particulares, como os três acima referidos. Wittgenstein admite que há pessoas que, simplesmente, não têm a capacidade de ver algo como tal, i.e., não podem experienciar o surgimento de um aspecto ou ver a mudança de um aspecto para outro. Wittgenstein designa este caso de “cegueira” e compara-o à falta de “ouvido musical”.

Compreender esta problemática evita mal-entendidos conceptuais e discursivos, pois são conceitos organizados e desenvolvidos em torno da grande preocupação com as variações da experiência de significado em diferentes jogos de linguagem, i.e. expressões que variam ou se desviam de uma forma, norma ou significado padrão. Embora esses jogos de linguagem sejam simples usos comuns da linguagem, revelam se estamos conscientes acerca do significado das palavras.

Por conseguinte, com base nas últimas palestras e discussões de Wittgenstein de 1946-47 sobre filosofia da psicologia, pretende-se neste artigo discutir os usos do conceito de “cegueira de significado” (*meaning-blindness*) no contexto da sua obra em torno de temas afins como experiência, linguagem, significado e compreensão. Seguindo uma abordagem teórico-conceptual baseada na psicologia linguística e filosofia da gramática de Wittgenstein, discute-se a tese de que qualquer produção linguística altera o uso comum da linguagem. Esta perspectiva é uma compreensão para sublinhar as dificuldades naturais reveladas por uma semântica intersubjectiva representada e evidenciada pelo conceito de “cegueira de significado”.

Considerando os propósitos deste artigo, as conclusões apresentadas são as seguintes: i) todos os processos de comunicação iniciam-se com um mínimo de “cegueira de significado” e desenvolvem-se até à compreensão mútua dos interlocutores; ii) a “cegueira de significado” pode permanecer, ser reduzida ou totalmente erradicada com o entendimento comunicativo mútuo no processo de comunicação; iii) existe uma semântica intersubjectiva que permite a compreensão do que se significa quando é codificado e expresso.

A linguagem é sempre um acordo de uma forma específica de vida, segundo Wittgenstein. O uso de uma linguagem é uma expressão de uma determinada forma de cultura. Se a linguagem é um acordo, o conteúdo de uma experiência não pode ser exteriorizado ou o significado de um enunciado expressivo ou descritivo pode ser entendido sem uma convenção prévia sobre os significados e as regras que regulam o uso dos signos. As palavras impactam quando as ouvimos ou as vemos/percebemos como um som ou marca (um signo) e apreendemos seu significado.

2 OS FUNDAMENTOS DA COMUNICAÇÃO E DA LINGUAGEM

Seja verbal ou não verbal, a comunicação é um processo geral, multifacetado e ambíguo de interacção e intersubjectividade semântica. Só nesta condição é possível a comunicação servir para a transmissão de mensagens e a mútua compreensão entre os interlocutores. Esta condição está adstrita à própria etimologia dos termos latinos *communicatio* e *communicationis* como o acto de comunicar ou partilhar, i.e. colocar em comum ou ter em comum, partilhar. É assim que costumamos entender este termo como o processo de transmissão de informação codificada que estabelece uma relação entre falantes por meio de um sistema estipulado de signos (que actuam como estímulos), a ponto de as acções, pensamentos, intenções ou sensações de um emissor estimularem e provocarem respostas correspondentes no receptor.

A comunicação é um processo de interacção e exteriorização que permite intersubjectividade semântica, i.e., entendimento recíproco acerca dos significados que se transmitem através das formas de linguagem. Na filosofia de Wittgenstein, mais vocacionada para questões sobre a linguagem, a gramática e o significado, a comunicação também se enquadra como objecto de interrogação filosófica e surge como um problema prático derivado da experiência individual de ter uma sensação ou um momento subjectivo de existência. Esta experiência é interior, mas dirigida ao outro num processo de interacção. A comunicação é entendida como a relação privilegiada baseada em experiências subjectivas e transmissíveis.

A atenção de Wittgenstein é para a linguagem informal da vida cotidiana. O seu interesse filosófico sobre a linguagem está no facto de que a linguagem é essencialmente um meio de comunicação. No entanto, existem alguns requisitos mínimos que uma forma de comportamento linguístico deve atender para ser inteligível, argumenta Glock (1996, p. 128). A linguagem não é apenas estar em concordância de opiniões, mas em formas de vida. A linguagem é uma forma de vida. O uso de uma linguagem é uma manifestação e uma expressão (i.e. um acto de comunicação) de uma forma de cultura. A comunicação requer que uma ideia expressa pelo emissor seja (re)produzida no receptor. De acordo com as *Philosophical investigations* (cf. Wittgenstein, 1996), se a linguagem deve ser um meio de comunicação, deve haver concordância não apenas nas definições, mas também nos juízos (Wittgenstein, 1996, § 242).

A comunicação não é uma questão de fazer algo acontecer na mente do ouvinte, i.e. a apreensão de um sentido, explica Glock (1996, p. 373). Para participar num processo de comunicação, os interlocutores devem usar e aplicar o mesmo jogo de linguagem. Segundo Wittgenstein, operamos com signos nos jogos de linguagem. Para a eficácia desses sistemas de comunicação, que funcionam como mecanismos, espera-se que os interlocutores de um código sejam capazes de operar os signos correctamente. O que significa “operar signos”? Significa participar num processo de comunicação e interacção com outros falantes, usando signos para referenciar a realidade. É nesses processos que os signos adquirem a sua importância e cumprem a sua função dentro do sistema ou código a que pertencem.

O que é um código? Um código é o sistema convencional e estruturado no qual os signos se organizam; é o conjunto de signos e das respectivas regras de uso lógico e de combinação desses signos, o que permite conceber, representar, transmitir (codificar), bem como ler, compreender e interpretar (descodificar)

informações. O código é um sistema de significação e comunicação utilizado socialmente. Conhecer uma língua é saber usar o seu código e saber o que pode ser afirmado através do uso dessa língua, i.e. através da aplicação dos seus signos. Conforme refere Wittgenstein, não podemos esquecer que uma palavra não adquiriu um significado que lhe foi dado por um poder independente de nós; uma palavra tem o significado que alguém lhe atribuiu (Wittgenstein, 1998b, p. 28).

O homem possui a capacidade de construir linguagens com as quais pode expressar qualquer sentido sem ter nenhuma noção de como e do que significa cada palavra. Tal como se fala sem saber como os sons individuais são produzidos. A linguagem corrente é uma parte do organismo humano e não menos complicada que este. É humanamente impossível extrair imediatamente dela a lógica da linguagem. A linguagem mascara o pensamento. É tanto assim que de forma exterior da roupa não se pode deduzir a forma do pensamento mascarado; porque a forma exterior da roupa é concebida, não para fins inteiramente diferentes. Os acordos tácitos para a compreensão da linguagem corrente são enormemente complicados. (Wittgenstein, 1999, § 4.002).

E o que é um signo? Segundo a tradição semiótica medieval de Santo Agostinho (1991, p. 48), um signo é “alguma coisa que se mostra a si mesmo aos sentidos e também outra coisa ao espírito” (i.e. *signum est et quod seipsum sensui, et praeter se aliquid animo ostendit*).

O signo é usado para transmitir uma informação, para indicar a alguém alguma coisa que um outro conhece e quer que outros também conheçam. Ele insere-se, pois, num processo de comunicação deste tipo: fonte-emissor-canal-mensagem-destinatário. (Eco, 2004, p. 25).

FLP 24(2)

Os signos são artefactos que se referem a algo que não eles próprios, i.e. são construções significantes (Fiske, 1993, p. 13) e formam-se por duas partes: significante e significado. O primeiro é sensível e o segundo é inteligível.

Quem diz signo deve aceitar a existência de uma diferença radical entre significante e significado, entre sensível e não sensível, entre presença e ausência. O significado [...] não existe fora da sua relação com o significante – nem antes, nem depois, nem em parte alguma; é o mesmo gesto que cria o significante e o significado, conceitos que não podemos pensar um sem o outro. Um significante sem significado é simplesmente um objecto, é, mas não significa; um significado sem significante é o indizível, o impensável, o próprio inexistente. (Ducrot; Todorov, 2011, p. 122).

