



CENTRO DE ESTUDOS DE PRAGMATISMO  
FILOSOFIA - PUC-SP

edue

## COGNITIO

Revista de Filosofia da PUC-SP  
Centro de Estudos de Pragmatismo

São Paulo, v. 22, n. 1, p. 1-11, jan.-dez. 2021  
e-ISSN: 2316-5278 | ISSN: 1518-7187



<http://dx.doi.org/10.23925/2316-5278.2021v22n1:e56353>

## Wittgenstein, Kripke e as armadilhas do dualismo

### Wittgenstein, Kripke, and the traps of dualism

Ian da Silva Massing\*

ianmassing@gmail.com

Recebido em: 26/08/2021.

Aprovado em: 26/11/2021.

Publicado em: 30/12/2021.

**Resumo:** O artigo examina o paradoxo cético no chamado “Kripkenstein” à luz da psicologia ecológica, uma teoria cognitiva que tem como base tomar como unidade de análise os organismos juntamente com seus ambientes. O conceito de *affordance*, também basilar para a psicologia ecológica, oferece uma versatilidade importante para explicações sobre nossa percepção do mundo, e principalmente (para os propósitos deste artigo) para a percepção dos aspectos menos tangíveis (não-físicos) da realidade, as chamadas “práticas sociomateriais”. Tal abordagem da cognição se mostra valiosa na superação desse paradoxo ao permitir que a mesma seja compreendida como fenômeno coletivo, a linguagem e demais práticas que “seguem regras” estando inseridas nesse contexto como práticas construídas coletivamente que moldam a realidade humana.

**Palavras-chave:** Ceticismo. Cognição. Kripke. Linguagem. Wittgenstein.

**Abstract:** *The article examines the skeptical paradox in the so-called “Kripkenstein” with the lenses of ecological psychology, a theory of cognition that is distinguished for taking both organisms and their environments together in its analysis of mental phenomena. The concept of affordance, which is key to this understanding of cognition, allows for an important versatility in explaining our perception of the world, most notably (for the purposes of this article) the perception of its less tangible (non-physical) aspects, the so-called “sociomaterial practices”. This approach to cognition proves to be valuable in the dissolution of the paradox by allowing mental processes to be comprehended as a collective phenomenon, with language and other rule-following practices being part of the same context as collectively-built practices which shape human reality.*

**Keywords:** *Cognition. Kripke. Language. Skepticism. Wittgenstein.*

*This was our paradox: no course of action could be determined by a rule, because every course of action can be made out to accord with the rule.*

**Ludwig Wittgenstein, Investigações Filosóficas, §201.**

## 1 Introdução

Em 1953, eram publicadas as *Investigações filosóficas* de Wittgenstein, na qual consta essa conhecida e, a exemplo de seu estilo de escrita, enigmática frase. Quase trinta anos depois, Kripke publicaria *Wittgenstein on rules and private language*, na qual essa frase é tomada como o resumo (ou a conclusão, por assim dizer) de um desconcertante paradoxo cético. Já era consolidada na literatura a respeito a interpretação de que um dos temas centrais das *Investigações* era o seguimento de regras (*rule-following*), e os problemas que as concepções usuais desse proceder implicavam. A leitura de Kripke, porém, vai além da usual problemática do uso privado



Artigo está licenciado sob forma de uma licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

\* Mestrando em filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Rio Grande do Sul, Brasil.

da linguagem e similares, extraindo do texto como conclusão (se a sua leitura é fidedigna ao material de origem já deixou de ser algo relevante) uma espécie de ceticismo semântico, um paradoxo que parece sugerir a inexistência de significado em nossos enunciados. Disso se seguiria um “vazio normativo” gramatical, uma incerteza lógica acerca do que queremos dizer com o uso da linguagem, e um completo caos subjacente às nossas seguranças (ilusórias) em procedimentos derivados, como uma simples operação matemática de soma.

Mesmo levando-se em consideração as interpretações menos radicais, as *Investigações filosóficas* causaram um impacto tremendo na filosofia subsequente. A perspicácia wittgensteiniana abriu caminho para considerações menos reducionistas da linguagem e da mente, e, quase setenta anos depois da publicação póstuma das *Investigações*, podemos perceber que ganham fôlego concepções filosóficas de tais objetos livres das prisões em que se encontravam quando Wittgenstein escreveu sua obra, sobretudo livres do *indivíduo*. É curioso pensar que, à época de Wittgenstein, as concepções de cognição correntes no mundo da Filosofia eram justamente as que as vertentes mais recentes, da “cognição incorporada”, negariam, como por demais impregnadas de problemas como o que o argumento da linguagem privada instancia. O próprio texto de Wittgenstein (ou, melhor dizendo, de Kripke) pode ser tomado como uma crítica à ideia de cognição que então existia, embora ele mesmo aparentemente subscrevesse (não sem ressalvas) a tais modelos. Neste texto analisarei como uma dessas teorias cognitivas, a psicologia ecológica, pode superar o paradoxo do chamado “Kripkenstein”, e investigar uma possível origem para tal paradoxo nas concepções de cognição tradicionais.

