

UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS CHAPECÓ
CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA

VANDERLÉIA PEDROTTI

WITTGENSTEIN EM OPOSIÇÃO A DESCARTES: UMA RESPOSTA POSSÍVEL
DAS *INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS* CONTRA O SOLIPSISMO DA *MEDITAÇÃO*
PRIMEIRA

CHAPECÓ

2022

VANDERLÉIA PEDROTTI

**WITTGENSTEIN EM OPOSIÇÃO A DESCARTES: UMA RESPOSTA POSSÍVEL
DAS INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS CONTRA O SOLIPSISMO DA *MEDITAÇÃO*
*PRIMEIRA***

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
ao Curso de Licenciatura em Filosofia da
Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS),
como requisito para obtenção do título de
Licenciada em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Newton Marques Peron

CHAPECÓ

2022

Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Pedrotti, Vanderléia

WITTGENSTEIN EM OPOSIÇÃO A DESCARTES: UMA RESPOSTA
POSSÍVEL DAS INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS CONTRA O
SOLIPSISMO DA MEDITAÇÃO PRIMEIRA / Vanderléia Pedrotti.

-- 2022.

51 f.

Orientador: Doutor Newton Marques Peron

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) -
Universidade Federal da Fronteira Sul, Curso de
Licenciatura em Filosofia, Chapecó, SC, 2022.

I. Peron, Newton Marques, orient. II. Universidade
Federal da Fronteira Sul. III. Título.

VANDERLÉIA PEDROTTI

**WITTGENSTEIN EM OPOSIÇÃO A DESCARTES: UMA RESPOSTA POSSÍVEL
DAS INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS CONTRA O SOLIPSISMO DA
MEDITAÇÃO PRIMEIRA**

Monografia apresentada ao Curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) como requisito parcial para obtenção do grau de Licenciada em Filosofia.

Este trabalho foi defendido e aprovado pela banca em
19/08/2022.

BANCA EXAMINADORA



Documento assinado digitalmente
NEWTON MARQUES PERON
Data: 01/09/2022 09:52:42-0300
Verifique em <https://verificador.iti.br>

**Prof. Dr. Newton Marques Peron –
UFFS
Orientador**



Documento assinado digitalmente
NEWTON MARQUES PERON
Data: 01/09/2022 09:53:34-0300
Verifique em <https://verificador.iti.br>

**Prof. Dr. Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann – UFFS
Avaliador**



Documento assinado digitalmente
NEWTON MARQUES PERON
Data: 01/09/2022 09:54:24-0300
Verifique em <https://verificador.iti.br>

**Prof. Dr. Arturo Fatturi –
UFFS Avaliador**

Dedico este trabalho à filosofia, que tem me
acolhido de maneira ímpar e faz-se, a cada dia,
parte essencial de meu ser.

AGRADECIMENTOS

Não há como pensar em agradecer alguém e não pensar em agradecer em primeiro lugar minha família. Por todo cuidado comigo, por toda proteção, por todo carinho, por sempre estarem ao meu lado, torcendo para que eu conquistasse tudo o que sempre sonhei. Agradeço meu pai Livino que, desde que eu aprendi a falar, respondia prontamente minhas infindáveis perguntas, os “porquês” que nunca paravam para cada resposta que ele dava, mesmo que sempre estivesse com pressa para fazer os serviços da roça, lá estava eu quase como um rabo atrás dele. Hoje percebo como essa minha curiosidade ajudou a traçar meu caminho pela filosofia. Agradeço à minha mãe Iraci por ser o maior exemplo de força que eu conheço, por ser a inspiração na minha vida mesmo quando tudo parecia não ter solução. Aprendi a ser forte vendo minha mãe trabalhar pesado na roça durante o dia e durante a noite trabalhar como cozinheira em um restaurante perto de casa. Aprendi a me levantar a cada queda vendo minha mãe sorrindo e brincando mesmo com tantas dificuldades que a vida apresenta.

Agradeço também às minhas irmãs Vânia e Vanusa, por terem sido minhas parceiras em tantos momentos da infância, e por serem hoje grandes mulheres que, à exemplo da nossa mãe, são imparáveis e estão sempre e cada vez mais conquistando seus espaços no mundo. Obrigada pelo incentivo e pelo zelo que vocês sempre tiveram comigo, irmãs mais velhas. Agradeço também, de forma muito especial, meu irmãozinho João Pedro que veio para esse mundo para me apresentar a felicidade mais pura e sincera e por me ensinar tanto sobre a vida, a cada dia. João, estarei sempre aqui por você. Não posso deixar de agradecer meus cunhados André e Alessandro, que foram os gatilhos que eu precisava para entrar de cabeça na filosofia e mergulhar nesse universo incrível cheio de perguntas sem respostas e respostas sem perguntas, e por sempre me ouvirem nas minhas crises existenciais, obrigada.

Agradeço especialmente meu parceiro de vida Gustavo, que simplesmente tornou tudo isso possível nesses anos de companheirismo e cuidado mútuo. Obrigada por me segurar quando eu não entendia mais o sentido de nada, quando eu pensava em largar a graduação achando que tudo ia se resolver (e foram muitas vezes em), obrigada por acreditar em mim mesmo quando eu me convencia que não era capaz. Obrigada por ser essa pessoa tão carinhosa e sensível, que me ensina sobre o amor e sobre o mundo todos os dias. Obrigada

por não me deixar surtar e por me obrigar a descansar quando eu me sobrecarregava. Também preciso agradecer, de maneira muito especial, todos os meus amigos e amigas que fiz durante esses anos de graduação e antes também. Minha vida sem vocês seria sem cor, sem sabor, sem graça. Obrigada por tantos momentos incríveis que compartilhamos até aqui, e por tantos mais que ainda vamos partilhar.

E por fim, quero agradecer meu orientador, Newton, por ser um professor tão dedicado com o ensino e por ter me guiado nesses últimos semestres. Obrigada por ser o melhor orientador que eu poderia querer, que me orientou não somente nesta pesquisa, mas em aspectos profissionais que talvez você nem imagine. Agradeço também a todos os meus professores desses quase 5 anos de graduação, o professor Elsio, Ediovani, Juliano, Flávio, Clovis, Rogério, Odair, Arturo, Neditso, Paulo, que foram simplesmente incríveis e me mostraram o quão incrível é a filosofia e o ensino dela.

Enfim, agradeço à Universidade Federal da Fronteira Sul por ter proporcionado essa oportunidade na minha vida, com uma educação **pública, gratuita e de qualidade**. Sei que tenho muito mais a agradecer, mas não cabem em palavras o sentimento de gratidão que chega a mim nesta etapa final. Mesmo com todos os desafios que os/as estudantes passam para conseguir um diploma, nós conseguimos e o mérito e conhecimento que adquirimos durante esse percurso ninguém pode tirar de nós. Mais uma etapa concluída e sem cada pessoa que citei aqui, e todas as demais que não pude citar, eu não poderia ter conseguido.

Muito obrigada. Com carinho, Vanderléia.

Tudo isso é sonho e fantasmagoria, e pouco vale que o sonho seja lançamentos como prose de bom porte. Que serve sonhar com princesas, mais que sonhar com a porta de entrada do escritório? Tudo que sabemos é uma impressão nossa, e tudo que somos é uma impressão alheia, melodrama de nós, que, sentindo-nos, nos constituímos nossos próprios espectadores ativos, nossos deuses por licença da Câmara.

Saber que será má a obra que se não fará nunca. Pior, porém, será a que nunca se fizer. Aquela que se faz, ao menos, fica feita. Será pobre, mas existe, como a planta mesquinha no vaso único da minha vizinha aleijada. Essa planta é a alegria dela, e por vezes também a minha. O que escrevo, o que reconheço mau, pode também dar uns momentos de distração de pior a um ou outro espírito magoado ou triste. Tanto me basta, ou não me basta, mas serve de alguma maneira, e assim é toda a vida.

(Fernando Pessoa)

RESUMO

O problema do solipsismo é uma questão filosófica que muito se tem investigado na filosofia moderna e contemporânea, especialmente pela filosofia da mente. Mas, talvez, uma resposta possível para esse problema pode ser encontrada na filosofia da linguagem de Ludwig Wittgenstein, em sua obra póstuma *Investigações Filosóficas*. O solipsismo pode ser definido como um conceito filosófico onde apenas a perspectiva do EU pode ser considerada, em que a existência de outras mentes é algo que se deve suspender o juízo, em outras palavras, mantém-se um ceticismo sobre o conhecimento de outras mentes. Na tentativa de identificar quando o solipsismo ganha destaque na filosofia, chegou-se às *Meditações Metafísicas* do filósofo René Descartes. Nesta obra, Descartes faz um movimento de colocar todo o conhecimento que ele possui em dúvida, a fim de encontrar apenas o que pode ser considerado como verdades indubitáveis. Para isso, ele usa como método o ceticismo. Mas a saída que Descartes apresenta para resolver o solipsismo que ele introduz nas *Meditações* é supor e, mais que isso, provar a existência de um Deus. Contudo, estamos em busca de uma resposta que não precise provar a existência de um Criador, tendo em vista a dificuldade de obter uma prova definitiva de que Deus exista. A saída que parece-nos mais provável de ser verdadeira é a que encontramos em Wittgenstein nas *Investigações*, a saber, que uma linguagem privada, tal como o solipsismo sugere e como apresenta Descartes, é impossível, mas que a linguagem deve ser pública e acessível externamente por outras pessoas. Neste sentido, para que uma linguagem seja pública, é condição necessária que ela tenha sido apreendida em contato com outras pessoas, com fatores de correção externos, e, portanto, com mentes externas necessariamente existentes.

Palavras-chave: Descartes; linguagem privada; Wittgenstein; solipsismo.

ABSTRACT

The problem of solipsism is a philosophical question much investigated in modern and contemporary philosophy, especially by the philosophy of mind. Perhaps a possible answer to this problem can be found in Ludwig Wittgenstein's philosophy of language in his posthumous work *Philosophical Investigations*. Solipsism can be defined as a philosophical concept where only the perspective of the SELF can be considered. In this perspective, the existence of other minds is something that must suspend judgment, *i.e.*, a certain skepticism is maintained about the knowledge of other minds. In an attempt to identify when solipsism gained prominence in philosophy, we reached the *Metaphysical Meditations* by the philosopher René Descartes. In this work, Descartes moves to put all his knowledge into doubt to find only what can be considered undoubted truth. To this end, he employs skepticism. But the way out that Descartes proposes in *Meditations* to solve solipsism that he is to suppose and, more, to prove the existence of a God. However, we are in search of an answer that does not need to prove the existence of a Creator, considering the difficulty of obtaining definitive proof that God exists. The way out that seems most likely to be true is the one presented by Wittgenstein in *Investigations*: a private language, as solipsism suggests and Descartes presents, is impossible, but language must be public and externally accessible to other people. In this sense, for a language to be public, it is a necessary condition that it has been apprehended in contact with other people, with external correcting factors, and, therefore, with necessarily existing external minds.

Keywords: Descartes; private language; solipsism; Wittgenstein.

SUMÁRIO

<u>INTRODUÇÃO</u>	10
1. <u>CORPO, MENTE E SOLIPSISMO EM DESCARTES</u>	12
1.1. O ceticismo metódico nas <i>Meditações</i> cartesianas	12
1.2. A distinção de Descartes entre corpo e mente	16
1.3. <i>As Meditações</i> e o Solipsismo	21
1.3.1. O solipsismo para além das <i>Meditações</i>	23
2. <u>RESPOSTA DE WITTGENSTEIN AO SOLIPSISMO</u>	27
2.1. Wittgenstein sobre a Definição Ostensiva	28
2.2. Impossibilidade da Linguagem Privada	34
3. <u>DUALISMO, SOLIPSISMO E LINGUAGEM PRIVADA</u>	38
3.1. A interação entre dualismo e solipsismo na <i>Meditação Primeira</i>	38
3.2. Considerações acerca do argumento de Wittgenstein	43
<u>CONSIDERAÇÕES FINAIS</u>	48
<u>REFERÊNCIAS</u>	49

INTRODUÇÃO

Diariamente nos deparamos com muitos dilemas, debates, inquietações, dúvidas, incertezas e tantas outras questões que perpassam nossos trabalhos, estudos, relacionamentos, vida social e etc. Mas uma pergunta que quase nunca passa pela nossa mente no dia a dia é se a pessoa com quem estou conversando, ou mesmo as pessoas que vejo passando na rua, possuem pensamentos tal como eu mesma acredito possuir. E quando paramos para pensar nessa questão parece que não faz sentido, em um primeiro momento, levá-la a sério, pois duvidar que outras pessoas possuem mente pode parecer uma dúvida absurda. Mas por que temos essa impressão inicial? Por que aceitamos tão rapidamente, sem nenhum grau de dúvida, que todas as pessoas possuem mente? Será que essa é uma resposta tão óbvia e certa que nem merece um debate apropriado? E mesmo que duvidemos da existência de outras mentes, será que é possível provar que elas de fato existem?