Peirce apresenta uma definição de signo baseada na ideia de tríade, i.e. num conjunto de três elementos em inter-relação. Segundo os *Collected papers*:

[...] um Signo ou *representamen* (representante) é um Primeiro, que mantém com um Segundo, chamado o seu Objecto, uma verdadeira relação triádica tal que é capaz de determinar um Terceiro, chamado o seu Interpretante, para que este assuma a mesma relação triádica relativamente ao dito Objecto que a relação entre o Signo e o Objecto. (Peirce, 1978, § 2.228).

Por conseguinte, qualquer comunicação envolve signos e códigos. Estes são condições *sine qua non* para haver comunicação, significação ou qualquer representação ou expressão com significado ou sentido. Os signos e os códigos são acessíveis, partilháveis e transmitidos (Fiske, 1993, p. 13). Só assim podem servir como elementos cruciais de qualquer processo de comunicação e/ou relação social.

A relevância de discutir as condições de comunicação (i.e. o uso de formas da linguagem comum) passa por uma consideração sobre o processo de codificação e simbolização do que se pretende transmitir. O conteúdo de uma experiência não pode ser exteriorizado ou o significado de um enunciado expressivo ou descritivo não pode ser entendido se não existir uma convenção prévia para definir e regular o possível uso preciso dos signos. Como no caso de um dado signo X, existe uma convenção que especifica o que (e como) podemos e devemos codificar o sistema de signos ao qual X pertence.

Qualquer comunicação pressupõe uma forma de linguagem e o conhecimento prévio do código estabelecido que define o significado atribuído aos signos. Seria mais correcto dizer que a experiência é exteriorizada (e não simplesmente comunicada) por meio dos signos de um determinado sistema, na medida em que é revelada, manifestada externamente (e não transmitida deliberada e ostensivamente). O aspecto sensorial do signo (o significante, i.e. o elemento perceptível e externo) cumpre a função primordial de ser susceptível de ser recebido pelos órgãos sensoriais do interlocutor. A significação transporta o significado atribuído ao significante e resulta de uma elaboração mental. A significação também tem um papel importante no processo de exteriorização da experiência, mas o signo se torna presente nos interlocutores por meio da sua parte significante e apresenta-lhes o conteúdo codificado da experiência exteriorizada.

Todavia, devem ser esperados casos de desvio ou anomalia (relacionados à aplicação de significados) na compreensão da expressão/comunicação da experiência. Por isso mesmo, Wittgenstein provavelmente introduz o designado conceito de “cego de significado” (“*meaning-blind*”) na sua discussão sobre filosofia da psicologia (Wittgenstein, 1998c, § 175). Este conceito está *lato sensu* ligado a processos de comunicação e significação desenvolvidos ao longo do tempo, i.e. processos diacrónicos de comunicação e significado, bem como processos que procedem da interacção dos falantes, de certa forma usando as palavras que eles consideram mais convenientes e adequadas para representar o que pretendem.

3 EXPRESSÃO E “CEGUEIRA DE SIGNIFICADO”

Durante os dois últimos anos de sua vida (de Maio de 1949 a Abril de 1951), Wittgenstein escreveu notas filosóficas de acordo com sua própria definição de “investigação conceptual”. Esses manuscritos podem ser divididos em três grupos temáticos, como esclarecem Georg H. von Wright e Heikki Nyman no prefácio do volume dois de *Last writings on the philosophy of psychology* (cf. Wittgenstein 1994, 1998d). O primeiro grupo temático, sobre conhecimento, dúvida, certeza e outros tópicos de epistemologia, foi publicado em 1969, em edição bilingue (alemão/inglês) sob o título *On certainty* (cf. Wittgenstein, 1993a). O segundo grupo trata dos conceitos de cor e foi impresso em 1977 sob o título *Remarks on colour* (cf. Wittgenstein, 1980). O terceiro grupo, em geral sobre conceitos psicológicos, trata em particular da chamada dicotomia interior/exterior, i.e. o confronto entre estados mentais e

comportamentos, e surgiu em 1992, com o título *Last writings on the philosophy of psychology I* (cf. Wittgenstein, 1998d), complementar à segunda parte das *Philosophical investigations* (cf. Wittgenstein, 1996) e outros escritos de 1946-49.

As observações incluídas neste último grupo temático não se restringem a seguir as posições de Wittgenstein sobre outros escritos. Pelo contrário, há algumas observações novas. Por exemplo, observações sobre a conexão entre experiência e linguagem, a importância e estatuto da expressão linguística de estados psicológicos ou o tratamento de conceitos psicológicos.

Conforme mencionado, por norma entendemos o termo “comunicação” como o processo de transmissão de informações codificadas. Este processo é estabelecido através de um sistema estipulado de signos. Wittgenstein se refere repetidamente ao termo “comunicação” para enfatizar o carácter linguístico das suas investigações sobre a filosofia da psicologia. Na filosofia de Wittgenstein, a relevância desse conceito pode ser demonstrada por várias observações dos seus escritos. Considerando a sua última obra filosófica, a “comunicação” deve ser entendida a par de outro conceito fundamental: “expressão”. Enquanto a expressão consiste numa manifestação comportamental associada a contextos de experiência como o de dor, a comunicação consiste na emissão de uma frase declarativa num contexto informativo, consequentemente susceptível de ser considerada verdadeira ou falsa.

Nas suas inúmeras observações sobre o assunto, Wittgenstein reflecte sobre o processo de comunicação como usualmente é entendido, i.e. conforme exposto em fundamentos no ponto anterior deste artigo. Wittgenstein critica este entendimento fundamental da comunicação como uma questão de “alguém dizer qualquer coisa a alguém”, i.e. como se todo o sentido da comunicação residisse em outra pessoa captar o sentido das minhas palavras (Wittgenstein, 1996, § 363). Wittgenstein visa o processo de linguagem comum e costumeiro como meio de comunicação (i.e. comunicação através da linguagem e *vice-versa*), o que implica acordos nas formas de vida, definições e juízos (Wittgenstein, 1996, § 242). A linguagem é necessária para qualquer forma de vida e cultura.

Em *The blue and brown books* (cf. Wittgenstein, 1998b), admite-se a hipótese de estarmos inclinados a dizer que, quando comunicamos um sentimento a alguém, algo que nunca podemos saber acontece com o nosso interlocutor e tudo o que podemos receber deste é novamente uma expressão (Wittgenstein, 1998b, p. 185). Por meio do conteúdo subjectivo das nossas experiências, que são referidas pelo uso comum da linguagem, comunicamos com outras pessoas sem saber se elas também têm a mesma experiência (Wittgenstein, 1996, § 181).

Tomando como certa e clara a diferença gramatical entre “comunicação” e “expressão”, a comunicação, ao contrário da expressão: a) é um processo ou actividade geral, multifacetada e ambígua de transmissão de informações; b) pode apontar para a polaridade verdadeiro/falso; c) pode apontar para frases afirmativas ou negativas; d) pertence normalmente a um contexto informativo/descritivo; e) é necessariamente interpessoal (não há comunicação sem duas pessoas, pelo menos: o emissor e o receptor) e pautada pela normalidade da práxis linguística e da gramática, que obrigam a algumas condições de exterioridade, racionalidade e regulação.

Muitas formas ou modos de comunicação são jogos de linguagem, actividades ou formas de vida, tais como: ordenar, descrever a aparência de um objecto, reportar um evento, ler uma história, contar uma piada, traduzir de uma

língua para outra, perguntar, agradecer ou orar (Wittgenstein, 1996, § 23). O conceito de “jogo de linguagem” surgiu na obra de Wittgenstein a partir de 1932, quando este passou a considerar a analogia do jogo com a linguagem como um todo, i.e. como uma actividade regida por regras. A ideia de um jogo de linguagem pode ter ocorrido nos manuscritos provavelmente datados de 1932-33. Também aparece em obras póstumas, como o *Blue book* (cf. Wittgenstein, 1998b), 1933-34, onde este conceito foi apresentado pela primeira vez para definir os meios simples de uso de signos ou palavras (Wittgenstein, 1998b, p. 17, 81) ou nas *Philosophical investigations* (cf. Wittgenstein, 1996), como formas de linguagem em que uma criança começa a fazer uso de palavras (Wittgenstein, 1996, §§ 5, 7).