## 2 Em busca de fatos mentais

O que o Kripkenstein usa como exemplo para colocar em xeque é particularmente perturbador, pois se trata de algo que intuitivamente parece acima de tais questionamentos: a operação matemática de adição. Não a operação em si, mas, mais precisamente, o nosso *uso* dessa operação. Kripke usa especificamente a operação “68+57”, embora ela seja apenas uma conveniência para representar uma soma com números maiores do que quaisquer que ele tenha usado antes, já que um exemplo real do tipo seria pouco prático nesse contexto (imagino que Kripke já tenha realizado somas com valores bastantes altos). Nessa esteira, ele propõe a questão do que é denotado pelo sinal “+”, o “mais”, e qual a resposta que nós, estando de posse desse significado, devemos dar à operação hipotética “68+57”. A resposta que naturalmente damos é a de que o “+” denota a função matemática da adição e que nós, estando cientes dessa *regra* e sendo capazes de aplicá-la, devemos responder “125” (o resultado matemático de “68 mais 57”). Então é colocado o questionamento cético: por que devemos responder “125”, e não algum outro valor, como “5”? A resposta intuitiva seria a de que isso não estaria de acordo com a operação que é denotada pelo sinal de “+”, que determina que a resposta certa seja “125”. Porém, como sabemos que a operação em questão necessariamente produz tal resultado se ela nunca havia sido realizada com tais números? Como determinar a aplicação correta de “+”? A mera lembrança de como usamos esse sinal no passado? Kripke introduz uma interpretação “não-padrão” do sinal “+”, que, além de denotar a adição, poderia denotar também uma outra operação que ele chama de “quadição” (*quaddition*), de acordo com a qual a resposta seria, de fato, “5”. A quadição consistiria na operação normal de adição, excetuando-se os casos em que as parcelas são maiores do que 57. Nesses casos, o resultado seria sempre “5”, inobstante os números envolvidos. As operações de adição e quadição seriam, portanto, indistinguíveis para o operador até o momento em que ele devesse dar a resposta à operação em questão, “68+57”. Toda a sua vida ele poderia ter realizado quadições, e, agora, no momento em que tal operação lhe é posta, pensar que havia realizado adições, e *erroneamente* responder “125”. O cético estaria chamando a sua atenção para essa possibilidade de erro, baseada na incerteza acerca do que quis dizer no *passado*.

A bizarrice proposta por esse interlocutor imaginário parece facilmente repelida: o operador *lembra* que no passado realizou adições, e, para chegar ao resultado de “68+57”, basta fazer a mesma coisa,

proceder da mesma maneira, de quando respondeu a outras operações similares. Isso, porém, não parece suficiente. Em nenhuma das operações passadas o operador havia orientado a si mesmo como responder a esse problema específico (dado o exemplo). É uma operação inteiramente nova para ele, o que torna o apelo aos resultados obtidos anteriormente infrutífero. *Todos* os resultados e operações já realizados por ele são compatíveis com a possibilidade de que ele estava, de fato, “quomando”, e não somando. Não serão essas operações que determinarão, portanto, o que deve ser respondido nesta instância, dado que elas consistem apenas num número finito de exemplos de aplicação do sinal “+”, todos, como dito, compatíveis com a interpretação não-padrão desse sinal. Há uma conclusão clara à qual Kripke pretende chegar com essas considerações: não há fato algum sobre o operador que determina que ele, no passado, realizou adições e não quadições. Não há nada que ele possa usar para justificar sua inclinação para afirmar que realizou uma das operações e não a outra. Na verdade, não *há* nada que *possa* ser usado para tal fim, não existe o tal fato, mesmo em recantos inacessíveis da mente. Tudo pode ser encontrado no seu passado são instâncias do uso de “+” e seus resultados, dentre os quais não consta o da operação presente. E, assim como não há fato que determine o significado passado de “+”, não existe esse fato no presente tampouco. O sinal de “+” aqui é apenas um exemplo, claro. O que está sendo dito, de modo geral, é que não existem fatos que determinem o nosso uso da linguagem, o qual é guiado por exemplos finitos que poderiam subscrever a inúmeras outras funções arbitrárias, como a quadição. Ou subscrever a função nenhuma, a um vazio semântico. Assim como “+” pode significar “quais” (*quus*) ao invés de “mais”, pode também não significar nada. Eis o paradoxo.