Tais questionamentos acompanham as reflexões da filosofia na modernidade. Mas quando buscamos definir em que momento a dúvida sobre a existência de outras mentes ganha um destaque maior, chegamos à filosofia moderna. Mais precisamente, chegamos nas *Meditações*, do filósofo francês René Descartes. Nessas *Meditações*, o filósofo está em busca de algum conhecimento, acerca de várias questões, que possa ser considerado como verdadeiro, e para isso a metodologia que Descartes aplica é a de colocar em dúvida tudo aquilo que outrora era tido como verdade. Essa metodologia utilizada chega ao solipsismo, que é justamente a dúvida sobre a existência de outras mentes. E é precisamente esse ponto que nos chama atenção: como Descartes chega ao solipsismo e quais caminhos ele segue para tentar resolvê-lo a fim de assegurar as verdades que tanto se empenhou para encontrar?

Nossa investigação se direciona, neste sentido, em buscar alguma resposta que seja suficiente para superar o solipsismo presente nas *Meditações*. Uma saída que, aparentemente, demonstrou-se possível é através da filosofia da linguagem de Ludwig Wittgenstein. A premissa básica deste trabalho é que para que o solipsismo - e o consequente dualismo - das *Meditações* fosse possível, foi necessário que Descartes introduzisse uma ideia inata de linguagem interna e privada, e a teoria wittgensteiniana presente nas *Investigações Filosóficas* é justamente sobre a impossibilidade de uma linguagem privada.

A hipótese de Wittgenstein consiste em afirmar que a linguagem é pública, acessível por todos e é apreendida em conjunto com outras pessoas. Na medida em que começamos a utilizar a linguagem, as pessoas a nossa volta nos corrigem e ensinam qual o uso correto de determinadas palavras. Sabemos que somos os únicos animais que possuem uma linguagem extremamente complexa e fundamental, e o que nos difere de outros animais é justamente nossa razão, ou nossa *res cogitans*, como diria Descartes. Por este motivo, é necessário que além de mim, a pessoa que está me corrigindo ou a pessoa com quem me comunico tenha essa *res cogitans* tal como eu possuo. E aqui pode-se tratar a mente, ou alma, ou *res cogitans*, como sinônimos. Portanto, de acordo com a teoria wittgensteiniana, para que a linguagem seja possível, é preciso que outras mentes existam.

O argumento de Wittgenstein acerca da impossibilidade de uma linguagem privada parece apresentar fortes justificativas para resolver o problema do solipsismo presente nas *Meditações*. Apesar disso, será preciso dedicar alguns parágrafos para perceber os limites dessa teoria de Wittgenstein, e quais caminhos poderiam ser seguidos. De todo modo, a proposta desta pesquisa, além da compreensão de como o solipsismo aparece nas *Meditações*, é entender se é possível resolver o problema das outras mentes por meio da filosofia da linguagem. Espera-se que ao final deste trabalho as respostas para as perguntas supracitadas sejam encontradas e, mais que isso, sejam convincentes.

1. CORPO, MENTE E SOLIPSISMO EM DESCARTES

Para melhor apresentar o que se objetiva com este trabalho, será dividido o Primeiro Capítulo em três seções. A primeira seção apresentará o seguinte título: “O ceticismo metódico nas *Meditações* cartesianas”, a segunda: “A distinção de Descartes entre Mente e Corpo” e a terceira: “As *Meditações* e o Solipsismo”. Essa divisão foi pensada tendo em vista que o problema do solipsismo, na forma moderna como conhecemos atualmente, parece surgir com René Descartes nas *Meditações Metafísicas*. É importante compreender que o dualismo cartesiano, ou seja, a distinção entre corpo e mente, é um resultado do solipsismo e do ceticismo metódico presente na *Meditação Primeira*. Dividir em três seções ajudará a compreender os argumentos céticos e solipsistas de Descartes e, principalmente, ajudará a compreender as críticas de Wittgenstein a esses argumentos. Na primeira seção, iremos compreender de que maneira o ceticismo aparece nas reflexões cartesianas e qual a consequência desse ceticismo, como por exemplo, a dúvida sobre o mundo externo e a teoria do Gênio Maligno. Na segunda seção, como o título sugere, será apresentada a divisão que Descartes faz entre a mente e o corpo, investigando, nas *Meditações*, os argumentos e o caminho que este filósofo percorre em busca de provar suas teorias. Na terceira seção o objetivo é demonstrar como chegamos ao solipsismo, quer dizer, como chegamos na dúvida sobre a existência de outras mentes.

1.1 O ceticismo metódico nas *Meditações* cartesianas

No livro *Meditações*, publicado em 1641 por René Descartes, nota-se de que maneira o autor chega ao ceticismo extremo, a ponto de duvidar de todo seu mundo exterior e, até mesmo, das certezas matemáticas e como, em seguida, parece encontrar as respostas para suas dúvidas. Na *Meditação Primeira*, intitulada “Das coisas que se podem colocar em dúvida”, Descartes não se preocupa em estabelecer alguma verdade, mas apenas desfazer-se de antigas certezas. Nesta meditação, o filósofo apresenta todas as coisas que lhe parece ser possível de duvidar, e ele o faz como forma de exercício para compreender o que há, e se há, alguma verdade absoluta que não pode ser questionada. Descartes percebe que muitas das certezas

que possui foram formadas na infância, quando ainda não havia uma razão completamente estabelecida, por isso ele se dispõe a descartar todo o conhecimento duvidoso que carrega.

Um argumento primordial para compreender esse movimento cartesiano de remover todas as certezas é o argumento do erro dos sentidos. Trata-se do primeiro grau da dúvida de Descartes. Ele apresenta, no 3º parágrafo da *Meditação Primeira*, os sentidos como duvidosos, em suas palavras: “Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez” (DESCARTES, 1996. Pág. 258). Nesta perspectiva, o filósofo aponta como erro confiar nos sentidos, visto que eles podem ser enganosos.

Outro argumento fundamental que Descartes desenvolve na *Meditação Primeira* com o intuito de buscar o que pode ser considerado como verdade, é o argumento do sonho. Em linhas gerais, de acordo com este argumento, não é possível obter qualquer conhecimento do mundo físico, isso porque não há evidências suficientes que comprovem que não estamos sonhando neste exato momento. Mas vamos compreender o caminho lógico que Descartes utiliza para chegar nessa conclusão, e porque é importante, neste trabalho, entender o argumento do sonho.

Para acompanhar as premissas e conclusões de Descartes sobre o argumento do sonho, o autor Stephen Hetherington apresenta o seguinte capítulo: “O Argumento Cartesiano do Sonho e o Ceticismo Diante do Mundo Externo”, presente no livro “*Os 100 argumentos mais importantes da Filosofia Ocidental*”, organizado por Michael Bruce e Steven Barbone e publicado em 2013. Neste capítulo, Hetherington inicia sua abordagem afirmando que o argumento do sonho de Descartes “contesta a tese - que para a maioria é uma suposição inquestionada - de que as pessoas conseguem ter algum conhecimento de um mundo físico, incluindo seus próprios aspectos físicos”. (HETHERINGTON, 2013. Pág. 173-174). O autor explica que com esse argumento Descartes investiga sobre a possibilidade de as pessoas viverem sem saber se realmente existe algo além de seus mundos interiores.

A primeira premissa (de um total de dez) que Hetherington explica neste capítulo, trata-se do seguinte: considerar ao acaso qualquer experiência real ou possível (E) que parece uma experiência sensorial do mundo físico. Em seguida ele acrescenta que qualquer (E) desse

tipo tem um conteúdo na medida que o mundo físico é tal em algum aspecto específico, logo, C1: “‘E’ tem algum conteúdo na medida em que o mundo físico é tal-e-tal em algum aspecto mais ou menos específico”. (HETHERINGTON, 2013. Pág. 176). A partir dessa primeira conclusão, Hetherington vai desenvolvendo as premissas e conclusões de forma bastante ordenada. Se (E) possui algum conteúdo determinado pela especificidade de algum aspecto, então (E) não inclui nenhum outro conteúdo, e se essa experiência “não inclui nenhum outro conteúdo, então não inclui em particular nenhuma marca ou identificação conclusiva de não ser uma instância de sonho”. (HETHERINGTON, 2013 Pág. 176). Logo, (E) não fornece nenhuma evidência conclusiva de não ser uma instância de sonho. A próxima premissa informa que se (E) não fornece nenhuma evidência conclusiva de não ser uma instância de sonho, então a pessoa que está tendo essa experiência não sabe com certeza se ela não é uma instância do sonho. Dessa forma, a pessoa que está tendo essa experiência efetiva não sabe com certeza se (E) não é uma instância de sonho. E seguindo o raciocínio lógico, se ela não sabe se não é uma instância de sonho, então ela não sabe se ela é uma experiência sensorial do mundo físico. A P9 informa que no caso de qualquer experiência efetiva que pareça ser uma experiência sensorial do mundo físico, se a pessoa que está tendo (E) não sabe se ela é uma experiência sensorial do mundo físico, então ela não está lhe fornecendo nenhum conhecimento do mundo físico. Logo, (E) não fornece nenhum conhecimento do mundo físico para a pessoa que está tendo a experiência (E), neste sentido, qualquer experiência efetiva que pareça ser uma experiência sensorial do mundo físico não fornece nenhum conhecimento do mundo físico para a pessoa que está tendo a experiência, portanto, como última conclusão, “o conhecimento do mundo físico é impossível”. (HETHERINGTON, 2013. Pág. 178).

É importante perceber neste argumento duas coisas: a primeira é que Descartes apresenta o ceticismo do mundo externo com base na impossibilidade de obter conhecimento do mundo físico, isso porque nossas experiências sensoriais não apresentam evidências conclusivas de serem apenas instâncias de sonhos. O segundo aspecto, e o mais importante para a nossa discussão, é que se não é possível obter conhecimento sobre o mundo físico, então não é possível obter conhecimento sobre nossos próprios corpos, o que implica na afirmação de Descartes de que a única certeza sobre o ser humano é de que ele existe apenas enquanto coisa pensante. Mas se isso for verdade, então, de acordo com o argumento dos sonhos e de que só conhecemos nosso próprio mundo interno, não nos é possível obter

conhecimento sobre nada além do nosso mundo interno, ou seja sobre nossa própria mente. E neste sentido, e esse é o ponto principal para esta pesquisa, não temos evidências conclusivas para afirmar que o outro também possui mundo interno, ou seja, com esses argumentos chegamos ao problema das outras mentes, como veremos mais tarde.

Um terceiro e último argumento que Descartes apresenta na primeira meditação está expressado em duas etapas: o Deus Enganador e o Gênio Maligno. Primeiramente o filósofo fala que há muito tempo em seu espírito a opinião de que há um Deus que tudo pode e que é seu criador. Mas questiona-se:

Ora, quem me poderá assegurar que esse Deus não tenha feito com quem não haja nenhuma terra, nenhum céu, nenhum corpo extenso, nenhuma figura, nenhuma grandeza, nenhum lugar e que, não obstante, eu tenha os sentimentos de todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir de maneira diferente daquele que eu vejo? (DESCARTES, 1996. Pág. 260).

Entretanto esse argumento dissolve-se, em seguida, pois Descartes compreende Deus “soberanamente bom” (DESCARTES, 1996. Pág. 261) e enganar não é uma propriedade desse Deus essencialmente bom, portanto supor, neste sentido, que Deus é enganoso, consistiria supor que ele não existe. Em seguida Descartes prossegue com seus questionamentos supondo que há não um verdadeiro Deus (que ele compreende como a soberana fonte da verdade), mas supõe a existência de um gênio maligno que se dedica em enganar Descartes. Esse gênio seria capaz de impressionar a mente de Descartes de tal forma que ele teria a crença de ter olhos, carne, mãos, sangue e etc., mas mais do que isso, esse gênio nos permite duvidar até mesmo das certezas que vão além do mundo físico, ou seja, duvidar das certezas matemáticas e metafísicas. Dessa forma, não sendo possível alcançar a verdade sobre essa crença, o filósofo afirma que está ao seu alcance, ao menos, suspender o juízo, com o intuito de não permitir que esse gênio maligno possa enganá-lo.

É importante destacar que o argumento do erro dos sentidos e dos sonhos faz com que duvidamos da existência de todo o mundo físico, inclusive a existência de outras pessoas. Enquanto que o argumento do Gênio Maligno faz com que duvidamos das certezas metafísicas e matemáticas, por exemplo, das noções de grandeza, figura, lugar, tempo etc. Vale ressaltar que a função do gênio maligno e do Deus enganador é a mesma, a saber, nos confundir sobre nossos próprios sentidos, entretanto o gênio maligno seria um artifício

psicológico que nos levaria a duvidar dos sentidos, enquanto o Deus enganador define-se como um ser criador que nos engana.