Dada a multiplicidade de sistemas de práticas sociais de comunicação regidas por regras, os jogos de linguagem estão enraizados nas nossas formas de vida. Com este conceito de “jogo de linguagem”, Wittgenstein pretende compreender as maneiras pelas quais operamos os signos (um jogo de linguagem corresponde a cada uso diferente das palavras). Wittgenstein compara os sistemas axiomáticos a um jogo de xadrez, na medida em que o significado de um signo, assim como uma peça de xadrez, é a soma das regras que determinam suas possíveis aplicações. Assim como em qualquer outro jogo, os jogos de linguagem são autónomos, não são justificados por objectos externos, ao contrário de outras actividades como cozinhar (Wittgenstein, 1993b, p. 184-185, 1993c, § 230). Para Wittgenstein, o uso do conceito de “jogos de linguagem” realça a natureza heterogénea da própria linguagem. Pensar é trabalhar com expressões e a linguagem está sempre presente em todos os pensamentos, i.e. em todas as experiências humanas.

Mais relevante que os conceitos de “expressão” e “comunicação” nesta investigação conceptual é o conceito de “jogos de linguagem”, que nos ajudam a compreender o conceito principal de “cegueira de significado”. Este último conceito de “cegueira de significado” é entendido como uma tradução literal do termo alemão “*Bedeutungsblindheit*”. Segundo Schulte (2003, p. 67), essa expressão também é utilizada por Mauthner, mas com outro significado. Schulte não coloca de lado a conexão do conceito “cegueira de significado” com o conceito de “cegueira da alma” (“*soul-blindness*”) mencionado por Mauthner, pois duas possíveis influências de Wittgenstein são Mach e James, e ambos se referem a diversos eventos relacionados ao conceito de “cegueira da alma”.

Esta investigação conceptual é importante para entender a expressão linguística como o principal tema-problema dos últimos escritos de Wittgenstein. Nessa perspectiva, é imperativo mencionar o que Wittgenstein entende por “cegueira de significado”. Na segunda parte das *Philosophical investigations* (cf. Wittgenstein, 1996) argumenta-se a ocorrência da experiência de significado. Outras observações sobre esse assunto aparecem também nos seus últimos escritos, mas todas elas sugerem algumas questões, tais como: Como caracterizar a experiência comum da comunicação? Como comunicar a experiência? O que podemos expressar ou comunicar usando a linguagem? O que se quer dizer quando se usa uma determinada expressão da linguagem comum? O que significa “entender alguém”?

Todas essas questões são sobre expressões linguísticas regulares, comuns, e são cruciais para entender o uso comum da linguagem. Portanto, esse tema/problema é importante para a compreensão do fenómeno linguístico patológico relacionado com experiências subjectivas de significado e sentido.

Nas palestras de 1946-47 sobre psicologia filosófica (i.e. os apontamentos registados por Geach, Shah e Jackson intituladas e publicadas como *Wittgenstein's lectures on philosophical psychology 1946-47*, cf. Geach; Shah; Jackson, 1988), os conceitos “cegueira de aspecto” (“*aspect-blindness*”) e “cegueira de significado” são usados de forma intercambiável. No entanto, em escritos posteriores a essas conferências, *viz.* *Remarks on the philosophy of psychology* (cf. Wittgenstein, 1998a, 1998c) e *Last writings on the philosophy of psychology* (cf. Wittgenstein, 1994, 1998d) reserva-se a expressão “*Bedeutungsblindheit*” para uma certa incapacidade de experienciar palavras, de modo que a “cegueira de significado” é uma espécie de “cegueira de aspecto”. Wittgenstein adquire interesse na experiência do significado das palavras (*viz.* como as palavras nos impactam quando as ouvimos ou as vemos/percebemos como um som ou marca e captamos o seu significado) provavelmente sob a influência de James. As origens desse interesse remontam particularmente a *Principles of psychology*, de James (cf. 1998). Depois disso, quando Wittgenstein investigava o conceito “ver como...” (“*seeing as...*”), percebe que havia uma conexão entre o fenómeno de ver um aspecto e a experiência de significado. Este conceito não aparece na segunda parte das *Philosophical investigations* (cf. Wittgenstein, 1996), mas refere-se a casos específicos (e.g. falta de perspicácia ao usar as palavras e frases ou falta de compreensão sobre o estatuto das palavras usadas para comunicar).

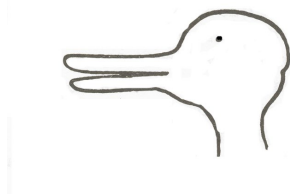
O resultado que se deduz desta investigação conceptual de Wittgenstein é óbvio: é difícil diferenciar comportamentos de uma pessoa “cega de significado” ou de uma pessoa comum com comportamentos linguísticos normais. A maneira como as palavras nos impactam quando temos uma experiência interna delas (i.e. quando simplesmente captamos o significado) não é observável. Wittgenstein usa esse conceito de forma semelhante às deficiências ou desvios de uso dos significados das palavras. Demonstra preocupação com a maneira como uma pessoa “cega de significado” age ou se comporta usando e entendendo palavras. Isso supõe como uma pessoa estaria num estado deficiente para usar o significado das palavras, comparado a um uso frequente e normal. Portanto, o conceito de “cegueira de significado” é uma espécie de nome ficcional para uma hipotética doença, transtorno ou síndrome, a fim de se referir a uma incapacidade ou falta de perspicácia não ficcional e real para experienciar palavras; uma espécie de patologia da linguagem da qual padecem certos utilizadores de uma língua que não conseguem experienciar o significado (pelo menos correctamente) de determinadas palavras.

4 A NATUREZA, CAUSAS E CONSEQUÊNCIAS DA “CEGUEIRA DE SIGNIFICADO”

A seção xi das *Philosophical investigations* (cf. Wittgenstein, 1996) inicia com a discussão sobre o que é ou o que significa “ver um aspecto” (“*to see one aspect*”). Considera uma associação directa entre os conceitos/expressões “ver um aspecto” e “experienciar um significado” (“*to experiment one meaning*”). Esta perspectiva justifica a pertinência da investigação psicológica e linguística da chamada filosofia da psicologia de Wittgenstein, porque o significado linguístico é analisado como tópico da filosofia, mas no âmbito da psicologia.

Desta perspectiva interdisciplinar segue a questão da “cegueira de significado”, que se baseia na psicologia da Gestalt, cuja representação mais conhecida é a figura ambígua do pato-coelho de Joseph Jastrow (Figura 1), conforme é exemplificado nas *Philosophical investigations* (1996, p. 194). Essa representação corresponde à hipótese de Wittgenstein de que as pessoas simplesmente têm falhas

na capacidade de ver algo como algo, i.e. pessoas sem a capacidade de experienciar a percepção de um aspecto ou de ver a mudança de um aspecto para outro. Essas pessoas, por exemplo, não conseguem ultrapassar o momento crucial e distintivo de “ver um pato” para “ver um coelho” na mesma representação.



Fonte: Wittgenstein (1996, p. 194).

Figura 1.

Wittgenstein (1996, p. 213) denomina de “cegueira de aspecto” essa patologia ou omissão e a compara com a falta de ouvido musical. A cegueira pertence ao ser humano, não ao significado. As *Philosophical investigations* (cf. Wittgenstein, 1996) revelam a importância deste conceito, confrontando-o com as expressões “ver um aspecto” e “experienciar o significado de uma palavra” (“*to experiment the meaning of a word*”). O que faltaria a alguém para ter a experiência de significado de uma palavra? Esta questão ajuda a compreender o conceito de “cegueira do significado” e a respectiva importância para a expressão. A resposta abordaria a falta de capacidade de produção e compreensão de frases e enunciados, i.e. a falta de habilidades linguísticas necessárias para a comunicação interpessoal.

De que maneira o significado de uma palavra ou de uma imagem vem até nós ou chega à nossa mente? A Figura 2 em baixo (do livro *O Pequeno Príncipe* de Saint-Exupéry, 1995, p. 8) é um signo (imagem) interpretável, coerente e significativo? Esta Figura 2 é a reprodução do primeiro desenho que o Pequeno Príncipe concebeu e mostrou sem que se conseguisse reconhecer o que representa. Em qualquer processo de semiose, i.e. de percepção da presença de um signo e reconhecimento do que o signo significa, estabelece-se a associação entre um significante (a forma sensível do signo) e um significado (a ideia ou conteúdo mental do que é representado).