Há algo aqui de inquietante, não apenas porque parece tudo muito absurdo, mas porque, à primeira vista, o argumento parece enviesado. Certamente parece haver algo nas operações matemáticas além da quantidade limitada de suas instâncias já realizadas no passado. Não são os exemplos passados de adição que me guiam nas somas que realizo atualmente, e sim a aplicação do mesmo princípio, a operação em si, uma operação que *não* é a quadição. Bom, então no que consiste a adição? É algo que todos que sabem somar creem saber, é claro, e certamente existe uma definição matemática que responde a essa pergunta. Mesmo sem tal definição podemos imaginar alguma outra forma de conceber tal operação, mais simples, como contar grupos de objetos e depois contá-los novamente em sua totalidade, o que nos daria a sua soma (e é este exemplo que Kripke cita). O problema é que todos esses recursos explicativos para a noção de adição também podem, assim como o sinal de “+”, ser interpretados de uma maneira “não-padrão” pelo cético. Se ao invés de contar os objetos no passado, você na verdade os *quontou*, então o resultado da operação quando um dos grupos de objetos é maior do que algum valor arbitrário (“57”, por exemplo) deve ser “5”, de acordo com a regra da “quontagem”. Podemos adicionar mais premissas para impedir que tais subterfúgios argumentativos possam ser usados para realizar interpretações não-padrão das regras que estipulamos, só que essas premissas, também, serão vítimas de tais interpretações. Recorrer à definição matemática da adição, algo que há algumas linhas poderia ser intuitivamente pensado como um movimento seguro, já não o parece mais, pois certamente o cético aguardaria pacientemente para dar a sua versão dos fatos. Adicionar mais regras para explicar as que o cético pôs em dúvida apenas empurra o problema para outro nível, e assim sucessivamente, até esgotarmos o nosso arcabouço de instruções. Isso naturalmente nos força a pensar no que afinal estamos nos baseando ao responder problemas matemáticos, ou simplesmente ao *usar palavras*. Mesmo sem o desafio cético, nossas explicações precisam chegar a algum lugar eventualmente, uma posição que não se sustenta em mais explicações. Uma regra que não é justificada por mais regras, ou qualificada por elas. O questionamento cético nos coloca um problema a mais: seja qual for essa regra, ela pode ser interpretada de maneira não-padrão, e esvaziada de significado. O que quer que esteja na base de nossas intenções, não parece haver qualquer justificativa para que operemos de tal modo e não de outro. A coisa que nos guia em nossa vida de humanos simplesmente *não está lá*.

O que Kripke parece buscar em sua investigação é um fato mental. Ele explora outras possibilidades, entretendo a ideia de resolver o paradoxo com fatos de outra natureza, como disposições, mas demonstra

que estes seriam insatisfatórios para esse fim. Repetidamente ele fala que o que o cético busca é “um fato sobre o sujeito que determine qual operação ele realizou no passado”. Tal fato poderia ser talvez algo mais tangível, como o operador enunciar em voz alta no momento de determinar o resultado “a operação que estou realizando neste momento é a de adição, e não a de quadição”. Porém, como já devemos esperar a essa altura, tal declaração também poderia ser interpretada de forma não-padrão, seja pelo fato de ele poder estar na verdade *qualizando* a operação, ou a estar realizando em um *quomento*, ou até mesmo que o que ele queira dizer é que está realizando uma *quoperação*. Não há segurança no uso da linguagem e no apelo a regras, é o que extraímos do que foi exposto até aqui. Talvez, se abrissemos o crânio do operador e vasculhássemos seu cérebro, tal fato poderia ser encontrado em meio às rugas ali? Se no momento da operação ele estivesse conectado a uma máquina que escaneasse a sua massa cinzenta e determinasse com precisão o que ali se passa, poderíamos determinar com certeza se ele está somando ou *quomando*? Seria mais interessante perguntar *o que* exatamente encontraríamos com tais procedimentos. Essa ânsia por buscar as respostas dentro da cabeça reflete uma concepção de mente que, no mínimo, já não é popular na Filosofia. É inegável, porém, que ela reflete como o senso comum encara o mental e suas funções, uma delas sendo a linguagem, e como os filósofos na época de Wittgenstein também o faziam. A ideia de que o significado das palavras está no nosso cérebro, e que ao enunciarmos algo nele é *ativado*, como uma luz acendendo, e esse algo é o que queremos dizer, apenas transpondo esse objeto (material ou não) para a realidade física (ou, ao menos, para a realidade *fora* de nós mesmos, num sentido biológico) através das ondas sonoras que produzimos, parece satisfatória como explicação. Ou ao menos por muito tempo pareceu. O que Wittgenstein, ou Kripke, nos mostra é que não existe tal coisa. Não se acende uma lâmpada na nossa cabeça quando temos uma ideia, ou quando afirmamos algo. Não existem fatos mentais, e nem representações mentais, ou outro item intracraniano que possa determinar o que queremos dizer, ou que operação matemática realizamos no passado. Ou no presente. Superar tais concepções cognitivas é necessário se queremos salvar o conceito de mente.

### 3 Uma prisão de ossos

As concepções intracranianas de mente, largamente predominantes na época de Wittgenstein, tomavam a cognição como uma espécie de mecanismo computacional. A percepção, as ações humanas e o uso da linguagem se dariam através de complexas computações que seguiriam algoritmos (*regras*) cerebrais, o cérebro sendo o local físico que comportaria tais operações. A mente, encerrada dentro do cérebro humano, estaria conectada ao exterior por aparatos sensórios responsáveis por captar *inputs* da realidade e “transportá-los” até ela, onde seriam interpretados e adquiririam os seus respectivos significados. Existem muitos problemas com essa ideia, o Kripkenstein ilustrando um deles (mesmo que indiretamente). Cabe dizer que teorias cognitivas que tomam a mente como um computador ainda são defendidas entre filósofos, porém a ideia de mente intracraniana parece estar definitivamente em desuso. Mesmo os defensores de posições funcionalistas ou computacionalistas passaram a trabalhar com ideias de mente expandida, e de cognição *incorporada*, em oposição a cognições “isoladas” na caixa craniana. Essa tendência bastante significativa diz respeito justamente ao impacto de obras como a de Wittgenstein, embora não apenas. A ciência cognitiva e a psicologia avançaram, assim como a Filosofia, na direção de tais concepções “abertas” de mente. A teoria que pretendo abordar aqui, a psicologia ecológica, teve suas bases estabelecidas por James Gibson a partir dos anos 60, sendo precursora de concepções incorporadas da cognição, como o enativismo, mas que tem em sua característica mais marcante a integração entre o sujeito e o ambiente na análise cognitiva. Da mente enclausurada no crânio, sua prisão óssea, passamos à concepção do animal em seu meio como a verdadeira unidade a ser estudada para compreender o mental.