1.2 A distinção de Descartes entre corpo e mente

Na *Meditação Segunda*, intitulada “Da natureza do Espírito Humano; e de como ele é mais fácil de conhecer do que o corpo”, Descartes discorre sobre o Espírito Humano e começa a estabelecer algumas certezas. É interessante perceber que Descartes chega ao ceticismo extremo na primeira meditação, duvidando que tivesse corpo, que existisse céu, terra, ou espíritos, e se questiona na segunda meditação se ele se persuadiu de que ele próprio não existe, tendo em vista que não existem corpos ou espíritos. Ele retoma aqui também, o debate se existe algum ser enganador “mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda sua indústria em enganar-me sempre”. (DESCARTES, 1996. Pág. 266).

Entretanto, ao fazer tais reflexões, Descartes percebe que ele existe, pois se ele está duvidando de algo, então é ele que está duvidando e, neste sentido, ele é um ser que duvida, portanto ele é algo, e se é algo, então ele existe. Ou, ao menos, existe enquanto um ser que duvida, e parece estar claro aqui que duvidar da própria existência é contraditório. Essa é a primeira, e a mais importante, certeza que o filósofo alcança. Em suas palavras: “De sorte que, após ter pensado bastante nisto e ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, **eu sou, eu existo**, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a anuncio[...]” (DESCARTES, 1996. Pág. 266-267).

Em um segundo momento Descartes busca compreender o que ele é. Aqui ele encontra sua segunda certeza, a saber, que é uma coisa pensante. Na seção 9 da segunda meditação, o filósofo descreve essa coisa pensante como “uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente”. (DESCARTES, 1996. Pág. 270). Descartes ainda distingue o pensamento de outras faculdades e aponta que posso enganar-me sobre se sinto frio por exemplo, mas não posso enganar-me do meu pensamento. Desta maneira ele introduz sua ideia de que as sensações, a título de

exemplo, podem ser enganosas, mas o ato de pensar não. Desse argumento ele conclui que as faculdades do corpo são mais difíceis de conhecer do que as faculdades do Espírito.

Para explicar essa teoria, Descartes aponta suas investigações para os corpos, não os corpos em geral, mas sim alguns exemplos, como a cera de abelha. Ele descreve um pedaço de cera que acaba de ser retirado de uma colméia, esse pedaço não perdeu ainda a doçura do mel, o odor das flores das quais foi recolhido, sua cor, sua figura, grandeza, o som que emite ao batermos na cera, enfim, todas as propriedades que fazem esta cera ser considerada um corpo. Mas se colocarmos a cera próxima ao fogo, as características dela, que são percebidas através dos nossos sentidos, começam a mudar. O odor que ela exala muda, sua figura começa a desfazer-se, sua cor muda, e ao tornar-se líquida, não produz mais som como anteriormente. Diante dessa transformação, Descartes questiona: será que esta cera continua a mesma de antes? Ele afirma que sim e ninguém pode dizer o contrário. Mas então o que define esta cera? Bem, ao retirar todas as propriedades que antes a definiam e agora já não a definem mais, resta apenas algo flexível, extenso e mutável, dessa forma, Descartes retira todas as definições percebidas pelos sentidos e deixa apenas as características percebidas pela razão.

Ao fazer esse exercício, Descartes aponta que a maior verdade que obtemos do fato de ver uma cera não é de que a cera de fato existe, mas sim que nós, enquanto coisas pensantes, existimos. Pois ainda que eu não tenha olhos para ver, ou ainda que eles venham a me enganar, eu conheço essa cera através de minha razão, de meu pensamento, e, como ele explica, “nada há que me seja mais fácil de conhecer do que meu espírito”. (DESCARTES, 1996 Pág. 275). Neste ponto parece estar claro para Descartes que o ser enquanto coisa pensante existe. Mas se o Espírito do ser humano é mais fácil de conhecer do que o corpo, então percebemos aqui um dualismo. Somos compostos por corpo, a *res extensa*, e por alma, a *res cogitans*, como denomina este filósofo, e esses são distintos um do outro, e da existência da alma não se pode duvidar, pois duvidar é um ato da mente. Aqui percebemos seu famoso argumento do “*cogito, ergo sum*”, o Penso, logo Existo, que é apresentado na obra cartesiana *Discurso do método*.

Pousamos nosso olhar aqui para compreender melhor o dualismo cartesiano e como ele chega à conclusão de que não se pode duvidar da existência da mente. É importante compreender, como bem explica Maslin no capítulo “Dualismo” de seu livro, que Descartes apresenta uma definição de dualismo diferente da definição platônica. Enquanto para Platão a

alma é o que traz vida ao corpo, para Descartes o corpo é uma máquina que, ao parar de funcionar, a alma vai embora. Neste sentido, não é porque a alma deixa o corpo que este morre, como acreditava Platão, mas, de acordo com Descartes, a alma deixa o corpo porque este para de funcionar. Descartes apresenta uma explicação química e física para as distinções entre mente e corpo, algo que revolucionou o modo de pensar sobre o dualismo.

Outro autor que investiga o dualismo de Descartes é Cottingham. Ele explica, em seu livro “Descartes: a Filosofia da Mente de Descartes”, a relação de interdependência entre corpo e alma que Descartes chama de “união substancial real”, que representa, de acordo com Cottingham, uma interdependência muito próxima e imediata. Descartes explica que sente neste corpo os impulsos que chamamos de fome, a secura na garganta que chamamos de sede, a dor ou o prazer, mas é impossível para ele explicar porque relacionamos essa secura como um comando para beber água, ou o espasmo na barriga como comando para comer. E por essas razões que não se pode acreditar que somos “mentes puras anexadas a corpos”. Mas ao invés disso, temos um corpo particular que chamamos de “meu”, que garante que não somos apenas uma coisa pensante ocupando um corpo mecânico, mas é esta a assinatura que nos define enquanto ser humano. (COTTINGHAM, 1999).

Qualquer que seja a relação entre corpo e mente, fica evidente que no dualismo cartesiano, a alma, ou *res cogitans* é um ser pensante, que não possui extensão, nem corpo físico e que não ocupa espaço algum, por outro lado, a *res extensa*, ou o corpo, possui extensão no espaço e funciona como uma máquina, assim como os corpos dos animais não racionais. (MASLIN, 2009).

Sendo a *res cogitans* a parte pensante da constituição do ser humano, é aqui onde ocorre o pensamento, ou seja, onde o ato de duvidar é efetivado. Ao perceber esta constatação, Descartes deu-se conta de que a alma não pode duvidar de si mesma, pois quando duvida de si, pensa, e quando pensa, existe (*cogito, ergo sum*). Para melhor compreender essa afirmação, acompanhemos o que diz Maslin no capítulo dois de seu livro: “É verdade que se eu consigo proferir ou pensar, ‘Eu existo’, então claramente eu devo existir para ter este pensamento, assim seria incoerente para mim, então, supor que havendo logrado proferir ou ‘Eu existo’, eu pudesse vir a ser falso ao mesmo tempo[...]”. (MASLIN, 2009. Pág. 55). A dúvida é uma ação do pensamento, da razão, e para que tenhamos razão é

necessário que tenhamos mente, neste sentido, duvidar que existimos, ao menos enquanto seres pensantes, é algo contraditório.

Descartes passa então a explicar o que é cada uma dessas duas partes que compõem o ser humano e por quê, exatamente, o corpo é mais difícil de conhecer do que a alma. Um autor que apresenta esse argumento de Descartes de maneira bastante clara é Dale Jacquette, no livro chamado “Os 100 argumentos mais importantes da Filosofia Ocidental”, citado anteriormente. No capítulo 76, intitulado *Argumentos de Descartes a favor da Distinção Mente-Corpo*, de Jacquette, estão apresentados de maneira muito clara esses argumentos que ajudam a compreender o dualismo cartesiano e, posteriormente, a dúvida da existência de outras mentes.

Esse autor aponta que Descartes aplica um método que equivale ao que conhecemos como Lei de Leibniz. Mais precisamente a parte do princípio condicional que chamamos de “Indiscernibilidade de Idênticos”, que argumenta em favor da diferença de propriedade entre duas coisas. O autor chama atenção para o fato de que Descartes certamente não conhecia esses princípios por esses nomes, mas faz uso deles de maneira ímpar ao afirmar que encontrou uma diferença nas propriedades de seu corpo e sua mente. Descartes, na *Meditação Segunda*, demonstra que a mente é mais bem cognoscível do que o corpo e “a natureza de seu corpo é tal que sua existência pode ser posta em dúvida em termos racionais sob as suposições de um ceticismo metodológico, e sua mente é tal que sua existência não pode ser posta racionalmente em dúvida, já que duvidar é um estado consciente e, em alguns casos, um ato mental”. (JACQUETTE, 2013. Pág. 349). Portanto, de acordo com a metodologia de Leibniz, se mente e corpo possuem naturezas diferentes, então são coisas diferentes.

Outro argumento cartesiano que sustenta a distinção mente-corpo está presente na *Meditação Sexta*, que trata “Da existência das coisas materiais e da distinção real entre a Alma e o Corpo do Homem”. Nesta meditação Descartes discorre, entre outras coisas, sobre o problema da existência das coisas materiais, abordando as possibilidades da existência dessas coisas. Aqui, ele retoma alguns pontos da *Meditação Primeira*, relacionados ao fato de que muitas das sensações que tenho acordado posso acreditar tê-las também enquanto durmo. Ele retoma essas questões para introduzir suas próximas verdades. Segundo ele, não se deve admitir todas as coisas que os sentidos apresentam como sendo verdadeiras, mas também não

se pode colocar em dúvida todas essas coisas que são de natureza do corpo, como extensão, figura, movimento, tempo espaço e etc.

O outro argumento que Jacquette identifica na *Meditação Sexta* acerca da distinção entre mente e corpo é o argumento da divisibilidade do corpo e da indivisibilidade da mente. Segundo Jacquette, “(Descartes) Argumenta que o corpo, ao contrário da mente, pode ser separado em partes distintas que continuarão a ser corpos no sentido de permanecerem espacialmente extensos, embora agora como coisas materiais dispersas” (JACQUETTE, 2013. Pág. 354). O autor aponta ainda que Descartes alega que a mente não pode ser dividida, mas é indivisível, ou seja, possui uma unidade essencial.

Jacquette levanta ainda outra questão interessante presente nas *Meditações*, a saber, sobre a imortalidade da alma. O autor informa que está implícito nos argumentos cartesianos que somente algo que pode ser dividido possui fim, portanto, tendo em vista que a alma é indivisível, então ela não tem fim. Neste sentido, somente o corpo seria mortal. Mais ao final do capítulo o autor apresenta, de maneira bastante lógica e sucinta, os argumentos e conclusões de Descartes. A primeira premissa fala que o corpo é divisível e a segunda premissa fala que a alma não é divisível, portanto, como primeira conclusão, corpo e alma são coisas distintas. A terceira premissa é a que leva a segunda conclusão, e trata-se do conceito de destrutibilidade, a saber, que apenas entidades compostas por partes semelhantes podem ser destruídas, portanto, a alma, diferentemente do corpo, é indestrutível.

Com esses argumentos Descartes presumiu ter deixado claro seus motivos para acreditar que o corpo e a mente são coisas distintas, com propriedades distintas e naturezas distintas e, portanto, com finais distintos - a alma é imortal enquanto o corpo é mortal. Diante de tudo isso, algumas questões podem ser levantadas. Descartes prova que não se pode duvidar de sua própria existência, pois quando utilizo meu pensamento para duvidar se existo, já estou provando que existo, ao menos enquanto *res cogitans*. Entretanto, isso prova apenas que eu existo, como posso saber se a outra pessoa que está ao meu lado também existe ou é apenas uma sensação enganosa de que ela está existindo? Para discutir essa questão voltemos nossa atenção para o livro **Introdução à Filosofia da Mente**, do autor Keith T. Maslin, especialmente para o capítulo nove do livro, denominado “O problema de outras mentes”.

1.3 As *Meditações* e o Solipsismo

Talvez seja importante neste momento compreendermos o que se entende por solipsismo neste trabalho. Atualmente o solipsismo é considerado como a forma mais radical de ceticismo, tendo em vista que duvida, inclusive, da existência de outras almas além de sua própria. De acordo com essa definição, somente pode-se admitir a existência do sujeito que percebe, isso porque todas as coisas externas a ele podem ser uma ilusão e não possuem existência em si mesmas, mas somente pela perspectiva do sujeito que valida essa existência de acordo com sua própria percepção, como explica Maslin no capítulo sobre o problema das outras mentes. Neste sentido, a dúvida estende-se também à existência de outras mentes, pois não existem provas suficientes que indiquem que apenas com base no que podemos observar do outro pode-se afirmar que ele está provido de espírito.