A semiose é um processo dinâmico em que um utilizador e interpretante de signos de um código reconhece que um certo signo (ou veículo signico) representa um *designatum*, aquilo que o signo refere, produzindo ou suscitando um certo efeito ou resposta. A semiose é um processo de “realização” ou “revelação” do significado através de um signo. Este actua como mediador, veículo. O signo deve ter um *designatum*, uma interpretação (o efeito sobre alguém, o “tornar-se ciente” da coisa em questão como um sinal) e um intérprete (alguém), segundo Morris (1971, p. 34).

O signo é, por conseguinte, o veículo de um fenómeno e de um processo de semiose: fenómeno, porque algo acontece e é percebido através de um signo; processo, porque este signo desencadeia uma relação dinâmica de significação entre si e o que o mesmo representa ou significa. A semiose designa a operação que produz ou gera significações (interpretantes) através do uso e do reconhecimento de signos, i.e. a partir da relação que estes estabelecem entre significante e significado, conforme a definição triádica de signo proposta por Peirce (1978, § 2.228).

Assim, qualquer representação deve revelar ou indicar a intenção do emissor para ser reconhecida como tal pelo receptor. Então, qual é o significado desta imagem representada na Figura 2? A resposta a esta pergunta é apresentada na Figura 3, que é o segundo desenho do Pequeno Príncipe (Saint-Exupéry, 1995, p. 9).



Fonte: Saint-Exupéry (1995, p. 8).

Figura 2.



Fonte: Saint-Exupéry (1995, p. 9).

Figura 3.

Como poderíamos ter entendido o significado preciso da imagem (Figura 2)? A concepção pragmática da linguagem por parte de Wittgenstein admite a hipótese de uma habilidade definitiva de reconhecimento ou “sensação” para os nossos usos das palavras. No entanto, essa habilidade pode ser alterada ou até mesmo perdida, de acordo com certas circunstâncias. Também pode ser readquirida através do adestramento. Segundo Goodman, James já havia enfatizado essa sensação de palavras que pareciam adquirir um aspecto inteiramente não natural, ao serem repetidas várias vezes e perderem o respectivo significado. Repetir uma palavra não tira seu significado. Por exemplo, se pronunciarmos a palavra “til” muitas vezes e isoladamente, esta continua a ser uma “boa palavra em inglês” e assim parece, sendo este o ponto defendido por James e Wittgenstein (Goodman, 2002, p. 139).

Este exemplo introduz um caso particular de habilidade subjectiva no uso do significado: uma pessoa que sempre usou as palavras mecanicamente, quase instintivamente e sem nenhuma “sensação” de distinção entre esse tipo de uso e o uso regular. Essa distinção pertence às preocupações de Wittgenstein sobre a expressão linguística, i.e. a ideia de uso da linguagem e adestramento da linguagem durante a aquisição de habilidades para falar e compreender o que é dito/expresso.

Nas *Philosophical investigations* (cf. Wittgenstein, 1996) desenvolve-se um empreendimento conceptual no domínio da filosofia da psicologia e menciona-se a “cegueira de aspecto” associada à experiência visual. Poderia haver pessoas sem a capacidade de ver algo como algo? Como aconteceria essa lacuna? Que tipo de consequências teria? Este defeito seria comparável ao daltonismo ou à falta de ouvido absoluto? (1996, p. 213). Respondendo a essas perguntas, chamaremos a essa situação de “cegueira de aspecto” e consideraremos a seguir o que isso pode significar. De acordo com este apuramento conceptual de Wittgenstein, supõe-se que o cego para os aspectos (“*the aspect-blind man*”) não veja os aspectos mudarem.

Quem não tiver a capacidade de ver algo como algo poderia participar num jogo de linguagem como mostrar, entre essas figuras, aquela que contém uma forma ou aspecto de uma determinada cor. Uma tal pessoa seria capaz de ver um aspecto definitivo, mas não poderia ajustar-se às circunstâncias, por exemplo “mostrar agora, entre essas figuras, aquela que contém a tal forma, aspecto ou cor” (i.e. “experimentar o sentido de uma palavra”). Uma pessoa com “cegueira de aspecto”, para Wittgenstein, tem uma associação de imagem diferente de uma pessoa comum.

O uso do conceito de “cegueira de aspecto” tem uma importância evidente para Wittgenstein. Representa a possibilidade de conectar os conceitos “ver um aspecto” e “experimentar o significado de uma palavra” (Hark, 1990, p. 163). Em *Remarks on the philosophy of psychology* (Wittgenstein, 1998a, § 189) referem-se outros gêneros de cegueira: “cegueira de significado”, “cegueira de sensação” (“*sensation-blindness*”) e “cegueira de forma” (“*form-blindness*”). Mas a cegueira, neste caso aspectual, tem a ver com uma mudança de aspecto não percebida pela pessoa “cega de aspecto”. Um exemplo paradigmático de “cegueira de aspecto” é alguém incapaz de ver algo de uma certa maneira, em oposição a alguém com um olhar mais refinado (Wittgenstein, 1998a, §§ 202, 888). Segundo Wittgenstein, a importância desse conceito está na conexão entre os conceitos de “ver um aspecto” e “experimentar o significado de uma palavra”. O que estaria faltando se não experimentasse o significado de uma palavra? O que estaria faltando, por exemplo, se não se entendesse o pedido de pronunciar a palavra “*till*” e a significasse como um verbo (ou se não se sentisse que uma palavra perdera o seu significado e se tornara um mero som se foi repetido dez vezes)? (Wittgenstein, 1996, p. 214).

De acordo com Wittgenstein, o problema é a capacidade de dizer, por exemplo, a palavra “Março” (“*March*”) e significar em um momento como um imperativo e depois como o nome de um mês. Portanto, devemos perguntar se a mesma experiência acompanha a palavra nos dois momentos (Wittgenstein, 1996, p. 215). Dúvidas e confusões aparecem quando algo ambíguo é dito, i.e. usando palavras ou expressões com diferentes significados ou significados mutáveis com uma simples entonação. As mesmas palavras podem ser usadas de maneiras diferentes e, portanto, podem pretender e significar algo distinto: “Se um ouvido sensível me mostra, quando estou a jogar esse jogo, que tenho agora esta, agora aquela experiência da palavra – também não me mostra que muitas vezes não tenho qualquer experiência disso enquanto falo?” (Wittgenstein, 1996, p. 215).

Em *Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief*, Wittgenstein (1967, p. 4) apresenta o exemplo de como uma pequena mudança de aspecto altera a expressão de um rosto (Figura 4). Wittgenstein menciona que existem certos tipos de imagens que transmitem significados pictóricos inequívocos mesmo quando nunca havíamos aprendido a interpretá-los.



Fonte: Wittgenstein (1967, p. 4).

Figura 4.

Quando contemplamos a expressão de um rosto desenhado, é profundamente enganador saber com certeza a expressão objectiva representada. Mais enganador será procurar a expressão sem o rosto desenhado ou obter a expressão de um rosto desenhado dualístico. As imagens de rostos (Figura 4) não significam uma forma de estética reducionista, i.e. não isolam as nossas possíveis reacções face as expressões que os rostos apresentam. As expressões das imagens dos

rostos não são hermeticamente seladas. Não revelam efeitos isolados quando as experienciamos, i.e. quando decodificamos os significados adjacentes de cada experiência simbolizada; quando apenas vemos os aspectos e experienciamos um determinado significado. A questão tem a ver com as nossas reacções perante diferenças subtis entre os rostos apresentados. É preciso sermos estimulados a ver as conexões entre as linhas dos desenhos dos rostos. Só assim é possível mostrar a importância de fazer conexões (entre expressões, formas ou aspectos) nas nossas percepções e compreensão em ver aspectos dos signos/imagens.