Uma das principais motivações para o modelo ecológico de cognição foi a discordância com a ideia de que o aparato perceptivo é caracteristicamente passivo, um mecanismo que meramente absorve o que

há no ambiente para interpretá-lo internamente. As publicações de Gibson foram, inicialmente, acerca da percepção visual, e como ela não tem como atividade central a reconstrução de um mundo tridimensional a partir da imagem bidimensional gravada em nossa retina, um mundo em certa medida separado de nós. A percepção não se inicia com um observador estático recebendo inputs do mundo, mas com um *agente*, um sujeito ativo, que interage com esse mundo e a partir disso o percebe. O corpo passa a ser central nessa concepção de cognição, portanto, pois é esse corpo que percebe o mundo através de sua interação com ele. Podemos ilustrar a diferença desse modelo para teorias mais clássicas da percepção com exemplos que alimentam o ceticismo perceptivo há séculos: uma torre vista à distância, ou um remo parcialmente submerso na água. A torre pode ser percebida como cilíndrica, e o remo como partido no ponto em que submerge na água, apesar da primeira ser na verdade de formato quadrilátero e do segundo estar intacto. Não temos aqui indícios de falhas na percepção, pois não somos observadores estáticos, presos a certas posições no espaço condenadas a interpretar o mundo erroneamente. Eventualmente nossos corpos se aproximam da torre, ou removem o remo da água, para perceber tais objetos corretamente. A percepção aqui não é tomada como algo instantâneo, que deve ser analisado num ponto estático do tempo, mas sim como um processo contínuo de interação com o ambiente, um processo que nos *fornece* certos insumos cognitivos. O que determina a “correção” de nossa percepção é a presença ou não de tais insumos. Quando vemos a torre à distância e pensamos em seu formato, o que nos falta naquele momento exato são os insumos ambientais necessários para que concebamos-la corretamente. Mas, mais importante do que isso, nos faltam os insumos cognitivos para que percebamos *oportunidades de ação* em relação a tal objeto. Assim como a percepção não é a captação passiva de um mundo exterior, os objetos da percepção não são meramente entidades tridimensionais igualmente passivas, mas sim possibilidades de interação com a realidade. Não vemos apenas uma torre, mas um objeto que pode ser galgado até seu topo. Não vemos apenas um remo, mas um objeto *segurável*, e “remável”, que permite o deslocamento sobre a água quando temos outro objeto *flutuável* e que pode sustentar a nós mesmos sobre essa superfície. Aqui a percepção e a ação são tomados como duas partes de um fluxo contínuo que se retroalimenta, a cognição um “ouoboros” que une sujeito e ambiente como parte da mesma unidade. Nessa nova entidade, por vezes referida como “sistema O-A” (organismo-ambiente), os objetos perceptivos, esses insumos cognitivos que nos comunicam as oportunidades de ação no mundo, são chamados de *affordances*.

O conceito de *affordance* é o mais fundamental da teoria ecológica da cognição, e pode ser traduzido como “acessibilidade” por falta de palavra melhor (*to afford* seria algo como “proporcionar”, “poder”, entre outras expressões relativas a ter acesso a algo). As *affordances* seriam o elemento básico na percepção do sujeito da realidade, consistindo, como dito, em *possibilidades* ou *oportunidades* de ação. Uma vantagem relevante de tomar os objetos da percepção humana (ou mesmo da percepção em geral, já que tais conceitos se aplicam a diversas formas de vida) como *affordances* é que assim a cognição é colocada em contato *direto* com os mesmos. Não existem intermediários entre a mente e o que ela percebe na psicologia ecológica, um forte contraste com as teorias cognitivas que se veem obrigadas a postular entidades que existiriam entre o organismo e o ambiente, “conectando” o sujeito e o mundo. Existe todo um cardápio filosófico composto de tais entidades, acompanhando teorias da percepção há séculos, e fazendo o trabalho de explicar como podemos apreender o mundo de dentro de nossos crânios. Irei me referir a essa variedade de objetos cognitivos como “representações mentais”, embora não seja a única expressão usada para designá-los, não tenha uma única aplicação (há uma variedade de “representações mentais” na literatura filosófica) e, talvez, não signifique *sempre* um intermediário entre o sujeito e o mundo. O fato é que é desse tipo de penduricalho incômodo (por que logo veremos, embora a seção anterior já dê uma ideia) que a psicologia ecológica deseja se livrar construindo sua teoria em torno das *affordances*. Por essa razão também não existe a possibilidade de “erro” de percepção (*misperception*) neste esquema cognitivo. Conforme pontuado acima, uma percepção “errônea” nada mais é do que a falta de disponibilidade de *affordances* no ambiente, e não a percepção enganosa de *affordances*. Não há