Outro ponto importante para destacar aqui é que Descartes não defendia o solipsismo, mas esse problema surge através de suas meditações, quando ele faz uso do solipsismo para procurar estabelecer alguma verdade, como será melhor explicado mais tarde neste trabalho.

Mas como exatamente as dúvidas acima mencionadas surgem a partir das *Meditações* de Descartes? Tendo elevado todas suas certezas sob a luz da dúvida, vimos que Descartes alcança algumas verdades, como por exemplo, que ele existe enquanto coisa pensante e que o espírito é mais fácil de conhecer do que o corpo. Mas além disso, outra questão fundamental que aparece em seus escritos é o problema do solipsismo. O solipsismo nas *Meditações* surge quando Descartes, com intuito de provar que existe, argumenta em favor da existência de sua alma com a premissa de que para que possa duvidar, é preciso pensar, para pensar, é preciso que tenha espírito (alma), como vimos claramente na primeira seção. Mas isso prova apenas que podemos ter certeza sobre nossa própria existência, ou sobre a existência apenas de minha alma, e abre margens para que duvidemos da existência de outras mentes. Em outras palavras, sabemos que existimos porque estamos pensando, mas não temos acesso ao interior da outra pessoa para saber se ela também pensa, ou seja, para saber se ela também possui alma.

Esse ponto pode ser melhor observado a partir do parágrafo 14 da segunda meditação cartesiana. Descartes, através do exemplo da cera da abelha mencionado neste trabalho anteriormente, demonstra como o conhecimento do mundo externo não é possível se não

através de minha própria percepção, através dos meus sentidos e de compreender esse conhecimento em meu espírito. Aqui nota-se, a partir dessa conclusão cartesiana, que conhecer qualquer verdade do mundo externo, inclusive outras mentes, não é possível, tendo em vista que possuo conhecimento apenas sobre meu próprio interior.

Ainda no parágrafo 14 da *Meditação Segunda*, mais precisamente na seguinte passagem: “se por acaso não olhasse pela janela homens que passam pela rua, à vista dos quais não deixo de dizer que vejo homens da mesma maneira que digo que vejo a cera; e, entretanto, que vejo desta janela, senão chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas?” (DESCARTES, 1996, Pág. 273), é possível notar que Descartes apresenta, mesmo que de forma muito generalizada, o problema dos zumbis, tal como é chamado na Filosofia da Mente. O problema consiste, basicamente, em não ter certeza se a sombra dos homens que Descartes vê são de pessoas de verdade ou apenas de autômatos, ou seja, de máquinas com aparência humana que reproduzem movimentos de maneira mecânica. Neste sentido, não seria possível saber se aqueles homens possuem alma, tal como Descartes já provou possuir.

1.3.1 O solipsismo para além das *Meditações*

A partir do que foi apresentado nas seções anteriores, parece estar claro que o solipsismo não é apenas um método ou parte de uma dúvida radical que Descartes apresenta nas *Meditações*, mas sim um problema filosófico bastante complexo, que continua a ser investigado nas pesquisas de filósofos e filósofas contemporâneos, ganhando grande destaque na Filosofia da Mente. Neste sentido, é importante compreender as questões do solipsismo para além das meditações cartesianas.

Para compreender melhor qual é o problema das outras mentes, vejamos o que diz o livro “Uma breve introdução à Filosofia” do autor Thomas Nagel, publicado em 2011. No capítulo três deste livro, a saber, *Outras Mentes*, o autor nos questiona sobre o que sabemos, de fato, sobre o que se passa na mente da outra pessoa. E demonstra que a única coisa que observamos na outra pessoa é seu comportamento, o que os outros fazem, ouvem e dizem, os sons que fazem e o modo como respondem ao ambiente. Além disso, também podemos abrir

o corpo de outra pessoa e observar a semelhança com nosso próprio corpo, a quantidade, composição e posição dos órgãos são iguais ao meu corpo. Mas nada disso me dará acesso direto aos pensamentos, experiências, e sentimentos que essa pessoa tem. Quando acredito que a outra pessoa possui espírito, o faço com base em mim mesma, como explica Nagel:

Considerar a possibilidade de que nenhuma das pessoas que o rodeiam é consciente produz um sentimento estranho. Se, por um lado, parece concebível - e nenhum indício que você possa obter excluiria definitivamente essa hipótese, por outro, não é *realmente* possível acreditar nisso. Sua convicção de que existem mentes nesses corpos, visão por trás desses olhos, audição nesses ouvidos etc. é instintiva. (NAGEL, 2011 Pág. 24).

Mas se essa convicção for baseada apenas em instinto, questiona o autor, em que medida pode-se considerar isso como conhecimento real? Parece ser necessário uma fundamentação mais potente para provar a existência de outras mentes, além de mero instinto.

Keith T. Maslin também argumenta sobre o problema do solipsismo e atenta-se em alguns pontos. Inicialmente, Maslin explica que o problema das outras mentes não nos chama atenção na vida cotidiana, em suas palavras: “Atribuímos estados mentais a outros seres humanos sem hesitar; a possibilidade de que o que consideramos ser outras pessoas tratar-se, na verdade, de zumbis sem mente não apenas jamais passa pela nossa cabeça, mas seria imediatamente descartado [...] pela maioria das pessoas [...]” (MASLIN, 2009. Pág. 221). Mas a pergunta que o autor faz, e o ponto que nos interessa, é por que temos tanta certeza de que outras mentes existem? Sobre quais premissas nos apoiamos? A primeira resposta que surge e aparentemente, a mais óbvia, trata-se de supor que o outro possui mente com base apenas em observar seu comportamento, ou seja, o que e como fazem e falam coisas, tal como apresentou Nagel em seu livro.

Entretanto, Maslin aponta que o problema é justamente este: estados mentais e instâncias do comportamento não podem ser identificados uns com os outros. Não é possível reduzir estados mentais a mero comportamento, e isso leva-nos a concluir, de acordo com o autor, que tanto estados mentais quanto o comportamento podem existir independentemente um do outro. Mas dada essa característica dos estados mentais e do comportamento, qual processo de inferência pode-se aplicar para passar de enunciados que descrevem o comportamento, e enunciados que descrevem os estados mentais? Levando em consideração o

modelo cartesiano da mente como algo privado, falar sobre o mental é falar sobre algo logicamente privado, enquanto falar sobre o comportamento é falar sobre algo que pode ser observado publicamente e, neste sentido, de acordo com Maslin, “tentar identificar estados mentais com o comportamento que eles deveriam explicar seria como tentar equacionar causas com seus efeitos” (MASLIN, 2009. Pág. 222), ou seja, se admitimos que o comportamento é causa dos estados mentais, então não é razoável defender que estados mentais (privado) sejam equivalentes ao pensamento (público).

O autor passa então a investigar qual é a natureza da inferência que fazemos entre os estados mentais e o comportamento de uma pessoa. Maslin apresenta os dois tipos de inferência que pode-se recorrer: a indutiva e a dedutiva. O método de dedução, entretanto, torna-se inviável, pois “em um argumento dedutivo válido, a conclusão do argumento é logicamente implicada por suas premissas. [...] Isso quer dizer que não podemos inferir dedutivamente os estados mentais de outras pessoas a partir de seus comportamentos”. (MASLIN, 2009. Pág. 222). Isso porque, como vimos, estados mentais podem existir independentemente do comportamento.

Por outro lado, nas inferências do tipo indutivo, a conclusão vai além daquilo que as premissas estão implicando logicamente. Mas no que tange o problema das outras mentes, como esse método se aplica? Se partirmos da premissa de que sempre que há certo estado mental ocorrendo, então determinado comportamento ocorre simultaneamente, isso forneceria uma base indutiva para alegar que sempre esse comportamento ocorre, tal estado mental está acontecendo simultaneamente. Entretanto, isso só é possível a partir do momento em que a relação entre ambas ocorrências tenha sido estabelecida anteriormente, e como vimos, não é possível observar estados mentais de outra pessoa: “tudo o que alguém pode observar no caso dos outros é o comportamento deles. Se há estados mentais por trás de tal comportamento é algo que não se pode pressupor. É a existência mesma desses estados que está em pauta”. (MASLIN, 2009. Pág. 224).

Todavia, o autor explica que há um caso em que essa correlação entre certo comportamento com certo estado mental pode ser observada, a saber, o caso individual. Por exemplo, sempre que uma pessoa percebe que está triste, ela chora. Essa pessoa vai concluir

que sempre que alguém estiver chorando, ela deve estar triste, com base em seu próprio caso. E aqui parece estar a chave para relacionar meu caso individual com o de outra pessoa:

E apenas no meu próprio caso que estou em contato direto com minha tristeza - como um estado mental interno e privado. No seu caso, posso entrar em contato apenas com metade do fenômeno correlacionado: seu comportamento externo e público. Todavia, por analogia com meu próprio caso, parece intuitivamente razoável concluir que o fenômeno público e externo do choro é acompanhado por uma tristeza interna e privada, tanto no seu caso quanto no meu. (MASLIN, 2009. Pág. 224).

Percebe-se aqui que o autor adiciona outro elemento importante para a discussão: a analogia. Para compreender melhor a analogia, tomemos o exemplo que Maslin apresenta em seu livro: imagine-se caminhando por uma rua e olhando para as janelas das casas que você passar. Nas janelas aparecem sombras através das cortinas, que você acredita serem de pessoas tomando chá em torno da mesa. Você não tem certeza se é isso que está realmente acontecendo, entretanto, ao aproximar-se de sua própria casa você percebe que também há a sombra de alguém pela janela que parece estar tomando chá. Então quando você entra em casa percebe que realmente tem alguém tomando chá perto da janela. Logo, você se convence, por analogia com seu próprio caso, que as sombras que viu na janela das outras casas de fato se referem às pessoas tomando chá. Essa explicação, em primeiro momento, parece ser suficiente para nos convencer de que outra pessoa possui mente apenas observando seus comportamentos e fazendo uma analogia aos meus próprios comportamentos e a correlação deles com meus estados mentais.

Mas há uma dificuldade quando aplicamos esse método ao problema das outras mentes: se, para o caso de eu ainda tiver dúvidas se as sombras realmente correspondiam a pessoas tomando chá, ainda teria a possibilidade de entrar na casa das pessoas e comprovar, pois o interior da casa de alguém não é privado, ao menos não no sentido de não ser observável por mim. Entretanto, essa comprovação não seria possível para o caso de estados mentais de outra pessoa, pois, como provado anteriormente, o interior de alguém é **privado**, ou seja, não é possível conhecer o interior de uma pessoa que não seja eu. Isso comprova que apenas posso estar certa de meus próprios estados mentais e apenas posso comprovar minhas próprias correlações entre esses estados e meus comportamentos. Portanto, o problema das outras mentes segue, por enquanto, sem resoluções.

Mas voltemos nossa atenção agora para outro ponto interessante que Maslin apresenta em seu livro. Ele lembra que para Descartes, “os termos que descrevem os estados mentais de uma pessoa adquirem seus significados porque nomeiam estados internos, logicamente privados. A natureza do estado nomeado determina o significado da expressão que a ele se refere.” (MASLIN, 2009. Pág. 225). Mas se isso for verdade, então apenas a pessoa que possui esses estados mentais conhece o significado dos termos que usa para falar sobre eles (os estados). Isso implica que o que essa pessoa entende por dor pode ser completamente diferente do que eu entendo por dor, e talvez jamais poderíamos descobrir isso, tendo em vista que os nomes que essa pessoa deu aos seus estados mentais é acessível apenas para ela mesma. Neste sentido, a linguagem, ou seja, a forma como os nomes são distribuídos internamente, é privada. E é especificamente este ponto que Wittgenstein busca desenvolver e contrapor, resolvendo, aparentemente, o problema do solipsismo metódico presente nas *Meditações*, como veremos no Capítulo Dois.

2. RESPOSTA DE WITTGENSTEIN AO SOLIPSISMO

Após fazer uso do solipsismo como meio para estabelecer suas verdades, Descartes precisa apresentar uma saída para superar esse problema. Em suas *Meditações*, a saída mais evidente que Descartes parece ter tomado foi através de provar a existência de Deus. Um autor que explica de maneira muito clara e cronológica essa saída cartesiana é o filósofo Gueroult através do livro “Descartes segundo a Ordem das Razões”. No capítulo II, Gueroult apresenta uma explicação de como Descartes chega na dúvida metódica, universal e radical, e como introduz a hipótese de um Gênio Maligno. É importante retomarmos esse caminho para compreender a saída de Descartes nas *Meditações*.

Como vimos anteriormente, Descartes faz uso de um ceticismo e, como consequência, de um solipsismo como método para tratar, provisoriamente, como falsas todas as coisas que poderiam ser lançadas à dúvida, inclusive a existência de outras mentes. Ao fazer isso, o filósofo alcança algumas certezas que ele considera absolutas, como o Cogito e a existência de Deus. Já vimos como ele chega no *Cogito, ergo sum*, mas é preciso entender agora como ele prova a existência de Deus, e mais importante que isso, como prova que esse Deus é bom.