Os signos convidam à interpretação. Só há interpretação se existir matéria-prima para a interpretação, i.e., significados e sentidos dos signos para serem percebidos, reconhecidos e pensados num processo de semiose. Os signos (em particular os conceitos) parecem querer dizer sempre mais do que deixam antever de um modo superficial, como se guardassem o que dizem em si mesmos. Esta questão está subjacente à tese “o símbolo dá que pensar”, expressa por Ricoeur (1959, p. 66). Há possibilidade de escapatória do pensamento face ao significado (representação corrente, denotada) e sentido (representação particular, conotada) imposto pelo símbolo enquanto sub-classe de signo, i.e. a possibilidade de interacção forçada e de livre pensamento. Se o signo/símbolo dá que pensar, primeiro verifica-se a semiose e depois a tarefa de interpretação e conceptualização para eliminar as aporias da linguagem. Esta tarefa corresponde ao trabalho sobre os conceitos. É neste sentido que Deleuze e Guattari (1992, p. 10-12), por mais afastados que as suas perspectivas filosóficas estejam da de Wittgenstein, realçaram que “a Filosofia é a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos” e que “o filósofo é o amigo do conceito, é conceito em potência”. Esta questão implica a relação dos signos com o conhecimento e com a acção. Sobre esta relação, Ricoeur refere:

[...] o mesmo gesto de levantar o braço, na série de quadros de Giotto na capela Arena de Pádua, significa alternadamente o baptismo do Jordão, o milagre de Caná, a expulsão dos vendilhões do Templo, a saudação à cidade de Jerusalém, etc. A acção ‘levantar o braço’ interpreta-se de cada vez em contextos diferentes. Na teoria do conhecimento, a situação paralela a isto é o ‘ver como’ de Wittgenstein. (Ricoeur, 2013, p. 64).

Segundo este exemplo, um gesto possui significados distintos em situações diferentes, independentemente da sua simplicidade e banalidade. A referência à expressão “ver como” de Wittgenstein prende-se com a pressuposição de um relativismo cultural associado ao que significam os símbolos em geral e cujos significados variam consoante os contextos. Com o exemplo do gesto de levantar o braço verifica-se a arquitectura lógica da percepção e do agir, que permite isolar as acções de base das acções mediadas. Da mesma forma que um signo pode possuir vários significados (e.g. homonímia), dois signos podem ter o mesmo significado (e.g. sinonímia) ou dois signos estarem associados a diferentes e respectivos significados e o mesmo referente (e.g. “Estrela da manhã” e “Estrela da tarde” para referirem o planeta Vénus), também um gesto é relativizado nos seus significados pelas circunstâncias representadas por Giotto e referidas por Ricoeur. Os significados e os sentidos dos signos são tão relativos ao ponto de dependerem também do fenómeno da apofenia, como no exemplo da parábola hindu do cego que toma um elefante por Deus (Schmaltz, 2003, p. 1-2).

A capacidade do falante (a sua condição para seguir as normas e ter comportamentos linguísticos adequados) é a condição *sine qua non* para o processo de expressão linguística. Isso pode ser padrão de acordo com as normas e desvios gramaticais seguidos. Apesar de ver um aspecto, uma pessoa com a anomalia ou incapacidade semântica em experienciar o significado de uma palavra (i.e. uma pessoa com “cegueira de significado”) poderia participar nos mesmos jogos de linguagem e processos de comunicação quotidianos.

Nos escritos póstumos *The blue and brown books* (cf. Wittgenstein, 1998b) ditados entre 1934-35, apontam-se diferentes tipos de jogos de linguagem. Esses jogos de linguagem funcionam como “sistemas comunicativos”. São formas culturais, compartilhadas de vida que promovem a interacção pública e verbal. As preocupações conceptuais de Wittgenstein giram em torno do problema em definir o alcance dos seus estudos sobre a expressão linguística da experiência na denominada filosofia da psicologia: o desvio e a norma do nosso uso da linguagem. Existem vários usos da linguagem e alguns critérios que apontam para o que é normal ou desvio usando a linguagem. A gramática é um conjunto de critérios para evitar patologias semânticas e problemas de compreensão, como um certo tipo específico de “cegueira de significado”.

Os signos adquirem os seus significados nas nossas formas de vida, na nossa prática cultural e social onde estão os jogos de linguagem (Wittgenstein, 1998c, § 504; 1998d, § 913). Defender esta tese é seguir uma concepção antropológica da linguagem. É o que Wittgenstein faz com o conceito de “jogo de linguagem” enquanto forma de vida, prática linguística ou uso corrente da linguagem. O conceito de “cegueira de significado” é ambíguo e é uma espécie de “cegueira semântica”. No entanto, parece necessário excluir do significado deste conceito o caso de uma pessoa que nasceu sem o sentido da visão, porque o que falta a um “cego de significado” não é um certo tipo de sensação ou impressão sensorial. Segundo Schulte (2003, p. 68), não seria correcto dizer que um “cego de significado” é incapaz de fazer algo, em geral, com os significados das palavras ou com os significados das palavras ambíguas. Wittgenstein mostra explicitamente que esse tipo de cegueira permite ao “cego de sentido” dizer, em certo momento, que um sentido que lhe veio à mente e que, posteriormente, um outro sentido também lhe ocorreu (1998a, § 242). Para Schulte, a capacidade que falta a um “cego de significado” não o impede, como Rhees correctamente enfatiza, de ser tão capaz quanto as outras pessoas de participar na maioria dos jogos de linguagem. Por outro lado, o que lhe falta não é algo que poucas pessoas têm, como o “olho de pintor” ou “ouvido de músico”; o que lhe falta é algo como um “ouvido musical” (Schulte, 2003, p. 68). Um “cego de significado” seria semelhante a alguém que é capaz de distinguir “piano” e “forte”, “allegro” e “andante”, mas incapaz de fazer qualquer coisa como Schumann ou conforme a indicação “toque isso [ou ouça isso] como se fosse a resposta” (Schulte, 2003, p. 68).

Assim, o que falta ao “cego de significado” não é uma experiência sensorial (e.g. a visão) nem o domínio de uma dada habilidade (e.g. ver e distinguir cores), mas uma experiência de significado ou um tipo específico de experiência de significado. Schulte (2003, p. 70) compara uma pessoa nessa situação com um músico tocando mecanicamente (independentemente da pauta, da plateia ou do contexto) ou uma pessoa bebendo diferentes tipos de vinho sem notar nenhuma diferença. Em alguns casos, acrescenta Schulte, é possível ajudar essas pessoas a adquirir o que lhes falta e o problema se volta para a técnica de uso e adestramento da linguagem, i.e. formas

que permitam a aquisição de habilidades por meio da aplicação e compreensão correctas de significados. Um “cego de significados” será capaz de (re)aprender as técnicas de expressão e compreender diferentes significados, bem como um vocabulário para comunicar com significados precisos e compreensíveis.

4.1 A atmosfera das palavras

São aporias os usos de palavras com mais de um significado. Por exemplo, a palavra “*still*” pode ser um conectivo (“*still*”) e um verbo (“*to calm*”); a palavra “*despite*” pode ser um nome (“*spite*”) e uma preposição (“*although*”) (Wittgenstein, 1998a, § 333). Os mal-entendidos na linguagem surgem do uso superficial da gramática, que olha apenas para a estrutura ou características das palavras. Segundo Wittgenstein, para evitar mal-entendidos e erros conceptuais na actividade filosófica, devemos considerar uma dimensão profunda da gramática, a atmosfera de cada palavra dentro do jogo de linguagem ao qual pertence. Por conseguinte, o que é a “atmosfera da palavra” (“*atmosphere of the word*”)?

Se eu disser “*Mr. White turned white*” (“O Sr. Branco ficou branco”), quero dizer o primeiro “Branco” como nome próprio e o segundo como nome comum (adjectivo), pois minha experiência de significado (associada à palavra “branco”) diz que coisas diferentes têm de acontecer na minha mente no primeiro e no segundo uso da palavra “branco”, i.e. o domínio da gramática torna-me consciente dos significados correctos do primeiro “branco” e do segundo “branco”. Quando pronuncio a frase da maneira usual, tendo em mente a mudança de significado, algo acontece: a compreensão distinta do meu primeiro e segundo “branco” quer para mim (a minha intenção de produzir uma significação) quer para o meu interlocutor (a sua compreensão do significado), e não uma espécie de desfile de significados das palavras na mente.