como perceber erroneamente *affordances* que estão presentes no ambiente e disponíveis ao organismo, uma vez que a cognição está em contato direto com elas através do ciclo contínuo de ação-percepção. É importante pontuar também que a psicologia ecológica não é uma espécie de relativismo epistêmico. As *affordances* são parte objetiva da realidade. Um organismo (ou espécie de organismos) pode perceber *affordances* diferentes de outro por conta de sua constituição física ou outras diferenças (um pássaro voando percebe uma árvore como *pousável*, um gato a percebe como *escalável*, etc.), porém a existência das *affordances* no ambiente não está condicionada à sua percepção (talvez esteja à sua possibilidade de percepção, o que não parece ser ponto pacífico na literatura, e não me agrada, particularmente). De modo geral, é importante sempre ter em mente que, assim como o sujeito não deve ser tomado como isolado do ambiente, o ambiente também não pode ser tomado como isolado do sujeito. O reconhecimento dessa inserção de um no outro não implica na relativização da percepção, apenas no condicionamento desta à constituição do organismo (o que não deveria ser algo surpreendente).

Um aspecto especialmente valioso das *affordances* para a presente discussão é a abrangência das mesmas como conceito. Os próprios exemplos supracitados já dão uma pista de como o ambiente no qual os organismos estão inseridos são, em parte, produzidos por eles mesmos: torres e remos são construções humanas, afinal. Sobretudo nossa vida humana contemporânea não deixa dúvidas de que moldamos e fabricamos nossa própria realidade: basta olhar pela janela. Porém, isso é verdade para virtualmente todos os organismos vivos. Nossa interação com o ambiente, essa relação contínua que nos insere nele, também altera *a ele* assim como a nós. Assim como um pássaro constrói um ninho ou castores constroem uma represa para tornar seu ambiente mais propício à sua sobrevivência (não só como indivíduos, mas como *espécie*), nós também erguemos torres, praticamos agricultura, dentre outras atividades que modificam nosso entorno e, por conseguinte, as *affordances* disponíveis no mesmo. Os humanos podem ter alterado o ambiente num grau muito maior do que as demais espécies, inclusive prejudicando sua própria sobrevivência em certas instâncias, mas ainda se trata essencialmente do mesmo fenômeno. Segue-se disso também que a dicotomia “natureza” e “cultura” é falsa: a cultura é parte da natureza e da atividade natural dos organismos de alterar seus ambientes. *Affordances* também são, portanto, “artificiais”, no sentido de que não existem apenas no ambiente “nu” e intocado, uma fábula insustentável, tanto porque tais locais quase não existem mais, quanto porque nunca existiram, se considerarmos a variedade de organismos não-humanos que os habitam. Para os propósitos deste artigo, porém, as *affordances* humanas serão mais importantes. Alguns artigos que tratam do tema são especialmente esclarecedores, principalmente os intitulados *Scaling-up skilled intentionality to linguistic thought* e *A rich landscape of affordances*, de Erik Rietveld e Julian Kiverstein. A interpretação desses dois autores é a de que a concepção de *affordance* deve abarcar não apenas as possibilidades mecânicas ou motoras de interação corporal com o ambiente, mas também outras possibilidades tradicionalmente consideradas menos tangíveis, que diriam respeito a aspectos *sociomateriais* da vida dos organismos. Dentre esses, a linguagem. Assim como nós construímos nossos nichos de *affordances* na realidade física, construímos também a realidade social e linguística do ambiente, tornamos nosso meio “enlanguaged” (*enlinguajado*, numa tradução horrorosa que não usarei). Eis aqui um caminho para salvar a ideia de *significado*.

Kiverstein e Rietveld elaboram o seu modelo com base na psicologia ecológica de Gibson, porém, ressaltando ao mesmo tempo um *insight* e uma deficiência da teoria cognitiva dele. O *insight* é que Gibson já considerava a distinção entre cultura “material” e “imaterial” “seriamente enganosa”, pois isso implicaria que “linguagem, tradição, arte, música, leis e religião são imateriais, insubstanciais e intangíveis”. A linguagem é, para ele, parte integrante da realidade material, assim como qualquer estrutura física natural ou construída por mãos humanas (novamente essa distinção falsa surge sorratamente no discurso). Porém, ao mesmo tempo ele considera a linguagem e outras práticas sociomateriais (para usar a expressão dos autores) como possuindo um caráter menos fundamental do que os elementos físicos mais tradicionalmente considerados no ambiente. A linguagem para Gibson apenas carrega significado

através da convenção social, em oposição a elementos mais básicos da percepção, que seriam puramente regidos pela física ecológica. Kiverstein e Rietveld consideram essa distinção problemática, pois, além de esse cenário em “camadas” sugerir uma espécie de hierarquia entre a realidade “física” e a realidade “social”, ele também implica na separação da linguagem do panorama de *affordances* disponíveis aos organismos sociais. Nossa vida seria regida por dois mecanismos distintos, um composto por leis naturais e outro por convenções sociais. Essa separação é fictícia, e será suplantada pelos autores por um modelo que une a linguagem e outras práticas sociomateriais ao resto do panorama de *affordances* que compõem a vida humana.

However, the material structure the human-environment offers should not, and cannot be ontologically separated from the social, technical and historical lives people lead (Law and Mol 1996). The alternative we favour, is to see social practices and the affordances of the material environment as forming together in action. Social practices are made possible by affordances, but at the same time affordances form out of the activities people engage in when they take part in those social practices (Van Dijk and Rietveld 2017). (KIVERSTEIN; RIETVELD, 2021, p. 179).