Descartes apresenta três provas para provar a existência de Deus, que estão divididas nas *Meditações* III e V. No parágrafo 22 da *Terceira Meditação* está a primeira prova cartesiana:

Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas. [...] E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; pois ainda que a ideia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita. (DESCARTES, 1996. Pág. 288-289).

A segunda e terceira prova consistem, de maneira muito resumida, no fato de não ser possível que eu seja autor de mim mesmo, portanto é preciso que um ser superior a mim seja meu criador; e que a existência é algo inseparável de Deus.

Outro argumento interessante nessa tentativa de prova a existência de Deus é explicado por Gueroult. De acordo com ele, Descartes introduz a ideia de um Gênio Maligno que estaria nos enganando, mas como vimos no capítulo um, enganar não é uma ação boa, e

não poderia Deus, soberanamente bom, agir se não de acordo com o bem, portanto ser enganoso não pode ser uma característica de Deus. Neste sentido, quando pensamos que estamos acordados, é porque de fato estamos acordados, e não estamos sendo enganados por um Gênio.

Dessa forma, com essas provas apresentadas nas *Meditações*, ao garantir que Deus existe e que é bom, Descartes garante também que quando olho para uma pessoa e acho que essa possui alma assim como eu, então de fato ela possui alma, pois se fosse falso que a outra pessoa possui alma, então implicaria que Deus estaria nos enganando, mas isso Descartes já provou que não é possível.

Contudo, essa explicação cartesiana não parece estar suficientemente argumentada. Por mais que Descartes esteja convencido de ter provado que Deus existe, essa saída ao problema do solipsismo não convence que seja incontestável. Algo inquietante da saída cartesiana é que parece-nos mais razoável duvidarmos da existência de Deus do que duvidar que a pessoa com quem estou tendo uma conversa não possui alma, mas não para Descartes. Isso nos leva a buscar uma saída que não implique em provar a existência de Deus.

Uma possível saída que apresentaremos nesta pesquisa é a saída wittgensteiniana que consiste, basicamente, em pensar se é logicamente possível duvidar da existência de outras mentes. Para isso, neste capítulo também faremos uma divisão em duas seções. A primeira para tratar das observações que Wittgenstein apresenta nas *Investigações Filosóficas* sobre a Definição Ostensiva, e, juntamente, ao final da seção utilizaremos Maslin para falar da impossibilidade da definição ostensiva interna, e a segunda seção para abordar os argumentos que Wittgenstein apresenta para provar a impossibilidade de uma linguagem privada.

2.1 Wittgenstein sobre a Definição Ostensiva

Ludwig Wittgenstein, nascido em 1889 em Viena, é um dos principais filósofos da virada linguística¹ do século XX. Ele dedicou-se em estudar, entre outras coisas, as questões acerca da linguagem privada e da filosofia da mente. Nesta pesquisa utilizaremos como referência seu livro “*Investigações Filosóficas*”, publicado dois anos após seu falecimento. Este livro é considerado a obra mais importante do autor, tendo em vista que trata-se, como

¹ Movimento responsável por direcionar o foco das análises filosóficas para as questões acerca da linguagem.

muitos chamam, do ‘segundo Wittgenstein’, pois como o próprio filósofo explica, as *Investigações* só podem ser totalmente compreendidas se forem lidas em oposição à seu outro livro “*Tractatus Logico-philosophicus*”, publicado pela primeira vez em 1921.

Mas neste trabalho vamos nos atentar apenas nos argumentos contrários do filósofo sobre a teoria cartesiana, no que diz respeito ao solipsismo que emerge da *Meditação Primeira* de Descartes que, por sua vez, está pressupondo uma concepção privada da linguagem. Para compreender a crítica que Wittgenstein faz à linguagem privada que Descartes pressupõe, é preciso entender, inicialmente, o ataque que ele faz ao argumento por analogia que vimos anteriormente. Como explicado por Maslin em seu livro, o argumento por analogia implicaria, em linhas gerais, em supor que a outra pessoa possui mente apenas fazendo uma equivalência com meus próprios estados mentais e a correlação deles com meu comportamento, ou seja, se a pessoa apresenta os mesmos comportamentos que eu quando tenho certo estado mental, então acredito, por similaridade, que esta pessoa possui mente, ou pensamento tal como eu tenho.

Além disso, esse argumento possui como ponto de partida, segundo Maslin, o fato de que quando uso determinada palavra para expressar determinado sentimento ou estado mental, eu tenho conhecimento do significado dessa palavra, pois estou familiarizada com o significado que atribuí internamente à palavra. Neste sentido, apenas eu tenho acesso a esse vocabulário mental privado. E o problema, como apresenta Maslin, é “determinar se posso alguma vez saber que há outros seres parecidos comigo, que similarmente desfrutem estados mentais e podem falar sobre eles do modo como falo.” (MASLIN, 2009. Pág. 226).

E o ataque de Wittgenstein ao argumento por analogia é justamente baseado no ponto de partida do argumento, que segundo o filósofo, não é um ponto de partida possível. Não é plausível adquirir um vocabulário mental isolado constituído por conteúdos logicamente privados da mente e, a partir disso, argumentar por analogia que outras pessoas também devem possuir o mesmo conteúdo que possuo.

Além disso, Wittgenstein questiona-se sobre o que significa falar em “estados mentais distintos dos meus próprios”, visto que a tentativa do argumento por analogia é estabelecer a existência de estados mentais diferentes dos meus próprios, em uma pessoa diferente de mim mesma. Maslin aponta aqui que o mais importante, neste momento, não é o fato se posso ou não saber se existe mundo externo, mas antes compreender o que se entende por “mundo externo”, uma vez que ele não corresponde a nada que eu possa experienciar. O problema é

que, de acordo com Maslin:

Para que conceitos possuam significado, deve ser possível reconhecer ou enunciar aquelas condições que, se satisfeitas, permitiriam a aplicação do conceito ao estado de coisas em questão. Mas se não posso jamais vir a me familiarizar com o mundo externo, ou com as outras mentes, não há nada a que tais termos pudessem concebivelmente aplicar-se, e isso pareceria implicar que tais termos são vazios de significado. (MASLIN, 2009. Pág. 227).

Neste sentido, conceitos sem possíveis experiências nas quais eles possam ser aplicados são vazios. Wittgenstein argumenta, ainda como forma de ataque ao argumento por analogia, que se quando aprendemos o significado da palavra “dor”, apenas com base em nosso próprio caso, como o argumento supõe, então, o significado de “dor” seria “sensação que *eu* tenho”, e somente isso. E se essa definição fosse verdadeira, então não é possível afirmar que outra pessoa está sentindo dor, por que dor é algo que somente eu possuo, como explica Maslin: “Se uma parte integral do significado de dor é a sensação que **eu** sinto, então a suposição de que poderiam existir dores não sentidas por mim, mas apenas por outra pessoa, será contraditória”. (MASLIN, 2009. Pág. 227).

A partir desses argumentos é que se fundamenta a crítica à linguagem privada, como veremos neste capítulo. Segundo Maslin, o ataque principal de Wittgenstein está direcionado à ideia de que o significado das palavras e de termos como “estados mentais” é logicamente privado.

Mas antes disso, é importante compreender mais a fundo quais são as considerações de Wittgenstein acerca da Definição Ostensiva. Para isso, Maslin apresenta a seguinte explicação sobre definição ostensiva: “Definir uma palavra ostensivamente é defini-la por meio de um ato de indicação ou um gesto de apontar.” (MASLIN, 2009. Pág. 229) Ou seja, quando alguém me pergunta o que significa ‘leão’ e eu explico o termo apontando para a imagem de um leão, o que desejo é que a pessoa compreenda o que é um leão, e isso é uma atividade que ocorre em mundo público, pois o leão pode ser visto por qualquer pessoa que enxerga.

E o intuito de Wittgenstein é justamente demonstrar o papel limitado que essa definição ostensiva possui na fixação do significado das palavras. Para isso, ele apresenta algumas situações em que a definição ostensiva poderia facilmente ser compreendida pelo

ouvinte, mas também apresenta situações em que a definição ostensiva poderia facilmente ser confundida pelo ouvinte: “E do mesmo modo, quando elucido um nome próprio ostensivamente, poderia confundi-lo com um nome de cor, uma designação de raça, até com o nome de um ponto cardeal. Isto é, a definição ostensiva pode ser interpretada em **cada** caso como tal e diferente.” (WITTGENSTEIN, 1996. Pág. 37).

Aqui já é possível notar que Wittgenstein está apontando a imprecisão presente na tentativa de fixar um significado através da definição ostensiva. Um ótimo exemplo que Wittgenstein apresenta nas *Investigações* com o intuito de examinar a definição ostensiva é o do xadrez:

Quando se mostra a alguém a figura do rei no jogo de xadrez e se diz: ‘Este é o rei do xadrez’, não se elucida por meio disso o uso dessa figura, a menos que esse alguém já conheça as regras do jogo, até a última determinação: a forma de uma figura de rei. Pode-se pensar que já aprendera as regras do jogo, sem que se lhe tenha mostrado uma figura real. A forma da figura do jogo corresponde aqui ao tom, ou à configuração de uma palavra. (WITTGENSTEIN, 1996. Pág. 38).

O filósofo continua seu exemplo dizendo que poderia ser o caso também de uma pessoa aprender o jogo sem aprender todas suas regras ou formulação. Talvez seja o caso, como Wittgenstein explica, que a pessoa tenha aprendido o jogo apenas observando outros jogos de tabuleiro semelhantes e tenha evoluído para os mais complicados. Mesmo nesse caso, ao apresentar a figura do rei, só é possível ensinar o uso da figura porque a pessoa já tinha dominado o jogo, ou como Wittgenstein explica: “diremos apenas que aprende seu uso quando o lugar já está preparado.” (WITTGENSTEIN, 1996. Pág. 38).

Outro ponto interessante da definição ostensiva levantado pelo filósofo está relacionado em como diferenciar quando alguém aponta para a forma, cor ou para a quantidade de algum objeto. O exemplo que ele apresenta é do círculo. Ainda que uma pessoa diga “isto é um círculo” e faça um contorno com o olhar ou com os dedos, não seria possível que o ouvinte interpretasse a elucidação de modo diferente? Parece que há uma indeterminação no uso de palavras como “apontar”, que dificultam a compreensão do significado daquilo que estou tentando elucidar para meu ouvinte, como explica Wittgenstein: “em certos casos, especialmente ao apontar ‘para a forma’ ou ‘para o número’, há vivências e maneiras de apontar características - ‘características’ porque se repetem frequentemente (não

sempre), onde forma ou número são ‘tidos em mente’.” (WITTGENSTEIN, 1996. Pág. 40). Ou seja, existe uma complicação nessa maneira de definir algo.

É importante destacar também que há uma certa ambiguidade no uso da definição ostensiva. Por exemplo, quando um falante diz “isto é marfim”, pode ser que ele esteja apontando para uma parede de cor marfim e deseja nos apresentar a cor marfim, mas poderia ser o caso também dele apresentar a figura de um elefante e apontar para suas presas e dizer “isto é marfim.” No primeiro caso, o falante refere-se a cor marfim, no segundo está se referindo ao elemento marfim presente nas presas de elefantes e hipopótamos. Mas como é possível usar a mesma frase para apontar, ora para a cor de determinado objeto, ora para a composição das presas? A ambiguidade aqui está justamente na forma como ele está usando a definição ostensiva. Existem vários outros exemplos dessa ambiguidade: o uso de certas cores como ‘café’, ‘pêssego’, ‘salmão’, ‘gelo’, ou ainda, o exemplo que o Wittgenstein apresenta nas *Investigações*, ‘sépia’ - que além do nome de uma cor é também o nome de um molusco, que possuem um uso para descrever outras coisas além das cores. Mas em todos os casos citados, o ouvinte só poderia saber o que o falante está apontando se já dominar algum vocabulário linguístico que o permite compreender o que o falante quer comunicar.

A questão das cores é ainda mais complexa, pois mesmo para cores em que seja mais difícil existir ambiguidade com outro referencial que não seja a cor (como azul, amarelo e roxo), é impossível dizer para alguém “isto é amarelo” apontando para a cor se essa pessoa não entende a noção de cor, como por exemplo ao tentar ensinar cores para uma criança pequena que ainda não tenha compreendido a noção de cor, neste caso, a criança não compreenderá o que significa apontar para uma cor. Do mesmo modo, o ouvinte só compreenderá o significado de “rei” no xadrez se já tiver um conhecimento anterior das regras desse jogo. Neste sentido, o que este filósofo parece estar demonstrando é que apontar para algo não pode ser a explicação única de um significado, pois isso pressupõe toda uma rede de significado de outras palavras para que a definição ostensiva possa fixar o significado de um termo cujo significado é desconhecido pelo ouvinte. Ou seja, a definição ostensiva possui sérias limitações e não pode ser a única explicação possível.