O que Wittgenstein parece dizer é que cada palavra familiar carrega uma atmosfera para ser usada e compreendida correctamente. A possibilidade de usar as palavras no seu contexto adequado e no seu significado preciso é dada pela experiência do significado. Se os possíveis usos de uma palavra flutuam diante de nós em meias sombras enquanto a dizemos ou ouvimos, isso simplesmente conta para nós, mas comunicamos com outras pessoas sem saber se elas também têm essa experiência (Wittgenstein, 1996, p. 181).

A minha experiência baseada nos significados das palavras é idêntica ou semelhante às experiências das outras pessoas, i.e. todos aqueles que compartilham uma língua têm as mesmas experiências de significado. Mas as minhas experiências de significado apenas e simplesmente valem para mim, assim como as experiências de significados de outras pessoas são subjectivamente válidas e funcionais para elas.

Consequentemente, o significado de uma palavra não é a experiência que se tem ao ouvi-la ou proferi-la; e o sentido de uma frase não é um complexo de tais experiências (Wittgenstein, 1996, p. 181; 1998d, § 361). É a experiência gramatical que nos ensina que cada palavra parece ter um carácter diferente em contextos diferentes e, ao mesmo tempo, sempre tem um carácter singular, uma fisionomia única, como se olhasse para nós.

In toto, “experiência de significado” refere-se à aplicação da linguagem que intenciona a compreensão através do sentido. A relevância do conceito de

“experiência de significado” revela-se quando ansiamos pela compreensão da linguagem; quando realmente sentimos que precisamos ser compreendidos através das palavras que pronunciamos. Rimos dos trocadilhos porque entendemos os significados das palavras e, nessa medida, experimentamos esses significados (Wittgenstein, 1998d, § 711). É como a experiência da “palavra que acerta”, em que se pronuncia uma palavra precisa ou adequada em relação ao que se pretende expressar. Nesta perspectiva, Wittgenstein menciona o “acto de significar” no jogo para significar a coisa certa, i.e. nenhuma outra palavra ou significado serviria para um preciso uso e contexto que teria ou exigiria um específico significado (Wittgenstein, 1998d, p. 78). Não haveria melhor expressão do que “a palavra que acerta o alvo” para representar o propósito principal de qualquer acto de significação: expressar a coisa certa, “aquela” atmosfera.

É através da “experiência de significado” que todos os falantes de uma língua adquirem as suas competências para usar os signos arbitrários e se fazerem entender. Segundo Wittgenstein, o significado é uma fisionomia. O significado de uma palavra é uma fisionomia particular que reconhecemos (Wittgenstein, 1996, § 568 e p. 181, 210). Saber usar uma palavra é reconhecer a fisionomia familiar da palavra ou ter essa sensação sobre seu significado (Wittgenstein, 1996, p. 218).

Por exemplo, pensemos no caso proposto por Wittgenstein (1998d, § 712): as palavras trocadas por amantes, palavras carregadas de sentimentos, como as palavras de um poema, que não podemos simplesmente decidir substituir por quaisquer outras. Até o simples tom das palavras pronunciadas altera a compreensão de uma expressão. O falante não pode mudar as palavras sem também mudar o tom emocional subjacente. É como se cada palavra tivesse sua própria atmosfera, além do seu significado (Wittgenstein, 1998d, § 726).

Uma pessoa que não experienciasse o significado de uma palavra não teria um conjunto de habilidades (Goodman, 2002, p. 155), como tomar a mesma palavra como substantivo ou verbo; sentir uma palavra que ele entende como tendo “um leve aroma definido”, “uma atmosfera”, “um carácter diferente” ou “algo imponderável” correspondendo à sua compreensão da palavra (Wittgenstein, 1998a, § 243). Essa pessoa não experienciaria o duplo sentido dos trocadilhos. Uma pessoa “cega de significado” só poderia focar-se num sentido/significado.

A atmosfera da palavra indica o lugar da palavra no significado da frase (Wittgenstein, 1998a, § 335; 1996, p. 182). As dificuldades para expressar a experiência são óbvias e o uso de “*Bad as things are, still they might be worse*” é duvidoso, pois não é possível saber exactamente quando e como desenvolvemos a “atmosfera da palavra” (“*still*”) ou a “sensação de significado” (“*meaning-sensation*”) quando aprendemos a falar. Uma hipótese para entender o conceito de “cegueira de significado” poderia ser a imprecisão da aquisição da palavra/expressão “sensação de significado”. Nesse caso, todos os falantes têm “cegueira de significado”, pois ninguém consegue lembrar quando aprendeu a falar ou a usar uma determinada palavra, quando desenvolveu a “sensação de significado” ou quando e como começou a desenvolver as supostas “sensações de significado” para as palavras que usa (Wittgenstein, 1998a, §§ 346, 348). A dificuldade e a complexidade de indagar os significados pressupostos por meio de uma expressão são exemplificadas quando alguém refere “sinto que penso na minha cabeça”, pois o que isso significa não poderá ser revelado (Wittgenstein, 1998a, § 350). Quando aprendemos a expressão

FLP 24(2)

“na minha cabeça”, associamos o que isso significa à ideia de actividade de pensamento. Aprendemos os significados das palavras por meio de associações com o uso que podemos fazer (Wittgenstein, 1998a, § 354). Por exemplo, aprendemos a expressão “a palavra X tem o significado Y” associando o significante e o significado, i.e. associando o que representa a ideia a transmitir e o conteúdo próprio da ideia a transmitir. A partir desta estrutura desenvolvemos um processo que nos permite adquirir o significado da experiência linguística. É o uso comum da linguagem que nos permite dizer, por exemplo, “é isso que eu quis dizer com esta palavra”.

Casos de desvios ou anomalias atinentes à aplicação dos significados das palavras devem ser considerados na discussão sobre a expressão da experiência. Talvez por isso Wittgenstein (1998a, § 175) introduz o chamado conceito de “cego de significado”. Para evitar esses desvios e anomalias, a atmosfera da palavra e a gramática profunda são úteis no uso quotidiano da linguagem.

4.2 Inter-subjectividade semântica

O conceito de “cegueira de significado” está vinculado, *lato sensu*, aos processos de comunicação e compreensão do significado. Os processos de comunicação e a compreensão do significado são ambos diacrónicos; ambos se desenvolvem ao longo do tempo e procedem da interacção dos interlocutores. Usamos as palavras consoante maneiras e critérios; escolhemos as palavras que consideramos mais adequadas para representar o que pretendemos dizer. Portanto, se alguém disser “pela maneira como eu ouvi a palavra X, ela significava Y para mim”, estará a referir-se a um momento no tempo e a um emprego específico da palavra (Wittgenstein, 1998a, § 175). Há uma relação relevante com um determinado momento no tempo e os “cegos de significado” perderiam essa relação.

O tempo e a interacção determinam os significados e as maneiras de usar as palavras. Uma palavra pode significar coisas completamente diferentes consoante o contexto onde está inserida. Wittgenstein (1998a, § 37) já havia alertado para essa peculiaridade linguística, a respeito da contradição, quando refere o exemplo em dizer “isso é bonito e isso não é bonito”, apontando para objectos diferentes e pronunciando as palavras “isto” e “bonito”.

Apesar de a mesma palavra “isto” significar coisas diferentes em cada um dos dois momentos ou períodos de tempo em que é aplicada, os dois usos de “isto” têm o mesmo significado. No entanto, não podem ter o mesmo referente, como é o caso da aplicação da expressão “isto é bonito e isto não é bonito”. Caso contrário seria o mesmo que sustentar que a palavra “hoje” tem hoje o mesmo significado que tinha ontem, i.e. de acordo com o tempo do enunciado. O mesmo acontece com a palavra “aqui”, consoante o lugar referido.

Como mencionado anteriormente, na frase “O Sr. Branco ficou branco” (1998a, § 37), a primeira palavra “branco” não pode ter o mesmo nível de significado que a segunda. Portanto, a palavra “branco” não pode ter o mesmo uso. Se tivesse o mesmo uso, falaríamos apenas de uma e mesma palavra.

A associação com o tempo torna-se importante para a compreensão de palavras e expressões. O “cego de significado” perderia essa associação e, conseqüentemente, comprometeria a comunicação e o entendimento mútuos. Dizer

“pela maneira como eu ouvi a palavra X, ela significava Y para mim” refere-se a um momento de tempo e a uma maneira de usar a palavra (Wittgenstein, 1996, p. 175).