A origem desse problema do modelo de Gibson é separação feita por ele entre os símbolos linguísticos (inscrições ou enunciações) e os pensamentos que esses símbolos seriam usados para expressar. Tal separação deriva de uma outra delineada por ele, entre percepção em “primeira mão” e “segunda mão”, a primeira sendo a percepção imediata do ambiente pelo sujeito (de acordo com o modelo exposto até aqui), e a segunda sendo a que o sujeito incorreria ao entrar em contato com a linguagem, ou com fotos, pinturas, escrita e outras práticas sociomateriais. Na percepção de “segunda mão” o sujeito teria contato com objetos fora do seu entorno imediato, algo possível através das convenções semânticas que Gibson usa para explicar a linguagem. Tal tratamento da linguagem sob a luz do Kripkenstein é especialmente interessante. Apesar de, por um lado, Gibson contornar a dificuldade dos modelos semânticos individualistas (presas fáceis para os problemas sobre seguimento de regras expostos por Wittgenstein) apelando para uma construção coletiva do significado através de convenções, o cenário em “camadas” que ele delineia e que causa a separação entre os símbolos e seus significados no panorama cognitivo é problemático quando consideramos as interpretações não-padrão de símbolos e regras. Quando consideramos que tais símbolos são referentes a *pensamentos*, uma concepção na qual nosso paradoxo está enraizado, e que parece ser o que Gibson propunha, tal separação se torna insustentável. Mantendo-a, mantemos o paradoxo e o esvaziamento semântico da realidade.

O modelo de Kiverstein e Rietveld explica as *affordances* através do *engajamento habilidoso* com as mesmas. A disponibilidade das *affordances*, e dentre elas as que dizem respeito à linguagem, estaria condicionada à existência de organismos com as habilidades necessárias para engajar-se com elas, mas tal existência de habilidades não é tomada como algo relativo a indivíduos, mas a *formas de vida*. Esse conceito wittgensteiniano se refere aos “padrões de atividade” que existem nas ações coordenadas dos seres humanos ao longo de suas existências, padrões que formam as bases das práticas sociomateriais humanas. A vida humana seria em grande medida pautada pelas suas *formas de vida* nesse sentido, uma construção coletiva de padrões de ação que perpassa todo o seu mundo vivido. O que Kiverstein e Rietveld sugerem é que as *formas de vida* disponibilizariam habilidades através desses padrões de atividade que as definem, e que definem também os nichos ecológicos sociomateriais em que os indivíduos estão inseridos. Dessa forma, a disponibilidade de *affordances* não dependeria de indivíduos, mas sim dessas habilidades integrantes das *formas de vida* que eles “habitam”. Essa maneira coletivista de encarar a cognição é especialmente valiosa para nossos propósitos, pois uma das lições menos controversas das *Investigações* é a de que a linguagem é algo essencialmente coletivo, assim como no Kripkenstein o problema parece ser buscar fatos sobre o indivíduo, e não observar o seu entorno, a *forma de vida* na qual ele está inserido. Isso não é o suficiente ainda para determinar a natureza do engajamento

linguístico com o mundo como “affordística”, mas já aponta um caminho promissor. Retornando à ideia das *affordances* dos ambientes humanos, estabelecidas a partir das práticas sociomateriais humanas, a analogia com a linguagem se tornará evidente. O ambiente urbano, por exemplo, não se trata apenas de concreto, pedras e outros materiais moldados e concatenados para criar grandes estruturas, mas também de tais materiais organizados em torno das práticas humanas de habitação, circulação de indivíduos, práticas sociais e culturais e uma infinidade de outros fins que dizem respeito à nossa *forma de vida*. As *affordances* que existem no nosso ambiente não dizem respeito apenas às qualidades físicas do mesmo, mas a uma rede de práticas humanas coletivas que determina a existência de tais oportunidades de ação. Uma parada de ônibus tomada apenas por suas características físicas, por exemplo, pode parecer ofertar apenas abrigo contra a intempérie (e muitas vezes são usadas assim), mas quando tomamos em consideração as práticas sociomateriais relativas às paradas de ônibus, a oportunidade de esperar junto a ela por um transporte surge. O uso do ambiente físico e a forma como ele é moldado pelas comunidades de organismos cria *affordances* dependentes dessa dinâmica coletiva de vida. A realidade humana é em grande parte construída por nossas próprias práticas.

A linguagem, assim como outras práticas sociomateriais humanas, é algo que perpassa nossas vidas e está manifesta no nosso ambiente coletivo. Assim como prédios ou ruas, a linguagem é feita de materiais (mais sobre isso em breve), mas a sua manifestação se dá não meramente em relação a eles, mas à dimensão relativa às nossas *formas de vida* e as respectivas habilidades linguísticas e práticas integrantes delas. As *affordances* que nos permitem o engajamento com a linguagem são resultado da nossa imersão em um ambiente que é *enlanguaged*, e o é por conta da nossa história e práticas como coletividade. E, assim como o nosso ambiente humano e nossas práticas sociais nos colocam em contato com a linguagem, também a linguagem serve para nos colocar em contato com *affordances* que não se fariam disponíveis de outra forma. A linguagem também nos guia na realidade, estando essencialmente integrada a ela.