Parece-nos claro aqui que é preciso buscar algo que funcione melhor quando o objetivo é dar significado às palavras e termos. Mas é importante compreender também que existe uma implicância no que se refere a uma definição ostensiva interna. É preciso entender esse problema antes de investigar as críticas de Wittgenstein no que diz respeito à linguagem

privada, tendo em vista que essa crítica se fundamenta em provar a impossibilidade de uma linguagem que não seja pública e, neste sentido, ao tentar atribuir significado de sensações ou conceitos internamente, como explica Maslin, estaríamos estabelecendo que ninguém mais poderia entender o significado de dor, além de mim mesma, o que implicaria em uma linguagem privada.

Se investigarmos mais a fundo o que foi apresentado nesta seção vamos perceber que até o momento foi demonstrado como a definição ostensiva pressupõe um objeto público e, além disso, pressupõe toda uma rede conceitual de uma certa linguagem que possibilite que o ato de apontar, que sempre acompanha a definição ostensiva, possa, de fato, fixar o significado de um termo. Mas o problema, entretanto, é como isso seria possível para o caso de palavras cujos significados parecem ser, a princípio, privados. Um exemplo de casos como esse é o de estados mentais, ou ainda, de sentimentos como prazer, dor, alegria, tristeza e outros. Deste modo, é preciso dedicarmos alguns parágrafos para compreender as implicações de uma definição ostensiva interna e privada.

Para explicar porque não é possível uma definição ostensiva interna, Maslin apresenta a seguinte questão: suponhamos que uma pessoa me pergunte o que significa ‘dor’. Sabemos que dor é um estado mental, então, pela definição ostensiva, eu deveria apontar para a dor e, a partir disso, a pessoa saberia o que significa essa palavra. Porém, como é possível apontar para um estado mental que, de acordo com Descartes, é interno e, portanto, somente eu teria acesso?

Neste sentido, explica Maslin:

Eu, por assim dizer, aponto para a dor com o dedo mental de minha concentração, e digo a mim mesmo, com o objetivo de fixar o significado da palavra, ‘Isto é o que irei significar no futuro quando usar a palavra ‘dor’ para descrever para mim mesmo como estou me sentindo’. Uma consequência dessa teoria sobre o modo como aprendo a descrever meus próprios estados mentais é que ninguém mais pode descobrir o que eu significo com ‘dor’. (MASLIN, 2009. Pág. 229 - 230).

Dessa forma, ao fornecer a mim mesma definições ostensivas internas e privadas, eu estaria inventando minha própria linguagem privada, perfeitamente compreensível por mim, mas totalmente impossível que seja compreendida por outra pessoa. Entretanto, a questão é que quando eu falo que estou com dor, a outra pessoa parece compreender o que estou

querendo dizer, ainda que não de forma exata. Além disso, Wittgenstein já demonstrou que, para que a definição ostensiva possa funcionar, é preciso que haja uma rede conceitual adquirida pelo indivíduo, ou nas palavras do filósofo: uma “elucidação ensina-lhe o uso da figura apenas porque, como poderíamos dizer, já estava preparado o lugar no qual ela foi colocada”. (WITTGENSTEIN, 1996. Pág. 38). Sendo assim, ainda que a definição ostensiva interna fosse possível, pressuporia o domínio de uma linguagem que, por sua vez, pressupõe padrões de correção do uso dos termos da linguagem e esses padrões de correção são externos. Logo, parece-nos que a linguagem, contrariamente do que estava propondo Descartes, não pode ser privada, como veremos na seção 2.2.

2.2 Impossibilidade de uma Linguagem Privada

Tendo ficado claro o caminho traçado até aqui com intuito de apresentar uma possível resposta ao solipsismo presente nas *Meditações* de Descartes, vamos entender agora quais são os argumentos wittgensteinianos que apontam a impossibilidade de uma linguagem privada.

Para isso, um autor que nos ajudará a compreender de maneira muito clara e lógica esse ponto é George Wrisley. De acordo com ele, o que Wittgenstein está buscando nas *Investigações* é “saber se uma linguagem necessariamente privada, impossível de ser compartilhada, é possível ou até mesmo concebível.” (WRISLEY, 2013. Pág. 417). Com este propósito é que Wittgenstein passa a investigar, mais propriamente a partir da seção 243 das *Investigações* - de acordo com Wrisley, todas as questões envolvidas no conceito de linguagem privada.

Wrisley, no livro *Os 100 argumentos mais importantes da Filosofia Ocidental*, especificamente no capítulo “Wittgenstein e o Argumento da Linguagem Privada”, apresenta duas implicações que considera fundamentais a partir dos argumentos de Wittgenstein sobre linguagem privada, a saber, uma implicação epistemológica e outra metafísica e da filosofia da linguagem. A primeira implicação deriva do fato de que existe uma separação de nível epistemológico, ou seja, uma separação bem fundamentada de nossos próprios estados mentais internos e o conhecimento do estado mental de outras pessoas, como acreditava Descartes, e que Wittgenstein busca contrariar. Já a segunda implicação refere-se à crítica de Wittgenstein sobre a relação da linguagem e mundo, que como explica Wrisley: “a base de uma linguagem não pode ser simplesmente uma questão de olhar ao redor para ver o que

existe e depois atribuir nomes a objetos autoidentificadores” (WRISLEY, 2013. Pág. 419), como vimos na seção anterior.

Outra questão que o autor aponta é que as sensações, para Wittgenstein, não podem ser autoidentificadoras. Neste ponto, vale a pena observar uma passagem das *Investigações* em que Wittgenstein está investigando sobre as sensações e em que medida as palavras se referem à elas, questionando-se como uma pessoa aprende o significado dos nomes e sensações:

Por exemplo, da palavra ‘dor’. Esta é uma possibilidade: palavras são ligadas à expressão originária e natural da sensação, e colocadas no lugar dela. Uma criança se machucou e grita; então os adultos falam com ela e lhe ensinam exclamações e, posteriormente, frases. Ensinam à criança um novo comportamento perante a dor. (WITTGENSTEIN, 1996. Pág. 98 - 99).

Neste sentido, aqui parece ser o início do caminho que o filósofo percorre para afirmar que a linguagem privada é impossível, pois, como no caso da palavra dor, foi necessário que outras pessoas ensinassem para a criança exclamações que fossem capazes de expressar a dor dela ao se machucar. Assim, parafraseando Wrisley, a base para o uso e o significado da linguagem das sensações é o comportamento público observável.

Essa análise será melhor investigada a partir do parágrafo 258 das *Investigações*, onde Wittgenstein apresenta o seguinte fato: digamos que o filósofo queira escrever em seu diário sobre a repetição de uma certa sensação. Ele vai associar essa sensação com o signo de ‘S’ e passa a escrevê-lo em um calendário todos os dias que tem a sensação. A primeira coisa que observa é que não é possível pronunciar uma definição do signo, mas pode concebê-la a si próprio como uma espécie de definição ostensiva. Não no sentido habitual (apontando para a sensação), mas ao escrever o signo de “S” concentra sua atenção na sensação e é quase como se estivesse apontando para ela interiormente, e o faz pois entende que uma definição serve para estabelecer a significação de um signo. Wittgenstein explica que isso ocorre através da atenção que concentrou ao gravar nele mesmo a ligação do signo com a sensação. Bem, isso faria com que, no futuro, ele pudesse lembrar-se corretamente da ligação do signo com a sensação, mas a questão que está posta aqui é que Wittgenstein não possui nenhum critério para a correção. Poderia, é claro, dizer que o correto é sempre aquilo que lhe parecer correto, mas isso significaria que não se pode falar de correto.

Nesta perspectiva, quem anotou o signo de ‘S’ então não anotou nada? Ou ainda, que

razão teríamos para dizer que ‘S’ representa o signo referente a uma sensação? Para responder essas perguntas, Wittgenstein faz as seguintes afirmações:

“Sensação” é, na verdade, uma palavra da nossa linguagem geral e não de uma linguagem inteligível apenas para mim. O uso dessa palavra exige, pois, uma justificação que todos compreendem. - E não ajudaria nada dizer: não precisaria ser uma *sensação*; quando ele escreve “S”, tem algo - e mais não poderíamos dizer. Mas “ter” e “algo” pertencem também à linguagem geral. (WITTGENSTEIN, 1996. Pág. 101 - 102).

A partir disso, Wrisley apresenta duas conclusões baseadas nas seguintes premissas: não seria possível definir ostensivamente “S” apenas concentrando a atenção numa sensação enquanto se escreve esse signo no diário, isso porque para uma definição ostensiva funcionar, é preciso que exista “um contexto conceitual-linguístico para determinar o objeto apontado, ou, nesse caso, a concentração da própria atenção” (WRISLEY, 2013. Pág. 421). Além disso, segundo o autor, não se pode usar as definições ostensivas “para estabelecer significados, agindo como uma etapa final para tornar explícito o significado já estabelecido de um signo.” (WRISLEY, 2013. Pág. 421). Por fim, não existe ‘apontar’ para determinado objeto sem um contexto conceitual-linguístico que permita determinar o objeto da concentração. Daí segue-se a primeira conclusão: “Nenhuma definição ostensiva é possível no contexto do diário privado.” (WRISLEY, 2013. Pág. 421). A segunda conclusão fundamenta-se também na premissa de que não há nenhum contexto conceitual e linguístico no exemplo do diário privado, e portanto: “a concentração da atenção na sensação ao mesmo tempo em que se escreve um signo não estabelece um significado, privado ou não, para o signo.” (WRISLEY, 2013. Pág. 421). Isso parece deixar claro que Wittgenstein está demonstrando, através de seus exemplos, que a ideia de linguagem privada é falsa, se não absurda.

Maslin também apresenta em seu livro uma explicação do ataque de Wittgenstein à linguagem privada. Na página 229 o autor apresenta os principais pontos do ataque de Wittgenstein à concepção de linguagem privada de Descartes. Maslin explica que, no cartesianismo, em um cenário onde o solipsismo é verdadeiro, uma pessoa poderia continuar utilizando a linguagem para pensar e formular a dúvida cética se é possível que existamos apenas eu e meus pensamentos mentais. Mas isso pressupõe então, que uma pessoa poderia falar uma linguagem que apenas ela pudesse entender, devido ao fato de que as palavras usadas por essa pessoa se referem aos estados logicamente privados de sua mente.

Mas o ataque de Wittgenstein é justamente sobre essa pressuposição. “Uma linguagem concebida como anteriormente é uma impossibilidade lógica. As palavras, incluindo os termos para os próprios estados mentais de alguém, só podem adquirir seus significados por meio de uma referência a coisas em um mundo público, compartilhado.” (MASLIN, 2009. Pág. 228 - 229). Desta forma, para formular uma dúvida cética - solipsista - é preciso que exista um mundo público, para que as palavras utilizadas pela pessoa para formular a dúvida tenham adquirido significado nesse mundo.

Isso quer dizer, segundo Maslin, que essa teoria cartesiana do significado internista e privado não é um ponto de vista possível de adotar, pois o fato de que as palavras precisam ter seu significado fixado em um mundo público implica também que “termos para estados mentais devem, igualmente, possuir um significado e uma aplicação públicos, no domínio público, implicando assim conhecimento de outras mentes.” (MASLIN, 2009. Pág. 229). Em outras palavras, através das críticas que Wittgenstein apresenta, parece-nos razoável aceitar que a ideia de linguagem privada presente nas *Meditações* de Descartes cai por terra, juntamente com o solipsismo.

3. DUALISMO, SOLIPSISMO E LINGUAGEM PRIVADA

A partir do que foi explicado nos capítulos anteriores, é preciso apresentar algumas implicações possíveis da resposta de Wittgenstein ao solipsismo das *Meditações* cartesianas. A primeira consideração que deve ser indicada, para fins de esclarecimento, é sobre como o Dualismo e o Solipsismo interagem na *Meditação Primeira*. Em segundo lugar, será demonstrado que a *Meditação Primeira* de Descartes só pode ser interpretada pressupondo uma linguagem interna, e portanto, se aceitarmos a teoria de Wittgenstein de uma linguagem pública, então não se pode interpretar a *Meditação Primeira* da mesma forma e, conseqüentemente, o dualismo cartesiano, como veremos. E por fim, é importante ainda, apresentar algumas considerações referentes ao argumento wittgensteiniano sobre a impossibilidade de uma linguagem privada. Esses pontos serão abordados, respectivamente, em duas seções evidenciadas a seguir.

3.1 A interação entre dualismo e solipsismo na *Meditação Primeira*

Parece-nos viável afirmar aqui, que o solipsismo em Descartes é utilizado como artifício para alcançar algumas verdades. Mas como ocorre, exatamente, a ligação entre o solipsismo e o dualismo nas *Meditações*? Descartes, ainda que de modo não proposital, ao lançar o olhar da dúvida sobre todas suas possíveis certezas, acaba introduzindo o solipsismo para suas meditações. Mas, talvez, a relação entre solipsismo e dualismo não seja apenas casual, mas sim uma relação necessária, tendo em vista que para que fosse possível alcançar a certeza do *cogito*, Descartes precisou duvidar da existência de todas as coisas internas e também externas, inclusive de outras mentes.