A incompreensão da sequência temporal (quando ouvimos uma palavra e atribuímos um significado em determinado momento) é determinante para a efectividade do significado. Isso nos permitiria compreender o que é referido por qualquer outra forma estranha de expressão. O conceito de “cegueira de significado” aplica-se quando não há perspicuidade dos enunciados nem compreensão dos estatutos das palavras utilizadas. Como consequência, isso não nos permite diferenciar facilmente os comportamentos linguísticos de um “cego de significado”.

Segundo Rhees, no prefácio de *The blue and brown books* (cf. Wittgenstein, 1998b) usa-se o conceito de “cego de significado” associado a deficiências ou desvios do uso da linguagem e parece interessado em como um “cego de significado” age ou se comporta durante o emprego e a compreensão das palavras. Wittgenstein supõe como seria o acto linguístico em tal situação deficiente, i.e. os efeitos semânticos causados pelo uso de palavras em comparação com situações usuais e normais.

A situação de “cegueira de significado” revela a dúvida levantada pela hipótese sobre as experiências de outra pessoa, i.e. a questão de conhecer as palavras de outra pessoa com um significado definido num momento exacto. Quando uma palavra é ouvida fora de qualquer contexto (num momento fugaz), tem um significado e, no momento seguinte, outro. Se alguém pronuncia a palavra repetidamente, a palavra parece perder todos os significados. Trata-se de algo que vem à cabeça (Wittgenstein, 1998a, § 167).

Wittgenstein usa o conceito de “cegueira de significado” para considerar a possibilidade de um uso deficiente ou confuso dos significados. No entanto, essa possibilidade não impediria a experiência e a expressão das subjectividades. Qualquer pessoa com esta patologia semântica seria um seguidor de regras atípico. A imposição da normalidade não ocorreria e as regras seriam usadas para expressar o que se pretende da forma mais preferida. Portanto, o que devemos dizer sobre quem não compreende as palavras “agora vejo esta figura assim, agora assim”, como as expressões dos rostos na Figura 4? Quem não compreende as palavras nem nota a mudança de aspecto, forma ou expressão não teria um sentido importante? (Wittgenstein, 1998a, § 168).

Existem formas de cegueira que não permitem um comportamento normal, i.e. não pressupõem o caminho frequentemente seguido pela maioria dos falantes de uma língua. Por exemplo, alguém que não gostou de ver um desenho ou uma fotografia, porque diz que um ser humano sem cor é feio; ou alguém que admira a paisagem olhando o mapa e exclamando “que vista magnífica!” (Wittgenstein, 1998a, § 170). Situações como estas são absurdas, não têm sentido.

O uso ambíguo das palavras pode indicar uma coisa quando se pretende algo diferente (Wittgenstein, 1998a, § 202). Se um emissor pronuncia uma palavra e um receptor a ouve e compreende, ambos (emissor e receptor) compartilham a mesma palavra, mas não têm a mesma experiência de significado. Portanto, é importante distinguir um uso normal de um uso desviado ou patológico de palavras. As pessoas usam a linguagem de maneiras definidas; têm certas experiências de significado.

Para Wittgenstein (1998a, § 232), se compararmos a chegada do significado à mente de uma pessoa como um sonho, a nossa conversa é normalmente sem sonhos.

Portanto, o “cego de significado” seria então aquele que sempre falaria sem sonhos, porque não teria interpretações apropriadas ou experiências de significado. Se as nossas palavras são normalmente sem sentido ou sem variações de sentido, o caso patológico seria evidente, pois usaríamos palavras e significados deficientes, inadequados ou incorrectos para relacionar diferentes realidades ou experiências.

Na perspectiva de Wittgenstein, uma pessoa nessa situação falaria sem sonhos, significados ou entendimentos. Se o relato do sonho é uma frase como “naquele momento pensei que tu querias dizer...”, sonho quando entendo uma frase, i.e. o relato do sonho. Se o significado vem à mente como um sonho, o discurso geralmente é sem sonhos, porque as palavras não são concebidas para representar a realidade de forma diferente de pessoa para pessoa. Não teríamos um acordo possível. Devido à deficiência do uso e compreensão de significados, um “cego de significados” seria alguém que sempre falaria como se não tivesse sonhos. Os significados não apareciam na sua mente (Wittgenstein, 1998a, § 235).

A mesma situação acontece com outros significados, especialmente em situações psicológicas: quando pretendemos transmitir ideias durante conversas quotidianas, os signos linguísticos são usados de forma convencional. Frequentemente, damos sinais aos nossos interlocutores para representar estados internos de dor, prazer ou compreensão. No entanto, como realmente sabemos se há transmissão do que pretendemos através dos sinais? Como sabemos que alguém está encantado? Como se aprende a expressão linguística do encantamento? Com o que se conecta? Com a expressão de sensações corporais? Perguntamos a alguém o que sente no seu peito e músculos faciais para descobrir se está a sentir prazer?

As emoções excitadas quando lemos um poema também sugerem questões. Como as palavras de um poema podem criar impressões? Como somos tocados pelo poema? Se todos os leitores se sentem impressionados ou tocados pelo poema, podemos dizer que o poema tem a expressão linguística do encantamento. Se apenas uma pessoa se sentir impressionada ou tocada pelo poema, pode ser que certas sensações sempre apareçam quando essa pessoa lê o poema. É possível um leitor sentir tristeza e querer chorar ou ter a sensação de um nó na garganta. Se um poema impressiona quando o lemos, sentimos o mesmo quando lemos algo diferente? As palavras podem dar uma resposta satisfatória ao que sentimos?

A experiência emocional que surge durante a leitura é incerta, apesar de ser provocada pela expressão linguística de um poema. No entanto, o que as palavras de um poema têm? Como provocam ou despertam impressões específicas? É a associação harmoniosa de palavras? São os significados das palavras? É o sentido geral do poema ou a ideia transmitida? Wittgenstein reforça o valor das palavras para o pensamento e a vida, dizendo que apenas no fluxo do pensamento e da vida as palavras têm significado (1998c, § 504) e que o significado das palavras, o que está por trás delas, não nos diz respeito na conversação quotidiana (1998c, § 603).

Se utilizarmos uma palavra ambígua e polissémica (e.g. palavras homógrafas com a mesma grafia, mas com significados diferentes) e pronunciamos uma frase (e.g. “estou ao banco”), os interlocutores podem perguntar qual o significado intencionado e transmitido quando ouvem a palavra “banco”. A frase pode referir-se ao banco de jardim ou à instituição financeira. Quando os interlocutores ouvem “banco”, o significado “banco de instituição bancária” pode surgir à mente. É como se um germen de sentido fosse implantado, experienciado e depois interpretado

(Wittgenstein, 1998a, § 94). Podemos supor que quem diz “vai ao banco”, tendo esta frase vários sentidos, certamente esta é uma experiência que quem tem “cegueira de significado” poderia não compreender (Geach; Shah; Jackson, 1988, p. 58).

Como perceber um significado se este for arbitrário? Entender a técnica de usar uma palavra e um respectivo significado num momento, tendo depois experiências de significado, é como tomar uma palavra ambígua de uma maneira. A “cegueira de significado” poderia ser tomada como falta da experiência na transição semântica ou na mudança de aspectos, ou como ausência das experiências (Geach; Shah; Jackson, 1988, p. 108, 113).

Se não estabelecermos o significado das palavras, os jogos de linguagem não nos permitem associar os seus significados precisos. Portanto, o “cego de significado” não teria sensibilidade para distinguir a ambiguidade da palavra “banco” e saltaria sempre mecanicamente de um sentido (“assento de jardim”) para outro (“instituição financeira”) sem perceber o momento da mudança de entendimento.

5 CONCLUSÕES

As principais contribuições deste artigo estão relacionadas com dois aspectos essenciais: a) o reconhecimento de uma importante filosofia da psicologia posterior (por isso, não tão conhecida quanto outros temas e problemas) na obra de Wittgenstein e relacionada à experiência da linguagem comum; b) o reconhecimento de que a “cegueira de significado” é um problema comum de compreensão, tão frequente quanto imperceptível. Este último aspecto é o ponto essencial que pretendemos discutir e reflectir. De facto, a “cegueira de significado” é um problema de comunicação no campo da filosofia da psicologia de Wittgenstein. Por essa razão, é importante determinar, *in primis*, a concepção de filosofia da psicologia de Wittgenstein. O que Wittgenstein entende por tal designação é uma investigação filosófica que é, no fundo, uma investigação conceptual e psicológica de feição informativa, i.e., restrita à descrição do uso de conceitos psicológicos comuns.