The materials from which speech is made—expressive bodily activities—take form through the regular ways of acting of the members of the linguistic community. The expressive possibilities available to speakers of a language—what Merleau-Ponty called “spoken speech”—are sustained by the regular, habitual patterns of talking. These established ways of speaking lay out what makes sense, and what doesn’t in the language speaking community to which the individual belongs. If a person is to speak and make themselves understood, it will only be by acting in ways that fit with the patterns for doing things already mapped out in the standing practices. (KIVERSTEIN; RIETVELD, 2021, p. 186).

O “spoken speech” citado acima se refere ao uso “corriqueiro” da linguagem, os atos de comunicação que se enquadram perfeitamente dentro dos limites estabelecidos pela construção coletiva de significados. É um uso que não é criativo ou vanguardista, por assim dizer. Há um outro uso, o “speaking speech”, que seria justamente essas duas coisas. A linguagem consiste numa rede de práticas sociomateriais estabelecidas dentro de uma *forma de vida*, porém essa rede naturalmente não é estática. Novos usos para ela são constantemente tentados através de usos mais criativos das palavras, a arte sendo um exemplo particularmente fértil de ambiente para que tais usos floresçam. Esses novos usos podem se *sedimentar* nessa rede de práticas ao longo do tempo, e se tornarem parte do uso corriqueiro da linguagem, que é a base para novas investidas para a expansão de significados. Há uma relação de interdependência aqui. A isso (ou, ao menos, a algo parecido com isso) Wittgenstein chama de *jogos de linguagem*. São esses jogos que determinam se enunciados fazem sentido ou não. A base normativa do discurso está enraizada na rede coletiva de práticas sociomateriais de determinada comunidade de organismos, e não no cérebro de indivíduos. Os jogos de linguagem dizem respeito não só ao uso das palavras, mas às práticas entrelaçadas com esses usos, que não determinam apenas o que é enunciado, mas o que tais enunciações



significam. É impossível “desentrelaçar” tal cenário: a significação necessariamente está relacionada tanto às práticas sociomateriais onde o uso da linguagem está inserido quanto aos jogos de linguagem que integram dada forma de vida. Falar ou escrever não são atividades individuais, mas sim práticas cujo significado se reporta a toda uma história de uso da linguagem que foi construída por organismos dentro de uma comunidade, ou comunidades. Um indivíduo não pode se “libertar” dos padrões estabelecidos pela coletividade em que está inserido, sob o risco de se distanciar do próprio significado das palavras. Existe a possibilidade de pequenos “avanços” originais, que depois podem ser continuados por outros indivíduos, e então tornarem-se parte da rede de práticas que envolve a todos. A vida humana é repleta de regularidades estabelecidas ao longo do tempo que a definem e, assim como uma trilha no mato surge através dos pés (humanos ou não) que a seguem, também a linguagem é construída continuamente por suas comunidades de falantes.

Resta-nos, ainda, um último incômodo pressuposto a derrubar, a respeito da relação entre pensamento e linguagem. Conforme o Kripkenstein demonstra, de nada adianta esmiuçar os miolos de alguém para encontrar ali o significado das suas enunciações ou dos seus escritos. Kripke também se debruça sobre outras possibilidades, como disposições, apenas para demonstrar que não seriam soluções válidas para o paradoxo. O modelo de Kiverstein e Rietveld parece mais promissor nesse sentido. Seguindo Merleau-Ponty, a própria separação entre pensamento e enunciação é rejeitada. O pensamento só adquire forma proposicional no ato de expressão do mesmo, na formulação dele como um ato de fala. Antes disso não existe um pensamento “proposicional” definido, apenas um “sentimento rudimentar”, algo vago e incipiente, como quando não sabemos exatamente a palavra a ser usada. A linguagem, portanto, dá forma aos pensamentos, e não o contrário. Ela não é uma “capa” com a qual os envolvemos, lançando-os para fora de nossas cabeças. Eles não existem dentro das nossas cabeças. Ou melhor, se formos seguir nessa metáfora, podem existir apenas num sentido mais fraco, quando os formulamos como frases mentalmente, mas não os vocalizamos ou escrevemos. Esse ato de tornar o pensamento em algo proposicional já é, de acordo com este modelo, um ato de enunciação, porém que não é levado a cabo. É como se falássemos sozinhos, fazendo flutuar pensamentos nas águas profundas e indeterminadas da nossa mente. Um ato imaginário de enunciação. A formulação de um pensamento e a sua expressão são, portanto, essencialmente a mesma coisa. Disso se seguem alguns corolários importantes. Para além do já citado fato de que a linguagem molda o mundo e as *affordances* para seus partícipes, ela também o faz com seus *pensamentos*. Não apenas palavras e significados, mas pensamentos circulam dentro de uma *forma de vida*, sendo sedimentados através da regularidade de sua repetição, sendo continuados historicamente pelos indivíduos de uma comunidade. Pensamentos também são, portanto, práticas sociomateriais, compostas a partir das atividades corporais relativas à expressão da linguagem (fala, escrita, movimentos expressivos do corpo, etc.), e, a exemplo dos objetos físicos, não se resumem a suas características materiais, num sentido tradicional. Também eles são perpassados pelas construções coletivas de significado que caracterizam a realidade como um todo, o que os torna, também, objetos *comunitários*, não individuais. Assim nos libertamos da prisão de ossos do cognitivismo clássico. Mais, nos libertamos de nossas próprias individualidades para reconhecer a nós mesmos como componentes de um todo que pode ser considerado cognitivo. Resta indagar quem nos aprisionou.