O dualismo cartesiano surge quando o filósofo percebe que a alma é mais fácil de conhecer do que o corpo, a saber, na *Meditação Segunda* (“Da Natureza do Espírito Humano e de como ele é mais fácil de conhecer do que o corpo”), como já explicamos no Capítulo 1. Mas para que Descartes chegasse a essa conclusão foi preciso dividir o mundo interno do mundo externo, e aqui é que o solipsismo ganha seu papel, ou seja, enquanto um meio para fazer a distinção do que é interno e privado (e conseqüentemente com acesso privilegiado),

daquilo que é externo e público (e consequentemente que não posso ter certeza se existe ou não).

Neste sentido, portanto, o dualismo de Descartes só foi possível porque ele usou como método para alcançar tal teoria o solipsismo, por isso dizemos nesta pesquisa que o solipsismo em Descartes é um solipsismo metódico. Por isso também deixamos claro que não está sendo afirmado aqui que Descartes é solipsista, pois em momento algum o filósofo defende o solipsismo, mas apenas o utiliza como artifício para duvidar da existência das outras mentes, a fim de chegar a algumas certezas.

Entretanto, ao afirmar que não se pode conhecer a alma de outra pessoa (ou sequer que ela tenha uma alma) tendo em vista que a única verdade que está ao meu alcance, no que diz respeito à existência ou não de mentes, é de que somente eu existo enquanto ser pensante e, portanto, somente eu possuo alma, Descartes pressupõe uma linguagem privada, interna, cujo acesso seria privilegiado a mim mesma. Mas só foi possível pensar nessa linguagem supostamente privada porque Descartes assume, anteriormente a qualquer certeza, uma posição cética/solipsista.

De todo modo, esse ceticismo extremo na forma do solipsismo possibilita o filósofo a formular seu conceito de dualismo. A fim de compreender melhor alguns pontos do dualismo cartesiano, retomemos o livro de Cottingham. O autor explica que “A divisão “dualística” da realidade feita por Descartes, em dois tipos de entidades fundamentalmente distintos - coisa pensante e coisa extensa legou à filosofia um poderoso enigma que permaneceu conosco desde então: qual é exatamente a natureza da consciência e qual sua relação com o mundo físico?” (COTTINGHAM, 1999 Pág. 12). De fato, o problema mente-corpo é uma questão científica-filosófica que é incansavelmente investigada até os dias atuais. Mas o objetivo de Cottingham é apresentar os argumentos cartesianos sobre a natureza do eu pensante e os consequentes paradoxos que surgem a partir do dualismo de Descartes.

Ao explicar que mente e corpo possuem naturezas diferentes, algumas questões são levantadas. Descartes define a mente como algo sem extensão mensurável, ao contrário do corpo que possui natureza física, e insiste que o pensamento não deve ser identificado a partir de algum processo físico, “já que é, em sua natureza essencial, distinto do domínio material,

sendo na verdade, em princípio, capaz de existir na ausência absoluta de qualquer substrato físico.” (COTTINGHAM, 1999 Pág. 21).

Daí segue-se que posso duvidar de todas as coisas externas, pois essas coisas não estão diretamente ligadas aos meus pensamentos. A partir disso, Descartes percebe, como já abordado neste trabalho, que não pode duvidar do pensamento, ou nas palavras de Cottingham: “Assim, a existência de meu próprio eu consciente é absolutamente indubitável. Diferentemente do corpo, ele é imune mesmo às mais extremas dúvidas que puderem ser arquitetadas.” (COTTINGHAM, 1999 Pág. 23).

Entretanto, a questão que Cottingham levanta aqui é que se tomarmos como verdadeira essa teoria cartesiana, então isso implicaria que a mente é inteiramente distinta do corpo e, portanto, pode existir sem ela. O autor apresenta a seguinte formulação lógica para responder essa questão:

Posso duvidar da existência de C

Mas não posso duvidar da existência de M

Então M poderia existir sem C

Bem, se essa formulação for válida, então, como explica Cottingham, deveria ser válida também para qualquer substituição de ‘M’ e ‘C’. O exemplo que ele apresenta é o da batata assada (M) e do carboidrato (C): poderia o carboidrato não existir, mas a batata assada continuar existindo na mesma composição? Segundo o autor, o erro de Descartes parece estar na tentativa de concluir coisas sobre a *natureza real* da mente a partir de premissas sobre o que se pode ou não ter certeza, ou que se pode ou não duvidar. De qualquer forma, a impressão que se tem é que só posso duvidar daquilo que possuo algum grau de familiaridade, e “a extensão de minha própria familiaridade com mentes, batatas ou com qualquer outra coisa parece uma base precária para chegar a conclusões firmes acerca de o que é realmente essencial ou não para sua existência.” (COTTINGHAM, 1999 Pág. 24).

A partir disso, o autor passa a buscar explicações para essa possibilidade lógica de mentes sem corpos, apresentada acima. Para isso, este autor concorda com Descartes que a categoria das emoções, do pensamento e das sensações é diferente da categoria das partículas e do movimento, por exemplo. Sendo assim, em suas palavras: “as noções de mente e de corpo, concordemos com Descartes, são distintas”. (COTTINGHAM, 1999 Pág. 28). Mas isso

não garante que possamos afirmar que a mente poderia existir sem o corpo. Este autor apresenta o argumento da divisibilidade de alma e corpo de Descartes com uma analogia ao sistema digestivo. A pergunta: “Poderia o pensamento ocorrer sem um sistema nervoso? pode ser substituída pela pergunta: “Poderia a digestão ocorrer sem um sistema digestivo?” Parece-nos claro que a resposta para a segunda pergunta é “não”, então, logicamente, a resposta para a primeira pergunta também deveria ser “não”. Para melhor explicar esse argumento, Cottingham faz uma analogia entre *software* e *hardware*. Ele diz que para que o software opere, é necessário algum tipo de hardware, e é impensável que em algum mundo possível isso não ocorra. Desta forma, segundo Cottingham, ao afirmar que seria possível alguma mente que existisse independentemente de algum corpo, Descartes comete um equívoco.

Ainda sobre o dualismo cartesiano, existe um último argumento apresentado por Cottingham que merece atenção. Trata-se do argumento da indivisibilidade da consciência. O autor explica que, no final da *Meditação Sexta*, Descartes escreve sobre a natureza divisível do corpo x a natureza indivisível da alma:

Há grande diferença entre espírito e corpo, pelo fato de ser o corpo, por sua própria natureza, sempre divisível e o espírito inteiramente indivisível. Pois, com efeito, quando considero meu espírito, isto é, eu mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa que pensa, não posso aí distinguir partes algumas, mas me concebo como uma coisa única e inteira. E, conquanto o espírito todo pareça estar unido ao corpo todo, todavia um pé, um braço ou qualquer outra parte estando separada de meu corpo, é certo que nem por isso haverá aí algo de subtraído a meu espírito. (DESCARTES, 1996. Pág. 333)

Neste sentido, para Descartes, o corpo é dividido em partes, entretanto, o mesmo não pode ser afirmado da mente, que, por sua vez, é a mesma que pensa, que tem sensações e que não possui “partes”. Parece-nos razoável essa teoria de Descartes, mas Cottingham levanta a seguinte questão: Então se removermos uma parte do cérebro, a mente continuaria a “funcionar” da mesma maneira? Essa pergunta tem sido levantada pelos críticos a fim de investigar essa suposta indivisibilidade da mente que Descartes estava propondo. “A pesquisa contemporânea tem mostrado que a alegada unidade da consciência pode ser uma ilusão, sendo nosso ser mental funcionante, na realidade, um amálgama desconfortável de uma série

de subsistemas semiautônomos e com frequência pouco cooperativos.” (COTTINGHAM, 1999. Pág. 30).

Mas o fator mais questionável desse argumento cartesiano é que Descartes estava subentendendo a alma como uma substância única, algo que pode ser questionado, pois se a mente for, na verdade, um conjunto de “funções, ou atributos, e não uma substância, então o fato de que não podemos dividir e pesar essas funções da mesma maneira que dividimos e pesamos porções do cérebro é, no fim de contas, fora de propósito.” (COTTINGHAM, 1999. Pág. 30). E para finalizar o autor retoma a analogia do computador e explica que ainda que não possamos dividir, medir ou pesar o software tal como o fazemos com o hardware, ainda assim, o software só pode operar devido às propriedades de um sistema físico. Nesta perspectiva, o dualismo de Descartes, apesar de bem fundamentado, possui alguns pontos a serem investigados mais atentamente.

Maslin também levanta uma questão importante acerca do dualismo cartesiano, e será introduzida aqui de modo geral. Se a alma é completamente independente do corpo, porque então existe uma parte do corpo, como o cérebro, tão importante, tão complicado, a ponto de ser a coisa mais complexa que conhecemos que, quando alguma parte é danificada, a pessoa sofre complicações mentais por conta desse dano? Alguns estudos atuais são capazes de apontar exatamente qual parte do cérebro é responsável pela memória, por exemplo, então como sustentar que a mente é completamente independente do corpo se quando o cérebro é danificado a mente também é danificada?

Maslin explica que “um dualista dedicado pode resistir a essa conclusão, insistindo que o cérebro é meramente semelhante a uma estação de transmissão que transmite as mensagens da alma.” (MASLIN, 2009. Pág. 65). Além disso, diriam, segundo Maslin, que os maus funcionamentos da mente são meramente aparentes, e que o corpo estaria deixando a mente cair, seja não seguindo seus comandos, seja seguindo de maneira imperfeita. Isso implica, e é o que Descartes está defendendo, que a pessoa apenas não consegue mais falar devido ao mau funcionamento do cérebro, mas que “dentro da própria alma, a habilidade de compreender e produzir a linguagem permanece intacta e não perturbada” (MASLIN, 2009. Pág. 65), o que pressupõe, novamente, uma linguagem privada.

Entretanto, cabe aqui investigar até que ponto essa linguagem privada, que é fundamental para o dualismo cartesiano, pode influenciar a própria definição do dualismo de Descartes. O fato é que todos os argumentos apresentados nas *Meditações* para formular o dualismo são construídos a partir de uma linguagem privada, e vimos no capítulo anterior que Wittgenstein interdita a teoria cartesiana da linguagem privada. Isso implica, então, que o dualismo tal como é apresentado nas *Meditações* não é possível? Não parece ser esse o caso. Entretanto, não se pode negar que a concepção dualista de Descartes possui alguns problemas, como Maslin e Cottingham apresentaram.

3.2 Considerações acerca do argumento de Wittgenstein

Ainda sobre a dificuldade de identificar uma teoria como totalmente completa ou verdadeira, é preciso dedicar alguns parágrafos a fim de perceber que o argumento de Wittgenstein sobre a impossibilidade de uma linguagem privada precisa de algumas considerações mais pontuais.

Inicialmente, vale ressaltar que é consideravelmente difícil definir o argumento da linguagem pública de Wittgenstein, dada a maneira complexa do filósofo de expor seus pensamentos. Mas um autor que faz alguns apontamentos sobre essa teoria é o próprio Maslin no Capítulo 9 de seu livro. Uma das principais questões que Maslin levanta é que o argumento wittgensteiniano de uma linguagem pública parece ser um argumento behaviorista analítico.

Essa suposição é levantada tendo em vista que Wittgenstein explica que uma pessoa não pode dar significado aos seus próprios termos mentais de maneira privada e interna, mas, ao contrário, é preciso que haja um ponto de vista de uma terceira pessoa (um fator de correção externo). O exemplo que Maslin apresenta é sobre a dor. Uma pessoa não pode cortar sua mão e dizer para um ouvinte que está com cócegas na mão, pois o sentimento que ela parece estar sentindo é dor, portanto o ouvinte irá corrigi-la e dizer que o que a pessoa está querendo dizer, na verdade, é que ela está com dor.

Neste sentido, explica Maslin: “Até mesmo a atribuição de estados mentais a si mesmo, feita pelo próprio sujeito, que parece ser fundamentada em uma base puramente privada, de primeira pessoa, só se torna possível porque termos mentais adquirem uma

aplicação e um uso essencialmente em uma estrutura de terceira pessoa.” (MASLIN, 2009. Pág. 236). E é justamente nesse aspecto que o argumento de Wittgenstein parece ter, em certo grau, um behaviorismo analítico, que por sua vez, afirma que tudo o que se diz sobre a mente poderia ser compreendido mesmo sem provas de demonstrações reais e possíveis de um comportamento público e externo.