Este empreendimento filosófico é uma tentativa descritiva do uso das palavras, considerando a gramática, como esclarece Budd (1991, p. 1). A importância da filosofia da psicologia deriva do seu propósito, que é a dissolução de problemas filosóficos. Esses problemas só podem ser tratados com sucesso alcançando uma visão sinóptica sobre a linguagem. Portanto, a filosofia da psicologia é puramente descritiva, não explicativa. A intenção das investigações de Wittgenstein (a descrição do uso de alguns conceitos psicológicos) não é do tipo filosófico que exige precisão, mas visa a compreensão de conceitos psicológicos por meio de uma representação clara que consiste em ver as interconexões.

O conceito de “cegueira de significado” é ambíguo e complexo. A explicação de Wittgenstein sobre o significado deste conceito não é clara, apesar dos exemplos e situações apresentados nos seus últimos escritos sobre psicologia filosófica. Existem vários géneros de cegueira: “cegueira de alma” (“soul-blindness”), “cegueira da cor” (“colour-blindness”), “cegueira de forma” (“form-blindness”), “cegueira de sensação” (“sensation-blindness”) e “cegueira do aspecto” (“aspect-blindness”). Todos estes géneros de cegueira estão associados às experiências, aos momentos de mudança de X para Y e aos significados. Todos estes géneros de cegueira são “cegueiras semânticas” que comprometem os processos de comunicação e

compreensão entre interlocutores que partilham o código e a gramática. Os géneros de cegueira não permitem comportamentos linguísticos normais.

Em relação à “cegueira de aspecto”, este género de cegueira alteraria o significado de uma palavra e a compreensão do uso da linguagem. Um “cego de aspectos” não seria capaz de ver o aspecto de uma palavra e experimentar o significado correcto. Wittgenstein admite a possibilidade de alguém ser “cego” para a expressão de um rosto, como vimos na Figura 4. Uma pessoa que tivesse visto apenas uma expressão facial não poderia ter o conceito de expressão facial. A “cegueira de aspecto” levaria a observar de maneira diferente, ver coisas diferentes ou ser incapaz de ver (perceber empiricamente) os rostos e as suas expressões.

Segundo Wittgenstein, a importância do conceito “cegueira de aspecto” está no parentesco de ver um aspecto e experimentar o significado de uma palavra. O que falta se não experimentamos o significado de uma palavra? Um “cego de aspecto” não perceberia as mudanças de aspecto das coisas, mas poderia ver uma expressão facial da mesma forma que qualquer outra pessoa. O que percebo por meio da sensação (e.g. tristeza) ao ver um traço facial é a constatação de um estado de espírito triste? O que quero dizer quando digo “estás triste” ao ver apenas o rosto e a expressão? Quer dizer que vejo a pessoa (o seu rosto e a sua expressão) triste? Se a sua expressão facial me parece triste, a pessoa também está triste? Existe algum traço ou expressão objectivos a denotar tristeza ou a interpretação dos rostos da Figura 4 são subjectivas e susceptíveis de provocar equívocos? A tristeza é uma sensação objectivável ou subjectiva?

A palavra “sentido” também é equívoca. A expressão da tristeza num rosto não pode ser unívoca e explícita, não pode permitir a percepção de uma experiência de interioridade, i.e. um sentimento de tristeza. Pela expressão do rosto de alguém (incluindo os seus comportamentos) não percebo um sentimento de tristeza da mesma forma e com idêntica facilidade e certeza com que percebo a minha tristeza. Portanto, a experiência de “cegueira de aspecto” é particular e altera a compreensão de palavras e de aspectos das outras pessoas.

A comunicação patológica revela anomalias semânticas. Não é uma comunicação “regular”, mas uma comunicação “agramática”. Esse tipo de comunicação e uso da linguagem pode estar associado à “cegueira de significado”. Os últimos escritos de Wittgenstein também demonstram as diversas patologias comunicativas (relacionadas com o sem-sentido, sem-nome, infabilidade, loucura, inexistência de significados, etc.) que influenciam negativamente o sucesso de qualquer expressão linguística ou processo de comunicação.

Qualquer uso da linguagem implica o cumprimento de regras (a gramática), o que explica a atenção à filosofia da gramática (cf. Wittgenstein, 1993b). Mas recorremos a formas características de expressão linguística para facilitar o entendimento. É como um idealismo ou subjectivismo linguístico que é representado pela filosofia da psicologia de Wittgenstein. As experiências de significados e o conceito de “cegueira de significados” são exemplos desse idealismo linguístico, conforme Anscombe (1981, p. 112) reconhece. Os conceitos e os usos de qualquer linguagem prendem-se com práticas gramaticais e jogos de linguagem.

REFERÊNCIAS

- Anscombe GEM. *From Parmenides to Wittgenstein*. Oxford: Blackwell; 1981.
- Budd M. *Wittgenstein's philosophy of psychology*. Routledge: London; 1991.
- Deleuze GGF. *O que é a filosofia?* Lisboa: Presença; 1992.
- Ducrot O, Todorov T. *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores; 2011.
- Eco U. *O signo*. Lisboa: Editorial Presença; 2004.
- Fiske J. *Introdução ao estudo da comunicação*. Lisboa: Asa; 1993.
- Geach PT, Shah KJ, Jackson AC. *Wittgenstein's lectures on philosophical psychology 1946-47*. London: Harvester-Wheatsheaf; 1988.
- Glock HJ. *A Wittgenstein dictionary*. Oxford: Basil Blackwell; 1996.
- Goodman RB. *Wittgenstein and William James*. Cambridge: Cambridge University Press; 2002.
- Hark M. *Beyond the inner and the outer - Wittgenstein's philosophy of psychology*. Kluwer Academic Publishers; 1990.
- James W. *Principles of psychology*. Bristol: Thoemmes Press; 1998.
- Morris C. *Foundations of the theory of signs*, in *Writings on the general theory of signs*. The Hague, Gruyter Mouton; 1971.
- Peirce CS. *Collected papers*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; 1978.
- Ricoeur P. *Le symbole donne à penser*. *Esprit*. 1959;27(7-8):60-76.
- Ricoeur P. *O discurso da acção*. Lisboa: Edições 70; 2013.
- Saint-Exupéry A. *The little prince*. Thorndike, Me.: GX Hall & Co; 1995.
- Santo Agostinho. *De dialectica*. E. Munteanu, tradutor. Bucaresti: Humanitas; 1991.
- Schmaltz D. *The blind men and the elephant*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers; 2003.
- Schulte J. *Experience & expression: Wittgenstein's philosophy of psychology*. Oxford: Clarendon Press; 2003.
- Wittgenstein L. *Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief*. Berkeley: University of California Press; 1967.
- Wittgenstein L. *Remarks on colour*. Oxford: Basil Blackwell; 1980.
- Wittgenstein L. *On certainty*. Oxford: Basil Blackwell; 1993a.
- Wittgenstein L. *Philosophical grammar*. Oxford: Basil Blackwell; 1993b.
- Wittgenstein L. *Zettel*. Oxford: Basil Blackwell; 1993c.
- Wittgenstein L. *Last writings on the philosophy of psychology II*. Oxford: Basil Blackwell; 1994.
- Wittgenstein L. *Philosophical investigations*. Oxford: Basil Blackwell; 1996.
- Wittgenstein L. *Remarks on the philosophy of psychology I*. Oxford: Basil Blackwell; 1998a.
- Wittgenstein L. *The blue and brown books*. Oxford: Basil Blackwell; 1998b.
- Wittgenstein L. *Remarks on the philosophy of psychology II*. Oxford: Basil Blackwell; 1998c.
- Wittgenstein L. *Last writings on the philosophy of psychology I*. Oxford: Basil Blackwell; 1998d.
- Wittgenstein L. *Tractatus logico-philosophicus*. London: Routledge; 1999.

FLP 24(2)