#### 4 O pecado original cartesiano

Todos os problemas examinados até aqui, desde o Kripkenstein, passando pelas representações mentais até o individualismo semântico e cognitivo, apontam para uma mesma origem na refundação da Filosofia ocidental empreendida por Descartes. A dúvida cética cartesiana, obtida através de um cenário montado em torno de um protagonista, uma situação fictícia que descola o indivíduo do seu ambiente, é, em última

instância, o que aprisionou a cognição dentro do crânio, originalmente. A Filosofia tomou, a partir de então, o rumo de buscar reconstruir o mundo como que visto sob os olhos de humanos isolados, a única certeza imutável sendo a da existência do próprio indivíduo. Irônico seria se, ao fim, descobríssemos que justamente o que parece não existir é o indivíduo, um mero aspecto de uma coletividade de organismos. Mas as ideias cartesianas, e seus corolários *dualistas*, estão entranhadas no senso comum, e, até pouco tempo atrás, o estavam na Filosofia. O cognitivismo clássico e sua visão mecanicista da mente, uma caixa trancada dentro de nossas cabeças, ligada ao *mundo exterior* por fios condutores de sinais elétricos, é uma reprodução científica do eu cartesiano, uma *coisa pensante* flutuando no vazio. A diferença é que não é Deus que fia nossos sentidos, mas sim uma concepção abstrata de mente como *software*, projetada a partir da matéria orgânica que temos entre as orelhas. O corpo é um mero acessório, um fantoche extenso manipulado pelo verdadeiro *eu*, o cérebro. Mas é justamente esse tipo de separação entre o sujeito e o mundo que resultará em paradoxos como o Kripkenstein, pois ela demanda explicações internas para fenômenos que perpassam coletividades. Como dito, uma das principais lições das *Investigações* é que regras não fazem sentido no âmbito individual. Seguir uma regra, assim como se comunicar, e, conforme exposto, até *pensar* é algo essencialmente comunal.

A nova base epistêmica filosófica de Descartes seguiu os princípios que se desenvolviam em seu tempo: os ideais iluministas que buscavam a centralidade do homem na metafísica e no discurso. Porém não foi exatamente o homem que foi alçado à posição de “centro do universo”, mas sim o indivíduo. Refundou-se a razão a partir desse conceito essencialmente característico de um tempo (nosso tempo), mas que repetidamente se mostra desnecessário para a compreensão da realidade. A metafísica, a epistemologia, a filosofia política, a filosofia da mente, a filosofia da linguagem, nenhuma delas precisa do indivíduo para explicar os fenômenos de que se ocupam. A realidade não necessita do indivíduo, e aqui, mais uma vez, isso é reiterado. É claro, podemos conceber a cognição do ponto de vista de organismos individuais, e Kiverstein e Rietveld o fazem, mas é realmente necessário que isso seja feito? A cognição é perfeitamente compreendida levando-se em conta apenas comunidades de organismos, nichos ecológicos, *formas de vida*. É importante destacar, porém, que não é necessário livrar-se de tal concepção para evitar os paradoxos céticos advindos do dualismo que impregna concepções cognitivas individualistas. A psicologia ecológica já o consegue, mesmo que vista a partir da perspectiva dos organismos individuais, e os considerando como seres “autossuficientes”, ou outra caracterização clássica do indivíduo. A partir daí se reconstrói a realidade partilhada maior, através da qual se explica a cognição e a vida humana como um todo.

Da origem do nosso problema, voltemos ao início. Kripke afirma que seu cético buscava um fato sobre o sujeito que determinasse o que ele quis dizer, e o que ele quer dizer quando usa o sinal de “+”. Como é o caso com a maioria dos paradoxos, este não é resolvido, mas *dissolvido*. De fato, não existe fato algum sobre o sujeito que determine o que ele quer dizer. Isso não quer dizer que tal fato não exista de modo geral: ele apenas não é sobre o sujeito, mas sobre a comunidade linguística que ele habita. A correção do seu uso do sinal “+” é determinada pela coletividade em que ele está inserido, e o significado construído por ela para tal sinal. É com base nisso que ele pode ser julgado normativamente pelo seu uso de tal sinal, ou de qualquer sinal. Os fatos que Kripke buscava estão fora do indivíduo, assim como a cognição. E eles explicam o significado, o pensamento, a cognição e a linguagem.

## Referências

FARIA, Paulo. A encenação. *Sképsis*, [s. l.], ano I, n. 2, p. 99-130, 2007.

KRIPKE, Saul. *Wittgenstein on rules and private language*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

KIVERSTEIN, Julian; RIETVELD, Erik. Scaling-up skilled intentionality to linguistic thought. *Synthese*, [s. l.], v. 198, p. 175-194, 2021. DOI: 10.1007/s11229-020-02540-3.

RIETVELD, Erik; KIVERSTEIN, Julian. A rich landscape of affordances. *Ecological Psychology*, [s. l.], v. 26, n. 4, p. 325-352, 2014. DOI: 10.1080/10407413.2014.958035.

WILSON, Robert A.; FOGLIA, Lucia. Embodied Cognition. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ZALTA, Edward N. (Ed.), 2021. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/embodied-cognition>. Acesso em: 04 jun. 2021.