Mas, de acordo com Maslin, Wittgenstein discorda dessa interpretação behaviorista. Para entender porque o filósofo nega essa interpretação, Maslin explica as duas linhas principais do argumento de Wittgenstein. A primeira parte da explicação refere-se à alegação de que o comportamento serve como critério para a correção de estados mentais de alguém, e a segunda alegação afirma que “termos mentais não descrevem comportamento, mas gradualmente passam a substituí-lo.” (MASLIN, 2009. Pág. 236). Aqui é necessário compreender melhor essas duas alegações, visto que surgem outras implicações a partir delas.

No que diz respeito à primeira alegação, é preciso explicar como o comportamento serve de critério para corrigir estados mentais de uma pessoa. “O comportamento fornece a medida contra a qual o uso que uma pessoa faz de palavras mentais pode ser avaliado no que toca a sua correção ou incorreção”, (MASLIN, 2009. Pág. 237), como no exemplo do uso da palavra dor, citado acima, em que o ouvinte atribui dores ao falante apenas com base em seu comportamento. Mas no caso de atribuição de dor a si mesmo essa abordagem é chamada de “acriterial”. Isso quer dizer que em meu próprio caso não é necessário observar meu comportamento para saber o que estou sentindo. De qualquer forma, ainda que não precise me basear em meu comportamento como critério para meus estados mentais, ainda assim o comportamento serve como critério, pois se caso os estados mentais não sejam coerentes com meu comportamento então eu terei errado minha autoatribuição. Neste sentido, “mesmo que eu não precise fazer uso de critérios para atribuir dor a mim mesmo, sempre estarão disponíveis critérios na forma de meu comportamento público, contra os quais a correção ou erro de minha autoatribuição poderão ser verificados”. (MASLIN, 2009. Pág. 237).

Maslin levanta a seguinte questão: a explicação de Wittgenstein sobre como termos mentais são possíveis não indica, na verdade, que estar com dor, por exemplo, significa realmente comportar-se de uma determinada maneira? Ele explica, como resposta, que um critério de comportamento é parte essencial de um termo mental, mas o significado do termo não é esgotado pela descrição comportamental. Mas essa resposta é dada, às vezes, para dizer que o critério é uma evidência não-indutiva para a existência de determinado estado mental.

O objetivo de denominar como uma evidência não-indutiva é indicar uma ligação mais profunda entre estados mentais e o comportamento, algo além de uma mera associação contingente entre essas duas coisas. Mas o problema, conforme explica o autor, é que não há nenhuma relação direta entre comportamento e estados mentais. Não se segue logicamente que se uma pessoa possui determinado comportamento, então ela deve possuir determinado estado mental. Neste sentido, a noção de critério proposta por Wittgenstein estaria fornecendo um meio-termo entre a dedução lógica e a indução.

Entretanto, Maslin aponta que alguns críticos não simpatizam com essa ideia:

Parece que isso é uma maneira de querer guardar e comer seu doce ao mesmo tempo. Os críticos estão habituados a argumentar que não há espaço lógico para esse meio-termo. Dedução e indução, como formas de inferência, repartem o campo que está entre elas em sua totalidade, não deixando espaço para que uma terceira forma de inferência seja inserida. Mas assim o problema das outras mentes, como é tradicionalmente concebido - isto é, como podemos passar do comportamento ao conhecimento do estado mental que lhe serve de suporte - volta a apresentar-se. (MASLIN, 2009. Pág. 238).

O autor enfatiza ainda, que de acordo com essa proposta, novamente precisamos escolher entre uma inferência dedutiva do comportamento (a partir de estados mentais) e uma inferência indutiva. Mas a crítica é justamente baseada no fato de que nenhuma das duas opções é capaz de fornecer o conhecimento sobre outras mentes.

Outro filósofo apresentado por Maslin que aponta um behaviorismo analítico em Wittgenstein é Galen Strawson. De acordo com Maslin, a crítica é a seguinte: “uma vez concedido que o comportamento deva desempenhar um papel crucial para possibilitar que os termos mentais adquiram seus significados, é difícil evitar o resvalo para o antirrealismo sobre o significado de termos mentais.” (MASLIN, 2009. Pág. 238). Esse antirrealismo admite que o significado de algum enunciado se dá através das condições de assertibilidade, ou seja, por todo um conjunto de circunstâncias que garantiriam a aplicação desse enunciado, caso satisfeitas. E essas condições de assertibilidade que Wittgenstein propõe é o próprio comportamento público de um indivíduo, mas isso significa reduzir estados mentais a comportamentos, o que se caracteriza, essencialmente, na crítica de Galen Strawson.

A segunda alegação de Wittgenstein contra o ataque de que sua teoria se inclina ao behaviorismo é fundamentada na afirmação de que termos mentais substituem o comportamento. Basicamente, isso significa que, gradualmente, uma manifestação de dor -

um gemido, por exemplo - é substituída por exclamações como “ai” e, posteriormente, por expressões como “isso dói” ou “eu estou com dor”. Entretanto, Maslin apresenta dois problemas nesse argumento.

O primeiro problema consiste no fato de que “frases possuem propriedades que são diferentes das de expressões naturais de dor, de modo que é difícil ver como uma poderia ser a extensão ou o substituto da outra.” (MASLIN, 2009. Pág. 239). Além disso, frases possuem valores de verdade; tempos verbais; possuem relações lógicas entre si e podem consistir em comportamentos condicionais (se eu ficasse triste, então eu deveria...) e nenhuma dessas características poderia ser aplicada à expressões naturais de dor, como gemidos.

O segundo problema que Maslin apresenta está relacionado ao significado de dizer que as atribuições de dor em primeira pessoa (eu estou com dor) passa a substituir o comportamento natural de dor. Obviamente, a primeira forma que seria utilizada para interpretar o significado seria através de identificar quais são os estados mentais, no caso o sentimento de dor, que causam o comportamento de me contorcer e gemer, da mesma forma ocorre quando se adquire uma infecção, por exemplo o sarampo que causa o aparecimento de manchas vermelhas no corpo.

O que Maslin está querendo apontar é que no caso do sarampo, sempre se pode fazer um exame para detectar a infecção, mas isso não é possível no caso de estados mentais, que já estão pressupostos quando uma pessoa se contorce, pois não temos como acessar o interior da pessoa e “detectar” a dor que está causando os gemidos. Neste sentido, novamente, o ceticismo sobre as outras mentes continua sólido.

Um último ponto interessante de ser levantado aqui, e que Maslin levanta também, é que alguns filósofos invalidam, de certa forma, as acusações feitas a Wittgenstein por ele não ter sido capaz de resolver o problema do solipsismo. Eles alegam que esses ataques são inválidos simplesmente porque nunca foi intenção de Wittgenstein resolver esse problema. Um desses filósofos que Maslin apresenta é Oswald Hanfling, que afirma o seguinte:

Pensa-se às vezes que a solução de Wittgenstein, ou sua tentativa de fornecer uma solução, para o problema de outras mentes é uma de suas principais contribuições à filosofia. Contudo, seria difícil indicar um enunciado do problema em suas principais obras, sem falar em uma “solução” a ele por meio dos critérios. No argumento da linguagem privada, assim como em outros contextos das *Investigations*, seu interesse principal é o significado, e não o conhecimento; o argumento é uma investigação sobre os limites da linguagem. (Hanfling, *apud* Maslin, 2009. Pág. 240).

Neste sentido, ainda que a teoria de Wittgenstein sobre a impossibilidade de uma linguagem privada parece estar bastante consolidada, não se pode afirmar, sem nenhum grau de dúvida, que ela resolve o problema do solipsismo. Talvez seja interessante mencionar aqui que existe um outro filósofo preocupado com as questões sobre as outras mentes e que baseia-se na teoria wittgensteiniana para propor sua própria teoria, trata-se do filósofo Peter Strawson. Cabe apresentar, de forma muito breve, o ponto central de sua filosofia da mente, conforme apresentado por Maslin. Strawson explica que apenas é possível uma autoatribuição se antes ocorrer uma atribuição a outrem, em outras palavras, a autoatribuição só é possível porque a atribuição a uma outra pessoa é possível. Mas esse argumento merece uma atenção maior que não cabe dedicar neste trabalho.

De todo modo, diante de todos os argumentos levantados nesta pesquisa, parece seguro afirmar que a linguagem tal como estava propondo Descartes, a saber, privada, foi refutada por Wittgenstein, mas daí não se segue que o ceticismo de Descartes sobre a existência de outras mentes é inválido. Mais uma vez, como explica Maslin, tendo em vista que nem o raciocínio dedutivo e nem o indutivo são capazes de responder às questões acerca dos estados mentais de outras pessoas, então, aparentemente, continuamos sem uma explicação sólida e convincente sobre o conhecimento da existência de outras mentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como últimas considerações que precisam ser feitas sobre este trabalho, é importante falar que o que se propôs investigar no início da pesquisa parece ter sido alcançado. As perguntas norteadoras foram fundamentais para guiar nosso caminho em busca de respostas. Normalmente não nos questionamos se a pessoa que está bem na nossa frente contando algo que aconteceu com ela naquele dia realmente possui mente, e isso ocorre porque assumimos que, através de seu comportamento público e em comparação com nosso próprio comportamento, parece-nos inegável que essa pessoa possui mente. Mas demonstrou-se durante este trabalho que assumir isso como verdade pode ser enganoso. Existem várias complicações em basear-se simplesmente no comportamento de alguém como forma para saber o que esse alguém está pensando ou sentindo, como demonstrado acima.

A saída que estávamos buscando, apesar de apresentar alguns limites, foi capaz de identificar um caminho seguro para acreditar na existência de outras mentes. A teoria da impossibilidade da linguagem privada de Wittgenstein foi fundamental para superar o solipsismo metódico das *Meditações*, tendo em vista que ela contrapõe a noção de linguagem privada que apresentou Descartes. Independentemente das implicações dessa teoria, o que estávamos procurando ao iniciar este trabalho era apresentar uma possível resposta para o problema das outras mentes, e a encontramos. Mas se ela realmente atende todas as nossas expectativas é objeto de outra investigação.

Após investigar e analisar as questões ligadas a uma resposta possível das *Investigações Filosóficas* contra o solipsismo da *Meditação Primeira* de Descartes, notou-se que muitas outras questões foram levantadas no decorrer da pesquisa e que tentou-se, na medida do possível, responder todas elas. Entretanto, como tudo dentro dessa grande e incansável investigação em busca do conhecimento que é a filosofia, muitas outras questões ainda permanecem.

Por exemplo, se a teoria da linguagem pública de Wittgenstein realmente não foi suficiente para superar a dúvida sobre a existência de outras mentes, como resolver esse problema então? Em quais lugares devemos procurar por saídas possíveis para este problema? Será que a verdade que tanto era procurada por Descartes, é real, pura e inquestionável? O exercício filosófico de estar sempre em busca de respostas sólidas para problemas tão sólidos

quanto o solipsismo, ou ainda mais difíceis, é constante e, por vezes, traiçoeiro. Mas semelhantemente ao que o próprio Wittgenstein escreve no “Prefácio” das *Investigações*, deixo este trabalho para que seja um estímulo a todos aqueles que tiverem interesse sobre as questões da filosofia da linguagem e da existência de outras mentes. Segue a inspiração para este desejo: “Não desejaria, com minha obra, poupar aos outros o trabalho de pensar, mas sim, se for possível, estimular alguém a pensar por si próprio.” (WITTGENSTEIN, 1996 Pág. 26).

REFERÊNCIAS

- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **ABNT NBR 10520**: informação e documentação: citações em documentos: apresentação. Rio de Janeiro: ABNT, 2002.
- COTTINGHAM, John. **A Filosofia da Mente de Descartes**. Editora da UNESP. São Paulo, 1999.
- DESCARTES, René. **Meditações**. Os Pensadores, Nova Cultural. São Paulo, 1996.
- GUEROULT, Martial. **Descartes Segundo a Ordem das Razões**. Discurso Editorial, São Paulo, 2016.
- HETHERINGTON, Stephen. **O Argumento Cartesiano do Sonho e o Ceticismo Diante do Mundo Externo**. Os 100 argumentos mais importantes da Filosofia Ocidental, Cultrix. São Paulo, 2013.
- JACQUETTE, Dale. **Argumentos de Descartes a favor da Distinção Mente-Corpo**. Os 100 argumentos mais importantes da Filosofia Ocidental, Cultrix. São Paulo, 2013.
- MASLIN, Keith T. **Introdução à Filosofia da Mente**. Artmed, Porto Alegre, 2009.
- NAGEL, Thomas. **Uma Breve Introdução à Filosofia**. Martins Fontes. São Paulo, 2011.
- PESSOA, Fernando. **Livro do Desassossego**. Companhia de Letras. São Paulo, 2016.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Os Pensadores, Nova Cultural. São Paulo, 1996.
- WRISLEY, George. **Wittgenstein e o Argumento da Linguagem Privada**. Os 100 argumentos mais importantes da Filosofia Ocidental, Editora Cultrix. São Paulo, 2013.